معرفت طبیعت، انسان و تاریخ، شناخت راههای زندگی و تعامل خوب و برادرانه به فرهنگ مربوط است و هیچ دستگاه قدرتمندی بدون آنکه بتواند فرهنگ و بینش مردم را اصلاح و تصحیح کند، نمی‌تواند این ارزشها و اخلاقیات را در جامعه به‌وجود آورد.

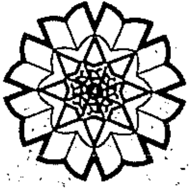
حضرت آیت‌الله خامنه‌ای

رهبر معظم انقلاب اسلامی

دائرة المعارف بزرگ اسلامی

مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی

مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی سازمانی علمی ـ تحقیقاتی است که به منظور تدوین دائرةالمعارفهای اسلامی، عمومی و تخصصی، در اسفند ۱۳۶۲ در تهران تأسیس گردید.
نخستین اثر تحقیقاتی این مرکز، *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی* است
که به دو زبان فارسی و عربی منتشر می‌شود.



مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی

دائرة المعارف بزرگ اسلامی

جلد

سیزدهم

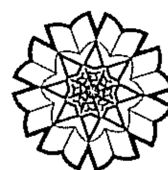
بوسنه سرای - پوریای ولی

زیر نظر

کاظم موسوی بجنوردی

تهران، ۱۳۸۳

موسوی‌بجنوردی، محمدکاظم، ۱۳۲۱ـ   ، ویراستار.
دائرة المعارف بزرگ اسلامی/ زیرنظر کاظم موسوی‌بجنوردی. ــ تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۶۷ـ .
ج. : مصور (بخشی رنگی)، نقشه، جدول، نمودار.
۸۰٬۰۰۰ ریال (ج. ۱).
فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیپا.
ص. ع. به انگلیسی: Kazem Musavi Bojnurdi: The Great Islamic Encyclopaedia...
کتابنامه.
ج. ۱۳ (چاپ اول: ۱۳۸۳).
ISBN 964-7025-25-4: ۱۰۰٬۰۰۰ ریال
۱. اسلام ــ دائرة المعارفها. ۲. دائرة المعارفها و واژه‌نامه‌ها. الف. مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی. ب. عنوان.
۲ د ۵م/۲/BP۵   ۲۹۷/۰۳
کتابخانهٔ ملی ایران   م۶۸ـ۸۸۲



نام کتاب: *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۱۳
ناشر: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی
چاپ اول: تهران، ۱۳۸۳ شمسی
حروف‌چینی: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی
لیتوگرافی، چاپ و صحافی:
سازمان چاپ و انتشارات وزارت
فرهنگ و ارشاد اسلامی
نقشه‌ها: گیتاشناسی
تعداد: ۱۰٬۰۰۰
بها: ۱۰٬۰۰۰ تومان
شابک ۴ـ۲۵ـ۷۰۲۵ـ۹۶۴
ISBN: 964-7025-25-4

آدرس: تهران، نیاوران، کاشانک، صندوق پستی: ۱۹۵۷۵/۱۹۷ تلفن: ۲۲۹۷۶۲۶ نمابر: ۲۲۹۷۶۶۳
پست الکترونیک: centre@cgie.org.ir
www.cgie.org.ir

سازمان علمی دائرة المعارف بزرگ اسلامی

الف. سرپرستی علمی و سرویراستاری:

آقای موسوی‌بجنوردی، کاظم

ب. شورای عالی علمی:

آقای آذرنوش، آذرتاش
خانم آریان، قمر
آقای ابراهیمی دینانی، غلامحسین
آقای افشار، ایرج
آقای انواری، محیی‌الدین
آقای بلوکباشی، علی
آقای پاکتچی، احمد
آقای پورجوادی، نصرالله
آقای تبرائیان، محمدحسن
آقای حجتی‌کرمانی، محمدجواد
آقای خاکی، محمد
آقای دادبه، اصغر
آقای رضا، عنایت‌الله
آقای رضایی باغ‌بیدی، حسن
آقای رفیع، مهدی
آقای سجادی، صادق
آقای سروش، عبدالکریم
آقای سعیدی، عباس
آقای سمسار، محمدحسن
آقای شایگان، داریوش
آقای صادقی، علی‌اشرف
آقای ثانی، کامران
آقای فولادوند، عزت‌الله
آقای کیوانی، مجدالدین
آقای گنجی، محمدحسن
آقای مجتبائی، فتح‌الله
آقای مجتهد شبستری، محمد
آقای مجیدی، عنایت‌الله
آقای محقق، مهدی
آقای محقق‌داماد، مصطفیٰ
آقای معصومی‌همدانی، حسین
آقای موسوی‌بجنوردی، کاظم
آقای موسوی‌بجنوردی، محمد
آقای مولوی، محمدعلی
آقای مهاجرانی، عطاءالله

ج. بخش گزینش عناوین

د. بخش پرونده‌های علمی

ه. بخشهای علمی:

۱. ادبیات عرب
۲. ادبیات
۳. کلام و فرق
۴. تاریخ
۵. جغرافیا
۶. علوم
۷. فقه، علوم قرآنی و حدیث
۸. فلسفه
۹. عرفان
۱۰. هنر و معماری
۱۱. حقوق
۱۲. مردم‌شناسی
۱۳. ادیان
۱۴. زبان‌شناسی

و. بخش بررسی

ز. بخش ویرایش و چاپ

ح. کتابخانه

ط. بخش منابع خارجی

ی. بخش ترجمهٔ دائرة المعارف به زبان عربی

یا. بخش دانشنامهٔ ایران

یب. بخش انفورماتیک مرکز

یج. بخش دانشنامهٔ فقه اسلامی

ید. بخش ترجمهٔ دائرة المعارف به زبان انگلیسی

محققان، مؤلفان، ویراستاران و همکاران

آقای آذرنگ، عبدالحسین	مدیر بخش مفاهیم جدید و عناوین ویژهٔ دانشنامهٔ ایران، مؤلف و ویراستار
آقای آذرنوش، آذرتاش	عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش ادبیات عرب، مؤلف و ویراستار
آقای آذری شهرضایی، رضا	مؤلف
آقای آریا، غلامعلی	مؤلف
خانم آریان، قمر	عضو شورای عالی علمی و ویراستار
آقای آرین‌نیا، احمد	دستیار بخش جغرافیای دانشنامهٔ ایران
آقای آل‌داود، علی	مدیر بخش حقوق دانشنامهٔ ایران و مؤلف
خانم ابراهیمی، زهرا	دستیار بخش تاریخ و عضو بخش بررسی
خانم ابراهیمی، معصومه	دستیار بخش مردم‌شناسی، عضو بخش بررسی و مؤلف
آقای ابراهیمی‌دینانی، غلامحسین	مشاور عالی در بخش فلسفه، عضو شورای عالی علمی و ویراستار
آقای اجتهادی، مصطفیٰ	ویراستار
آقای احمدی، محسن	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
آقای احمدی، محمدحسین	عضو بخش علوم و مؤلف
خانم اخوان‌اقدم، ندا	دستیار بخشهای ایران‌شناسی و زبان‌شناسی و عضو بخش بررسی
آقای ارژنگ، علیرضا	مؤلف
خانم ارسنجانی، حمیرا	عضو بخش ادیان و عرفان
آقای استیفاء، غلامرضا	ویراستار و مؤلف
آقای اسعدی، هومان	عضو بخش هنر و معماری، مؤلف و ویراستار
خانم اسماعیل‌زاده، طاهره	مؤلف
آقای اشرف، محمدحسین	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
خانم اعظمیان، جمیله	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
خانم افتخار، فریبا	دستیار بخش هنر و معماری، عضو بخش بررسی و مؤلف
آقای افسری، حمیدرضا	دستیار و پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای افشار، ایرج	عضو شورای عالی علمی
خانم افشاریان، مرجان	مؤلف
آقای امان‌اللّهی بهاروند، سکندر	مؤلف
خانم امیدعلی، مریم	مؤلف
آقای امین، پرویز	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
خانم امینی، محدثه	دستیار بخش ادیان و عرفان
آقای انصاری، محمد	مدیر روابط فرهنگی
آقای انواری، عباس	مدیر بخش علوم دانشنامهٔ ایران و ویراستار
آقای انواری، محمدجواد	مدیر بخش فلسفه، مؤلف و ویراستار
آقای انواری، محیی‌الدین	عضو شورای عالی علمی
خانم ایروانی‌نیای طهرانی، منصوره	عضو بخش گزینش عناوین
آقای باقری، احمد	مؤلف و عضو وابستهٔ مرکز

آقای بلوکباشی، علی	عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش مردم‌شناسی، مؤلف و ویراستار
آقای بهرامی، عسکر	عضو بخش ایران‌شناسی و بخش بررسی و مؤلف
آقای بهرامیان، علی	معاون بخش تاریخ، مدیر بخش تاریخ دانشنامهٔ ایران، مؤلف و ویراستار
خانم بهمنش، تهمینه	مؤلف
مرحوم بینش، تقی	مؤلف
خانم پات، فریبا	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
آقای پارسی، فرامرز	مؤلف
آقای پازوکی، علی	مؤلف
آقای پاکتچی، احمد	عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش فقه، علوم‌قرآنی و حدیث، سرپرست بخش ترجمهٔ دائرة المعارف به زبان انگلیسی، سرپرست کتابخانهٔ دیجیتال، مؤلف و ویراستار
آقای پروینی، خلیل	مؤلف
آقای پزشک، منوچهر	مدیر بخش گزینش عناوین و مؤلف
خانم پژوهنده، لیلا	عضو بخش بررسی و بخش ادبیات و مؤلف
آقای پورجوادی، نصرالله	عضو شورای عالی علمی و مؤلف
آقای پورشجاع، علیرضا	مدیر بخش انفورماتیک مرکز
آقای تاره، مسعود	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای تبرائیان، محمدحسن	عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش و عضو هیئت علمی بخش ترجمهٔ دائرة المعارف به زبان عربی
آقای تولّایی، علی	مؤلف و عضو وابستهٔ مرکز
خانم تولیتی، سمانه	مؤلف
خانم تهامی، فاطمه سادات	ویراستار
خانم ثابت‌زاده، منصوره	مؤلف
خانم جعفری، شیوا	دستیار بخش جغرافیا، عضو بخش بررسی و مؤلف
آقای جلالی‌پندری، یدالله	مؤلف
آقای جلالی‌مقدم، مسعود	مدیر بخش ادیان دانشنامهٔ ایران و ویراستار
خانم جمالی، حمیده	دستیار بخش مفاهیم جدید و عناوین ویژهٔ دانشنامهٔ ایران
آقای جمالی‌مهر، مازیار	ویراستار
آقای جهانداری، کیکاووس	مدیر بخش منابع خارجی
آقای جامجیج، نهاد	مؤلف
آقای چودهری، حفیظ الرحمان	مؤلف
آقای حاج‌کریمی، سهیل	عضو بخش گزینش عناوین
آقای حاج‌منوچهری، فرامرز	عضو بخش فقه، علوم قرآنی و حدیث، مؤلف و ویراستار
خانم حاجی‌حسینی، سارا	دستیار بخش ترجمهٔ دائرة المعارف به زبان انگلیسی
آقای حاجی محمداویچ، فؤاد	مؤلف
آقای حبیبی‌مظاهری، مسعود	مؤلف
آقای حجتی‌کرمانی، محمدجواد	عضو شورای عالی علمی و ویراستار
آقای حسین‌زادهٔ شانه‌چی، حسن	مؤلف
خانم حسینی، زهرا	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای حسینی، محمود	عضو بخش انفورماتیک مرکز
آقای خاکی، محمد	عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش ویرایش و چاپ و ویراستار

خانم خاکی، نگین	مدیر بخش علوم پزشکی دانشنامهٔ ایران و ویراستار
آقای خالقی، محسن	مؤلف
آقای خداوردیان، شهرام	عضو بخش ترجمهٔ دائرة المعارف به زبان انگلیسی و مؤلف
مرحوم خسروشاهی، جلال	مؤلف
آقای خطیبی، ابوالفضل	مؤلف و عضو وابستهٔ مرکز
آقای خلیق‌تهرانی، صادق	عضو بخش انفورماتیک مرکز
آقای خورشا، صادق	عضو هیئت علمی بخش ترجمهٔ دائرة‌المعارف به زبان عربی
آقای خورشا، عقیل	عضو هیئت علمی بخش ترجمهٔ دائرة المعارف به زبان عربی
خانم خوش‌نیت، مرضیه	عضو بخش ویرایش و چاپ
آقای دادبه، اصغر	عضو شورای عالی علمی، مدیر بخشهای ادبیات دائرة المعارف بزرگ اسلامی و دانشنامهٔ ایران، مؤلف و ویراستار
آقای دفتری، فرهاد	مؤلف
خانم دودانگه، صغریٰ	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
آقای دیانت، علی‌اکبر	عضو بخش بررسی، مؤلف، ویراستار و نمایندهٔ مرکز در تبریز
خانم رحیمی‌بهمنی، لیلا	مؤلف
آقای رحیمیان، هرمز	مؤلف
آقای رضا، عنایت‌الله	مشاور عالی در بخش جغرافیا، عضو شورای عالی علمی، مؤلف و ویراستار
خانم رضایی، لیلا	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
آقای رضایی باغ‌بیدی، حسن	عضو شورای عالی علمی، مدیر بخشهای ایران‌شناسی و زبان‌شناسی، مؤلف و ویراستار
آقای رضوانی، احمد	مؤلف
آقای رفیع، مهدی	عضو شورای عالی علمی، عضو هیئت علمی بخش ترجمهٔ دائرة‌المعارف به زبان عربی و ویراستار
آقای رنجبر کرمانی، علی‌اکبر	عضو بخش تاریخ و ویراستار
آقای روان‌فرهادی، عبدالغفور	مؤلف
آقای روح‌بخشان، عبدالمحمد	مؤلف
آقای رئیس‌نیا، رحیم	مؤلف
خانم زارعی، زهرا	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای زرین‌کوب، روزبه	پژوهشگر بخش ایران‌شناسی و بخش تاریخ، مؤلف و ویراستار
آقای ساکت‌اف، حسین	دستیار بخش فلسفه
آقای سجادی، صادق	عضو و دبیر شورای عالی علمی، معاون فرهنگی و پژوهشی، مدیر بخش تاریخ، مؤلف و ویراستار
آقای سروش، عبدالکریم	عضو شورای عالی علمی
آقای سعیدی، عباس	عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش جغرافیای دانشنامهٔ ایران، مؤلف و ویراستار
آقای سلیمانی، محسن	مؤلف
آقای سمسار، محمدحسن	عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش هنر و معماری و ویراستار
آقای سمیعی، احمد	مؤلف
آقای سمیعی، مجید	مؤلف
آقای سنایی، اردشیر	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
خانم سنجابی، پریسا	دستیار بخش ادبیات

آقای سیدتقوی، علیرضا	عضو بخش تاریخ
خانم سیدحسین‌زاده، هدیٰ	مؤلف و عضو وابستهٔ مرکز
آقای سیدی، محمد	مؤلف
خانم شادفر، شیرین	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای شاریج، صباح‌الدین	مؤلف
آقای شایسته، رسول	ویراستار
آقای شایگان، داریوش	عضو شورای عالی علمی
آقای شایگان‌فر، حمیدرضا	مؤلف
آقای شریعت، کریم	عضو بخش بررسی و مؤلف
خانم شیرازی‌نژاد، آزاده	دستیار بخش کتابخانهٔ دیجیتال و مؤلف
آقای شیرالی، عادل	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
خانم صاحب، نوشین	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
آقای صادقی، علی‌اشرف	عضو شورای عالی علمی
خانم صادقی، مریم	عضو بخش بررسی، مؤلف، ویراستار و نسخه‌پرداز
آقای صادقی، مسعود	دستیار بخش فلسفهٔ دانشنامهٔ ایران
خانم صالح، احترام	دستیار بخش ویرایش و چاپ، ویراستار و نسخه‌پرداز
آقای صدقی، حامد	مؤلف
خانم صدیق، کیانوش	مؤلف
آقای طاهری، فرهاد	مؤلف
آقای عالم‌زاده، هادی	مؤلف
آقای عباسی، رضا	مؤلف و عضو وابستهٔ مرکز
آقای عسکری، ضیاءالدین	عضو هیئت علمی بخش ترجمهٔ دائرة المعارف به زبان عربی
خانم عظیمی‌پور، نسیم	مؤلف
آقای علوی، محمدعلی	مؤلف
آقای علوی، محمدکاظم	مؤلف
آقای علیزاده، ستار	عضو بخش انفورماتیک مرکز
خانم علیزاده، مهبانو	عضو بخش مفاهیم جدید و عناوین ویژهٔ دانشنامهٔ ایران و بخش بررسی و مؤلف
آقای عودی، ستار	مؤلف
آقای غفاری، مهدی	مؤلف و عضو وابستهٔ مرکز
آقای غلامی، یدالله	مدیر بخش هنر و معماری دانشنامهٔ ایران، مؤلف و ویراستار
آقای فاتحی‌نژاد، عنایت‌الله	ویراستار
آقای فانی، کامران	عضو شورای عالی علمی
آقای فرزانه، بابک	معاون بخش ادبیات عرب و مؤلف
آقای فرزانه، علی	دبیر اجرایی دانشنامهٔ ایران، ویراستار و نسخه‌پرداز
خانم فرزانه، میترا	دستیار بخش دانشنامهٔ ایران
خانم فرهاد، معصومه	مؤلف
آقای فولادوند، عزت‌الله	عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش فلسفهٔ دانشنامهٔ ایران و ویراستار
خانم قدسی‌زاد، پروین	مؤلف
آقای قرائی گرکانی، مرتضیٰ	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
خانم قندیل‌زاده، نرگس	مؤلف

خانم کاشیان، ایران‌ناز	مدیر و پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
آقای کاظمی‌یزدی، مرتضیٰ	ویراستار
آقای کرامتی، یونس	مدیر بخش علوم، مؤلف و ویراستار
آقای کرم‌همدانی، علی	مدیر بخش جغرافیا، مؤلف و ویراستار
خانم کریمی، فاطمه	معاون بخش هنر و معماری، مؤلف و ویراستار
آقای کریمی‌زنجانی اصل، محمد	مؤلف
آقای کلایس، ولفرام	مؤلف
آقای کیوانی، مجدالدین	عضو شورای عالی علمی و ویراستار
آقای کیوانی، مهدی	مؤلف
آقای گذشته، ناصر	مدیر بخش کلام و فرق، مؤلف و ویراستار
آقای گرابار، الگ	مؤلف
خانم گلمبک، لیزا	مؤلف
آقای گنجی، محمدحسن	عضو شورای عالی علمی و مؤلف
آقای گوینده، حمید	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
خانم لاجوردی، فاطمه	مدیر بخش ادیان و عرفان، مؤلف و ویراستار
آقای لاشیء، حسین	مؤلف و عضو وابستهٔ مرکز
آقای لاهوتی، بهزاد	مؤلف
آقای متقی، حمید	مدیر دفتر ریاست مرکز
آقای مجتبائی، فتح‌الله	مشاور عالی در بخش ادیان و عرفان، عضو شورای عالی علمی و ویراستار
آقای مجتهدشبستری، محمد	مشاور عالی در بخش کلام و فرق، عضو شورای عالی علمی و ویراستار
آقای مجیدی، عنایت‌الله	عضو شورای عالی علمی و رئیس کتابخانه و مرکز اسناد
خانم مجیدی، مریم	مؤلف و عضو وابستهٔ مرکز
خانم محقق، سیمین	عضو بخش بررسی و مؤلف
آقای محقق، مهدی	عضو شورای عالی علمی
آقای محقق‌داماد، مصطفیٰ	عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش حقوق و ویراستار
خانم محمدی، پروانه	مؤلف
آقای محمودی‌بختیاری، بهروز	عضو بخش ایران‌شناسی و بخش بررسی و مؤلف
آقای مختاری، محمدتقی	مؤلف
آقای مرادخانی، امیرحسین	مؤلف
آقای مرتضایی، محمد	مؤلف
خانم مزداپور، کتایون	مؤلف
خانم مساح، رضوان	دستیار بخش ادبیات عرب، عضو بخش بررسی و مؤلف
آقای مشایخی، عبدالکریم	مؤلف
آقای معصومی همدانی، حسین	عضو شورای عالی علمی
خانم ملاابراهیمی، عزت	مؤلف و عضو وابستهٔ مرکز
آقای منصوری، منصور	معاون اداری و مالی مرکز و پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای موسوی، جمال	مؤلف
آقای موسوی، علی	مؤلف
آقای موسوی، مصطفیٰ	مؤلف
آقای موسوی‌بجنوردی، حسن	مدیر داخلی مرکز
آقای موسوی‌بجنوردی، حسین	عضو بخش انفورماتیک مرکز

آقای موسوی‌بجنوردی، کاظم	عضو شورای عالی علمی، سرپرست علمی و سرویراستار
آقای موسوی‌بجنوردی، محمد	عضو شورای عالی علمی
آقای موسوی‌زاده، حسن	عضو بخش مفاهیم جدید و عناوین ویژهٔ دانشنامهٔ ایران
آقای موسیچ، الویر	مؤلف
آقای مولوی، محمدعلی	مشاور عالی در بخش علوم، عضو شورای عالی علمی، مؤلف و ویراستار
آقای مهاجرانی، عطاءالله	عضو شورای عالی علمی
خانم مهدوی، ملیحه	عضو بخش ادبیات و بخش بررسی و مؤلف
آقای مهرعلی‌زاده، قاسم	ویراستار
آقای مهروش، فرهنگ	دستیار بخش فقه، علوم قرآنی و حدیث، مؤلف و ویراستار
آقای میثمی، حسین	مؤلف
آقای میرانصاری، علی	معاون بخش ادبیات، عضو بخش بررسی، مؤلف و ویراستار
آقای میرسجادی، محمدکاظم	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
خانم میرفخرایی، مریم	مؤلف
آقای ناجی، محمدرضا	مؤلف
آقای ناصر، محمد	مؤلف
آقای ناظمیان، رضا	مؤلف و عضو وابستهٔ مرکز
آقای نجفی اسداللّهی، سعید	عضو هیئت علمی بخش ترجمهٔ دائرة المعارف به زبان عربی
آقای نظری‌منظم، هادی	مؤلف
آقای نوشاهی، عارف	مؤلف
آقای وثوقی، محمدباقر	مؤلف
خانم ولادوست، بیتا	دستیار بخش ادیان دانشنامهٔ ایران
آقای ولایتی، علی‌اکبر	مؤلف
آقای ولی، وهاب	مؤلف
آقای هادی، یوسف	عضو هیئت علمی بخش ترجمهٔ دائرة المعارف به زبان عربی و مؤلف
خانم هادیان رسنانی، الٰهه	مؤلف
آقای هاشم‌پور سبحانی، توفیق	مؤلف
خانم هاشمی، بشریٰ	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
خانم هاشمی، سارا	دستیار بخش علوم
آقای هالبیج، یاسمین	مؤلف
خانم همایونی‌افشار، مریم	دستیار بخش هنر و معماری دانشنامهٔ ایران و عضو بخش بررسی
خانم یغمایی، پیرایه	مؤلف
آقای یوسفی اشکوری، حسن	مؤلف

محققان و کارکنان کتابخانه و مرکز اسناد و بخشهای وابسته

آقای احمدی، محمدرضا	کتابدار مخزن
خانم استخری، مهرانگیز	مسئول بخش ورود اطلاعات رایانهٔ کتابخانه
خانم بقایی، طاهره	دستیار بخش فهرست‌نویسی کتابهای شرقی
آقای جهانداری، کیکاووس	مدیر بخش منابع خارجی
آقای جهانی، محمد	مسئول بخش تهیهٔ منابع

آقای حاج‌کریمی، حسین	مسئول گردش کتاب و سرمخزن‌دار
خانم حیدری، زهرا	دستیار بخش فهرست‌نویسی کتابهای شرقی
آقای خلیق‌تهرانی، باقر	دستیار نمایندهٔ کتابخانه در قم
خانم داودآبادی، اکرم	متصدی ورود اطلاعات رایانهٔ کتابخانه
خانم داودآبادی، فاطمه	دستیار بخش فهرست‌نویسی کتابهای خطی
آقای درویش، حسین	کارمند بخش صحافی
خانم راکی، پوران	مسئول بخش نشریات ادواری
خانم ربیع‌زاده، محبوبه	مسئول برگه‌آرایی
آقای رسول‌پور عربی، یوسف	کارمند بخش صحافی
آقای رفیعی، علی	مدیر بخش منابع عربی و نمایندهٔ کتابخانه در قم
آقای زرودی، محمدرضا	مسئول ثبت کتاب
آقای سلطانی‌نسب، عباس	متصدی تهیه و خدمات لوحهای فشرده
آقای سلیمانی، ابوذر	کتابدار مخزن
آقای سلیمانی، خلیل	کتابدار مخزن
آقای سلیمانی، محسن	کتابدار بخش نسخه‌های خطی
خانم سیفی، زهرا	مدیر دفتر کتابخانه
آقای شفیع‌خانی، مهدی	کارمند بخش صحافی
خانم طلوعی، کتایون	کتابدار بخش فهرست‌نویسی کتابهای لاتین
خانم عباس‌زاده، نیکتا	کتابدار بخش نسخه‌های خطی
خانم عماری، مدین	کتابدار بخش فهرست‌نویسی کتابهای لاتین
آقای غیاث‌آبادی، ناصر	متصدی زیراکس
آقای فاطمی، امیرحسین	همکار بخش کتابخانهٔ دیجیتال
آقای فاطمی، مسعود	متصدی حوزهٔ کتابهای نفیس
آقای قیدی، ابوالفضل	مسئول اطلاعات کتابخانه
آقای کوشکی، حجی احمد	تدارکات کتابخانه
آقای مافی، عباس	معاون فنی کتابخانه و مسئول و کارشناس بخش فهرست‌نویسی کتابهای شرقی
آقای مجیدی، عنایت‌الله	عضو شورای عالی علمی و رئیس کتابخانه و مرکز اسناد
خانم مجیدی، فرشته	فهرست‌نویس کتابهای روسی
آقای محمدی، عیسیٰ	متصدی زیراکس
خانم محمدی، فاطمه	دستیار بخش فهرست‌نویسی کتابهای شرقی
آقای مدیری، علی‌اکبر	کارمند بخش صحافی
آقای منزوی، احمد	مسئول و کارشناس ارشد بخش فهرست‌نویسی کتابهای خطی
آقای میرآفتاب، محمودرضا	مسئول بخش صحافی
خانم هارطونیان، پارکوهی	مسئول و کارشناس بخش فهرست‌نویسی کتابهای لاتین
خانم هدایتی، فائزه	متصدی ورود اطلاعات رایانهٔ کتابخانه
آقای هدایتی پارسا، امید	متصدی بخش مراجعات

کارکنان اداری و مالی و بخش حروف‌چینی

آقای احمدپور، غلامحسین	مسئول اطلاعات
آقای امین، زین‌العابدین	رئیس حسابداری
خانم بادافراس، بهاره	مسئول دبیرخانه، کارگزینی و بخش حروف‌چینی
آقای بهزادپور، امیر	مسئول انبار
آقای پرویزی، مجید	مسئول دفتر فنی ساختمان مرکز
خانم حسینی، زهراسادات	عضو دبیرخانه و بخش حروف‌چینی
آقای رضاپور، محمود	کارمند حسابداری
آقای رضوی‌شیرازی، حمیدرضا	رئیس بخش فروش
خانم رمضانپور، زهره	عضو دبیرخانه و بخش حروف‌چینی
آقای زرودی، عبدالرضا	متصدی فروش و ناظر چاپ
آقای سروش‌پور، مهدی	کارمند حسابداری
آقای شکری، علی	مسئول تلفنخانه
آقای شکری، وهاب	مسئول تلفنخانه
خانم طرازفرد (مشاط)، سوسن	دستیار بخش ترجمهٔ دائرة‌المعارف به زبان عربی و عضو بخش حروف‌چینی
آقای عتیق‌پور، محمد	مصحح نمونه‌های چاپی فارسی
آقای عسکریان، محمدصادق	مدیر امور مالی
آقای گارسی‌فروش، علی	عضو دبیرخانه
خانم مرندی‌قصر، ترانه	مصحح نمونه‌های چاپی فارسی و عربی
آقای مهری، رضا	کارپرداز مرکز

قدردانی و سپاسگزاری

۱. از آنجا که فراهم شدن بخش عمدهٔ مآخذ و منابع *دائرة المعارف بزرگ اسلامی* مرهون فرهنگ دوستی و عنایات خاص مدیران کتابخانه‌ها، مسئولان سازمانهای علمی ـ فرهنگی و صاحبان دانشمند و دانش‌پرور مجموعه‌های اختصاصی داخلی و خارجی بوده، شایسته است برای قدردانی و سپاسگزاری از آنان که پیوسته با گشاده‌رویی، محققان این مرکز را در تکمیل منابع یاری داده‌اند، نام برخی از این کتابخانه‌ها و مجموعه‌های اختصاصی در اینجا ذکر شود:

الف ـ کتابخانه‌های عمومی:

کتابخانهٔ آستان قدس رضوی
کتابخانهٔ آیت‌الله العظمیٰ مرعشی
کتابخانهٔ استاد مجتبیٰ مینوی
کتابخانهٔ انجمن حکمت و فلسفه
کتابخانهٔ انجمن فرهنگی ایران و فرانسه
کتابخانهٔ بنیاد دائرةالمعارف اسلامی
کتابخانهٔ دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه تهران
کتابخانهٔ دانشکدهٔ الٰهیات و معارف اسلامی
کتابخانهٔ دانشکدهٔ حقوق
کتابخانهٔ دانشگاه امام صادق (ع)
کتابخانهٔ دانشگاه شهید بهشتی
کتابخانهٔ دانشگاه علامه طباطبایی
کتابخانهٔ دائرةالمعارف اسلام (ترکیه)
کتابخانهٔ دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی
کتابخانهٔ سازمان میراث فرهنگی و مؤسسات تابعه
کتابخانهٔ سلیمانیه (ترکیه)
کتابخانهٔ فرهنگستان زبان و ادب فارسی
کتابخانهٔ کاخ ـ موزهٔ گلستان
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
کتابخانهٔ مرکز تحقیقات استراتژیک (تهران، قم)
کتابخانهٔ مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان
کتابخانهٔ مرکز مطالعات و تحقیقات فرهنگی
کتابخانهٔ مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران
کتابخانهٔ ملی ایران
کتابخانهٔ موزهٔ توپکاپی سرایی (ترکیه)
کتابخانهٔ موزهٔ رضا عباسی
کتابخانهٔ موزهٔ ملی ایران
کتابخانهٔ مؤسسهٔ باستان‌شناسی دانشگاه تهران
کتابخانهٔ مؤسسهٔ مطالعات خاور میانه
کتابخانهٔ مؤسسهٔ معارف اسلامی (قم)
کتابخانه و آرشیو مطالعات استراتژیک خاورمیانه (وابسته به وزارت امور خارجه)

ب ـ کتابخانه‌های اختصاصی:

کتابخانهٔ استاد یحییٰ مهدوی
کتابخانهٔ حجت‌الاسلام والمسلمین آقای سیدعبدالعزیز طباطبایی
کتابخانهٔ حجت الاسلام و المسلمین آقای شیخ محمد رضا جعفری

۲. بدین وسیله از همهٔ همکاران که هر یک به طور مستقیم یا غیرمستقیم در آماده ساختن این کتاب به نحوی سهیم بوده‌اند، و نیز کارکنان سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی قدردانی و سپاسگزاری می‌شود.

بوشنه سرای، نک: سارایو.

بوسنیایی، زَبان، عضوی از شاخهٔ جنوبی خانوادهٔ بزرگ زبانهای اسلاوی. دیگر اعضای مهم این خانوادهٔ زبانی عبارت‌اند از اوکرائینی، بلاروسی، روسی، روسینلسکی (از شاخهٔ شرقی)، اسلُواکی، چکی، کاسوبسکی، لوژیچکی، لهستانی (از شاخهٔ غربی) و اسلُونیایی، بلغاری، صربی، کرواتی، مقدونیه‌ای، مونتنگرویی (از شاخهٔ جنوبی). کیریلو در ۸۶۳م با توجه به خط یونانی، اولین خط اسلاوی را به نام گلاگولیتسا[1] ابداع کرد و چندی پس از آن، خط چیریلیتسا[2] (سیریلی) توسط شاگردانش به وجود آمد. این خط ۳ گونه دارد: گونهٔ قدیم که در شرق و منطقهٔ یونانی ـ بیزانسی به کار می‌رفت و با توجه به شکل حروف، گلاگولیتسای گرد نامیده می‌شود؛ گونهٔ رایج در غرب که گلاگولیتسای راست گوشه نامیده می‌شود؛ و گلاگولیتسای نیمه‌گرد که گونهٔ تحول یافتهٔ دو گونهٔ پیشین است و در قرون وسطیٰ به کار گرفته می‌شد. این خط را گلاگولیتسای بوسنیایی نیز می‌نامند. قدیم‌ترین اثر به خط گلاگولیتسا در بوسنی و هرزگوین، «انجیل ماریانی[3]» است که به سدهٔ ۴ق/۱۰م تعلق دارد.

گویشهای زبان بوسنیایی: زبان بوسنیایی شامل ۵ گویش است که عبارت‌اند از بوسنیایی شرقی، بوسنیایی غربی، هرزگوینی (هومی) شرقی، هرزگوینی (هومی) غربی و سنجکی که در میان بوسنیاکهای سنجکی متداول است (نک: یاهیچ، 40-12).

پیشینهٔ نام بوسنیایی در اسناد مکتوب: بیش از ۱۰۰ تن از مسلمانان بوسنیایی که آثار ادبی خود را به زبانهای ترکی، عربی و فارسی نوشته‌اند، لقب بوسنوی، بوسنالی، بوسنیاک و بوساناتس را به اسم خود اضافه کرده‌اند. شعرا و نویسندگان مسلمان بوسنی زبان بوسنیایی را در تألیف آثار ادبی آلخامیادو که به زبان بوسنیایی و خط عربی ـ فارسی نوشته شده است، به کار برده‌اند. کنستانتین فیلسوف (اواخر سدهٔ ۱۴ و اوایل سدهٔ ۱۵م) در نوشتهٔ خود «دربارهٔ سواد»، علاوه بر زبانهای بلغاری، صربی، اسلونیایی، چکی و کرواتی، از زبان بوسنیایی نیز نام برده است (حاجی‌یاهیچ، 16-15). اسقف نین در ۱۵۸۱م به فرا آرسنیک به زبان بوسنیایی نامه می‌نوشت (همو، 28).

در «گنج واژهٔ چند زبانه»، اثر یرونیم ماگیسر[4] (فرانکفورت، اوایل سدهٔ ۱۷م) علاوه بر دیگر زبانهای بالکان، از زبان بوسنیایی نیز نام برده شده است (ریزویچ، 48-47). به علاوه، آنتون کانیژلیچ، فرانیو ماریا اپندینی و ایوان یوپوویچ قبل از توافق وین (۱۸۵۰م) ضمن تلاش برای اتخاذ زبان واحد ادبی برای اسلاوهای جنوبی، می‌کوشیدند تا زبان بوسنیایی اساس و مبنای این زبان ادبی قرار گیرد (حاجی‌یاهیچ، 31). نیز اعیان صربِ هرزگوین از حاکم آن منطقه، علی پاشا رضوان بگُویچ، خواستند که کسی را اسقف آن منطقه کند که زبان بوسنیایی را بداند (عیسی‌کویچ، 23). همچنین فرانیواتسهای بوسنیایی (پیروان فرقه‌ای کاتولیک در بوسنی) در ۱۸۹۴م اعلام کردند که از زبان بوسنیایی استفاده می‌کنند، نه صربی (حاجی‌یاهیچ، 25).

نخستین «دستور زبان بوسنیایی» برای استفاده در مدارس متوسطه در ۱۸۸۰م منتشر شد، و از آنجا که در تاریخ ۱۹۰۷/۱۰/۴م، دولت بوسنی و هرزگوین کاربرد نام زبان بوسنیایی را ترک کرد و تصمیم گرفت که از آن تاریخ به بعد زبان کشور صربی ـ کرواتی نامیده شود (یوزباشیچ، 10-9)، نام این دستور زبان نیز از ۱۹۰۸م به «دستور زبان صربی ـ کرواتی» تغییر یافت (استانچیچ، 32-31). پس از مدتی، در این تصمیم تجدید نظر شد و به مسلمانان حق داده شد تا در مراکز و مؤسسات خود از نام زبان بوسنیایی استفاده کنند (هالیلُویچ، 28).

با اعلام استقلال بوسنی و هرزگوین در ۱۳۷۰ش/۱۹۹۱م نام زبان بوسنیایی دوباره احیا شد. پس از آن، بنا به تصمیم نمایندهٔ عالی سازمان ملل، ولفگانگ پتریچ[5] که در چارچوب اصلاح قانون اساسی بوسنی و هرزگوین در ۲۰۰۲م گرفته شد، مسلمانان بوسنی (بوسنیاکها)، صربها و کرواتها به عنوان اعضای اصلی تشکیل دهندهٔ جامعهٔ بوسنی و هرزگوین شناخته، و دارای حق استفاده از زبان خود شدند. بنابراین، صربها حق دارند زبان صربی، کرواتها زبان کرواتی، و بوسنیاکها زبان بوسنیایی را زبان رسمی خود بدانند. در دورهٔ حکومت عثمانی در بوسنی و هرزگوین و حضور زبانهای ترکی، عربی و فارسی در این مناطق، شمار زیادی از لغات این ۳ زبان وارد زبان بوسنیایی شد و تأثیر بسزایی بر نامهای شخصی، جغرافیایی و اسمهای خانوادگی گذاشت؛ اگر چه این لغات در زبان معاصر بوسنیایی کمتر استعمال می‌شوند، هنوز در نوشته‌های ادبی حضور دارند. در حال حاضر خط رسمی بوسنی و هرزگوین خط لاتینی و خط سیریلی است. در قرون وسطیٰ علاوه بر خطوط گلاگولیتسا و چیریلیتسا از خطوط و زبانهای یونانی و لاتینی نیز استفاده می‌شد. کهن‌ترین متن مکتوب به خط سیریلی منشور بان کولین، حاکم بوسنی است که در ۱۱۸۹م خطاب به مردم دوبروونیک صادر شده است.

مآخذ:

Hadžijahić, M., *Od tradicije do identiteta*, Sarajevo, 1974; Halilović, S., *Bosanski jezik*, Sarajevo, 1991; Isaković, A., *Bošnjak ili Musliman, Bosna i bošnjastvo*, Sarajevo, 1990; Jahić, Dž. et al., *Gramatika bosanskoga jezika*, Zenica, 2000; Juzbašić, Dž., *Jezičko pitanje u austrougarskoj politici u Bosni i Hercegovini pred prvi svjetski rat*, Sarajevo, 1973; Rizvić, M., *Bosna i njen jezik u izvanbosanskim znanstvenim djelima i književnohistorijskim izvorima, Bosna i bošnjastvo*, Sarajevo, 1990; Stančić, Lj., *Lingvistička terminologija u Bosni i Hercegovini u vrijeme austrougarske uprave*, Sarajevo, 1986.

الویر موسیچ

بوسْنی وَ هِرزِگُوین، کشوری در شمال غربی شبه جزیرهٔ بالکان.

1. glagoljica 2. ćirilica 3. *Marijansko Evandjelje*. 4. Jeronim Magiser, *Thesaurus Polyglotus*. 5. W. Petrich

I. جغرافیا

این کشور به وسعت ۵۱٬۱۲۹ کمـ۲ و جمعیتی حدود ۴٬۳۶۰٬۰۰۰ تن (در ۱۳۸۳ش/۲۰۰۴م) بین ۴۲° و ۳۵′ تا ۴۵° و ۱۵′ عرض شمالی و ۱۵° و ۴۵′ تا ۱۹° و ۴۰′ طول شرقی در جنوب اروپا واقع است («فرهنگ جهانی[1]»، بوسنی...؛ *اطلس ...*). بوسنی و هرزگوین از جانب شمال، غرب و جنوب غربی به کشور کرواسی و از شرق و جنوب شرقی به صربستان و مونتنگرو محدود است و فقط به وسیلهٔ باریکه‌ای به عرض ۲۰ کمـ به دریای آدریاتیک راه دارد (جعفری، ۱۷۵). بوسنی و هرزگوین از دو واحد جغرافیایی متفاوت بوسنی در شمال ــ که نام خود را از رودخانه‌ای به همین نام گرفته است ــ و هرزگوین در جنوب تشکیل شده است (همو، ۱۷۵، ۱۷۷).

سابقهٔ نام هرزگوین به اواسط سدهٔ ۹ق/۱۵م باز می‌گردد. در ۱۴۴۸م یکی از بزرگان بوسنی به نام استفان ووکچیچ کوزکا، از ضعف دوک‌نشین بوسنی که در آن زمان رو به زوال بود، استفاده کرد و مستقلاً به ادارهٔ امور آن پرداخت و فردریک سوم، امپراتور آلمان به او عنوان هرتسک (دوک) سنت ساوا بخشید. بعدها این ناحیه هرتسه‌گوینا به معنی سرزمین هرتسک نام گرفت (EI²، فاین، ۲۳؛ اوزون‌چارشیلی، I/221).

این کشور از نظر سیاسی به دو بخش مجزای فدراسیون بوسنی و هرزگوین با وسعت ۲۶٬۰۷۶ کمـ ۲ و جمعیتی حدود ۲٬۸۰۰٬۰۰۰ تن، و جمهوری خودمختار صربسکا با مساحتی برابر ۲۵٬۰۵۳ کمـ۲ و جمعیتی حدود ۱٬۵۵۹٬۰۰۰ تن (در ۱۳۸۳ش/۲۰۰۴م) تقسیم می‌شود («فرهنگ جهانی»، بوسنی). فدراسیون بوسنی و هرزگوین نواحی مرکزی و غربی کشور را در برمی‌گیرد و جمهوری صربسکا مشتمل بر حاشیهٔ شمالی و شرقی آن در امتداد مرزهای شمالی بوسنی و هرزگوین با کرواسی و مرزهای شرقی این کشور با صربستان و مونتنگرو است (همانجا).

بوسنی و هرزگوین سرزمینی کوهستانی است و کوهها ۹۰٪ اراضی آن را فرا گرفته‌اند. مهم‌ترین رشته کوههای آن «آلپهای دیناریک» در مرزهای غربی این کشور با کرواسی است که به موازات دریای آدریاتیک کشیده شده است. بلندترین قلهٔ این رشته کوهها پلوچنو با ارتفاع ۲٬۲۲۸ متر است (GSE, III/487؛ «بوسنی...[2]»، سرزمین؛ جعفری، ۱۷۷). بخشهای عمدهٔ منطقهٔ کوهستانی نواحی غرب کشور از فلاتهای حفره‌ای خشک و ناسازگاری که در زبان محلی به آن «کارست[3]» می‌گویند، تشکیل شده است. کارستها که حاصل عمل حلال آبهای زیرزمینی در بستر سنگهای آهکی است، از مناطق بسیار بایر و کم‌جمعیت اروپا به‌شمار می‌آیند (ویلر، ۲۱۶؛ «بوسنی»، همانجا).



بخشهای شمالی این کشور پوشیده از جنگلهای انبوه است و نواحی جنوبی آن را سرزمینی مسطح با خاکی حاصل‌خیز در برگرفته است که از نواحی مهم کشاورزی کشور به شمار می‌رود (همانجا). رودخانهٔ ساوا مهم‌ترین رودخانهٔ بوسنی و هرزگوین است که بخشهای بزرگی از مرزهای این کشور با کرواسی را تشکیل می‌دهد. رودهای درینا، بوسنا، وریاس و اونا که همگی از جنوب به شمال جریان دارند و در انتها به

1. *The World...* 2. «Bosnia...» 3. Karst

رودخانهٔ ساوا می‌ریزند، از مهم‌ترین رودخانه‌های نواحی شمالی بوسنی هستند. رودخانهٔ نِرِتوا دیگر رودخانهٔ مهم این کشور است که به دریای آدریاتیک می‌ریزد (همانجا؛ *اطلس راهنما*، نقشه). نواحی جنوبی بوسنی و هرزگوین دارای آب و هوای مدیترانه‌ای با تابستانهای گرم و آفتابی و زمستانهای ملایم و بارانی است. بخشهای شمالی این کشور دارای آب و هوایی قاره‌ای با تابستانهای گرم و زمستانهای سرد است و مناطق مرتفع‌تر دارای تابستانهای کوتاه و خنک و زمستانهای سخت و طولانی همراه با بارش برف سنگین است («بوسنی»، همانجا).

بنابر آخرین سرشماری در ۱۹۹۱م پیش از آغاز جنگهای داخلی یوگسلاوی، بوسنی و هرزگوین ۴٬۳۶۴٬۵۷۴ تن جمعیت داشته است که شامل ۴۵٪ بوسنیایی مسلمان، ۳۳٪ صرب، ۱۸٪ کروات و شمار اندکی نیز یهودی بوده است. در ۱۹۹۸م پس از پایان جنگ جمعیت بوسنی و هرزگوین به ۳٬۳۶۵٬۷۲۷ تن کاهش یافت. در طول جنگهای داخلی بین سالهای ۱۹۹۲-۱۹۹۵م ۷/۴٪ جمعیت مسلمانان و ۷/۱٪ جمعیت صربها در جنگ کشته و یا مفقودالاثر شدند و بسیاری از مردم به خارج از کشور گریختند. پس از پایان جنگهای داخلی در ۱۹۹۵م، جمعیت کشور از ۴۰٪ مسلمانان بوسنیایی، ۳۸٪ صرب و ۲۲٪ کروات تشکیل شده است. تراکم جمعیت در ۱۹۹۸م، ۶۶ تن در هر کمـ۲ بوده است. ۴۲٪ از جمعیت کشور شهرنشین هستند و بقیه در مناطق روستایی زندگی می‌کنند. پرجمعیت‌ترین شهرهای کشور بنابر آمار ۱۳۸۳ش/۲۰۰۴م عبارت‌اند از سارایوو پایتخت و مهم‌ترین مرکز فرهنگی و تجاری با جمعیت ۶۰۲٬۵۰۰ تن، بانیالوکا ۱۹۶٬۵۰۰ تن، زنیتسا ۱۳۹٬۸۰۰ تن، توزلا ۱۲۳٬۵۰۰ تن، موستار ۹۴٬۱۰۰ تن و بیهاچ ۶۴٬۶۰۰ تن (یوسفیان، ۲۲؛ «بوسنی»، مردمان...؛ نیز نک: «فرهنگ جهانی»، بوسنی).

مآخذ: *اطلس راهنمای کشورهای جهان* (دفتر چهارم - کشورهای اروپا)، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۷۹ش؛ جعفری، عباس، *گیتاشناسی نوین کشورها*، تهران، ۱۳۸۲ش؛ فاین، ج.و.ا.، «ریشه‌های تاریخی جامعهٔ بوسنی مدرن در دورهٔ عثمانی»، *مسلمانان بوسنی - هرزگوین*، به کوشش مارک پنسون، ترجمهٔ مهوش غلامی، تهران، ۱۳۷۴ش؛ ویلر، جسی و دیگران، *جغرافیای عمومی جهان، مناطق مهم جغرافیایی*، ترجمهٔ ابوطالب صارمی، تهران، ۱۳۴۰ش؛ یوسفیان، جواد، *نگاهی به تاریخ و فرهنگ بوسنی و هرزگوین*، به کوشش عبدالله نقیبی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ نیز:
«Bosnia and Herzegovina», *Encarta Reference Library*, 2003; EI[2]; GSE; Uzunçarşılı, İ. H., *Osmanlı tarihi*, Ankara, 1972; *The World Gazetteer*, www.world-gazetteer.com/home.htm.

علی کرم‌همدانی

II. تاریخ

پیشینهٔ تاریخی: آثار مکشوف در کاوشهای باستان‌شناسی در زنیکا، در ۸۰ کیلومتری سارایوو قدمت تاریخی این سرزمین را به عهد باستان می‌رساند که با تمدنهای مدیترانه‌ای پیوند داشته است. نخستین ساکنان این سرزمین ایلیریان بودند. آنها مجموعه‌ای از قبایل هند و اروپایی بودند که در بخشهای بزرگی از یوگسلاوی و آلبانی سکنا داشتند. ایلیریان در سدهٔ ۲ تا ۱ ق‌م دولتی به نام اپیرو به مرکزیت ریسانو بنیان نهادند. یافته‌های باستان‌شناسی بیانگر آن است که قبایل ایلیری گله‌دارانی بزرگ بودند. دالماتیها از قبایل ایلیری در نواحی غربی بوسنی ساکن بودند و اسکروتیسها که اختلاطی از ایلیریها و سلتها بودند، در نواحی شمال شرقی، و دزیتیاتیها از قبایل جنگجوی ایلیری در نواحی مرکزی بوسنی سکنا داشتند. قبایل جنگجوی دزیتیاتیها که همواره با نیروهای امپراتوری روم درگیر بودند، در ۹م از رومیها شکست خوردند و پس از آن سرزمینهای قبایل ایلیری تحت سیطرهٔ امپراتوری روم قرار گرفت و بوسنی همراه با دالماسی به یک استان رومی تبدیل شد. از سدهٔ ۲م به بعد سرزمینهای ایلیری یکی از پایگاههای نظامی مهم امپراتوری روم شد (ملکم، 4-2؛ EI[1], II/754-755). در ۱۹۳م سپتیموس سِوِروس نیروهای ایلیریایی را جای‌گزین دیگر نیروهای امپراتوری کرد (ملکم، 3).

تا اواسط سدهٔ ۶م بوسنی یکی از استانهای بیزانس باقی ماند («دائرة المعارف...[1]»، VII/554). در زمان حضور رومیها در این منطقه فرهنگ رومی و مسیحیت بیزانسی با تمدن ایلیریها در آمیخت (ملکم، نیز EI[1]، همانجاها). در اواخر سدهٔ ۶ و اوایل سدهٔ ۷م اسلاوها که از یک کنفدراسیون اسلاو - اسلونی مشتق شده بودند، به صورت واحدهای قبیله‌ای کوچک در بوسنی ظاهر شدند و آنجا را به سرزمینی اسلاوی بدل ساختند (ملکم، 7-6؛ فاین، ۱۹).

چند سال بعد، دو طایفهٔ اسلاوِ کروات و صرب به این منطقه نفوذ کردند. امپراتور روم شرقی برای بیرون راندن آوارها از منطقه، از کرواتها یاری خواست. دربارهٔ ریشهٔ این تازه واردان دو نظریه ارائه شده است: نخست آنکه صربها و کرواتها اسلاوهایی با طبقهٔ حاکم ایرانیِ سرمت یا آلان بودند، و دیگر آنکه اینان قبایلی در اصل ایرانی بودند که جذب فرهنگ اسلاوی شده بودند (همانجاها). در ابتدا صربها و کرواتها دولتهای منفردی را تشکیل ندادند و رهبران این قبایل بر واحدهای کوچک‌تری که ژوپا نامیده می‌شد، فرمان می‌راندند. کنستانتین پُرفوروگِنیتوس، امپراتور روم شرقی در سدهٔ ۴ق/۱۰م در نوشته‌های خود به ۱۱ ژوپای کروات اشاره می‌کند که ۴ ژوپا از آنها در شمال و غرب بوسنی قرار داشتند (نک: فاین، ۱۹-۲۰).

در سدهٔ ۱۰م دولت صربی بی‌دوام «کاسلاو» که در شرق «نوی پازار» تأسیس شده بود، بر بوسنی مستولی شد (همو، ۲۰؛ «دائرة المعارف»، VII/555). پس از مرگ کاسلاو، بوسنی مدت کوتاهی تحت سیطرهٔ دولت کرواتِ کرسیمیر دوم قرار گرفت. سپس در ۳۸۷ق/۹۹۷م بلغارها بخشهایی از بوسنی را به تصرف خود درآوردند، اما در ۴۰۹ق/۱۰۱۸م با شکست بلغارها از نیروهای بیزانسی و ضمیمه شدن بلغارستان به امپراتوریِ بیزانس، بوسنی نیز تحت حاکمیت امپراتوری بیزانس قرار گرفت. این وضع تا اواخر سدهٔ ۱۱م ادامه داشت، تا آنکه بخشی از بوسنی به کرواسی ملحق شد و بخشی دیگر به «دوکلیا» - که منطبق با بخشهای بزرگی از مونتنگروی امروزی بود - پیوست (فاین،

---

1. *Enciclopedia*...

همانجا؛ ملکم، 11-10).

میان سالهای ۵۳۱-۶۴۹ق/۱۱۳۷-۱۲۵۱م بوسنی به ۴ بخش موسوم به «بان» تقسیم شد که بر هر یک از این بخشها یک «بان» حکومت داشت. مشهورترین این بانها «بان کولین» (حک ۵۷۶-۶۰۰ق/۱۱۸۰-۱۲۰۴م) بود (EI[1], II/755; GSE, III/488؛ «دائرة المعارف»، همانجا). در ۱۱۳۷م مجارستان بخشهای بزرگی از بوسنی را به تصرف خود درآورد، اما در ۱۱۶۷م آن را به دولت بیزانس واگذار کرد (فاین، همانجا). کمی پس از این تاریخ در ۱۱۸۰م مجارستان بار دیگر مدعی مالکیت بوسنی شد و بنابر پیمانی میان مجارستان و بیزانس، بار دیگر حاکمیت خود را بر بوسنی تثبیت کرد؛ اما این حاکمیت فقط اسمی بود، زیرا در همان سال، بان‌کولین، حاکم بوسنی اعلام استقلال کرد (همانجا).

پس از درگذشت بان کولین مجارها که از استقلال بوسنی ناراضی بودند، به بهانهٔ بدعت در کلیسای بوسنی، پاپ را متقاعد ساختند تا برضد بوسنی اعلام جهاد کند. مجارها به بوسنی حمله کردند و از ۶۳۲ تا ۶۳۸ق/۱۲۳۵ تا ۱۲۴۱م این سرزمین را در تصرف خود داشتند؛ اما هجوم مغولها به مجارستان سبب شد تا مجارستان از بوسنی عقب‌نشینی کند (ملکم، 16-15).

در ۷۲۶ق/۱۳۲۶م بان استفان کوترومانیچ (حک ۱۳۲۲-۱۳۵۳م) هیوم (هرزگوین آینده) را تصرف کرد (فاین، ۲۳). در زمان جانشین وی استفان توردکوی اول، قلمرو پادشاهی بوسنی به بزرگ‌ترین وسعت خود رسید و از دریای آدریاتیک تا صربستان گسترش یافت (اوزون‌چارشیلی، I/220-222؛ کین راس، ۱۳۷؛ شاو، ۴۹/۱؛ GSE، همانجا).

مآخذ: شاو، اِ.ج. و اِ.ک. شاو، *تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیهٔ جدید*، ترجمهٔ محمود رمضان‌زاده، مشهد، ۱۳۷۰ش؛ فاین، ج. و. ا.، «ریشه‌های تاریخی جامعهٔ بوسنی مدرن در دورهٔ عثمانی و قرون وسطی»، *مسلمانان بوسنی – هرزگوین*، به کوشش مارک پنسون، ترجمهٔ مهوش غلامی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ کین‌راس، پ.ب.، *قرون عثمانی* (ظهور و سقوط امپراتوری عثمانی)، ترجمهٔ پروانه ستاری، تهران، ۱۳۷۳ش؛ نیز:
EI[1]; *Enciclopedia Italiana*, Rome; GSE; Malcolm, N., *Bosnia: A Short History*, London, 1994; Uzunçarşılı, İ.H., *Osmanlı tarihi*, Ankara, 1972.

مهدی کیرانی

دورهٔ اسلامی و پس از آن:

نخستین تماسها با مسلمانها: فتوحات اسلامی، اسپانیا و جزایر سیسیل و کرت و جنوب ایتالیا از سدهٔ ۲ق/۸م، موجب ایجاد ارتباط تجارتی مسلمانان با سواحل دریای آدریاتیک شد. گزارشهایی در منابع اسلامی و بیزانسی در دست است که نشان می‌دهد حوزهٔ فعالیت برخی از دریانوردان و بازرگانان مسلمان تا مرکز مجارستان امتداد داشت. از آنجا که در آن روزگار فرمانروایان بوسنی تابع شاهان مجار بودند، دور نیست که مسلمانان تا بوسنی نیز پیش رفته باشند. اما گسترش اسلام در این منطقه در پی ورود سپاه عثمانی به اروپای شرقی و جنگ با صربها در ۷۹۱ق/۱۳۸۹م آغاز شد. مدتی بعد به روزگار سلطان محمد فاتح، عثمانیان بر لشکر متحد بوسنی و مجارستان چیره شدند و در ۸۶۷ق/۱۴۶۳م سرانجام، بوسنی را تصرف کردند. اما اروپا از این پیشروی هراسناک شد و با کوششهای پاپ اتحادیه‌ای برای مقابله با عثمانیان ایجاد گردید. جنگی بزرگ در همان سال عثمانیان را از یایسه، مرکز بوسنی بیرون راند، ولی عثمانیان از پای ننشستند و در ۸۸۷ق/۱۴۸۲م با عقب راندن مجارها و ونیزیها، بوسنی را به طور قطعی تسخیر کردند و اسلامی شدن منطقه روندی شتابنده به خود گرفت.

برخی از محققان صرب و کروات معتقدند که ترکان عثمانی به ضرب شمشیر و با بهره‌گیری از عوامل اجتماعی و اقتصادی، مردم بوسنی و هرزگوین را به پذیرش اسلام واداشتند. نظریهٔ دیگری بر آن است که مردم منطقه برای رهایی از ستمگریهای حکام و رهبران دینی، از عثمانیان استقبال کردند و داوطلبانه به اسلام گرویدند. نظریهٔ دیگر که امروزه مورد قبول محققان بومی و غربی است، نفوذ و گسترش اسلام در بوسنی و هرزگوین را فرایندی تدریجی و متناسب با شرایط سیاسی و اجتماعی و اقتصادی منطقه می‌داند. اگر چه در برخی از سرزمینهای اروپای شرقی نشانه‌هایی از تغییر اجباری دین مردم وجود دارد، ولی سیاست عثمانیان در این باره به طور کلی تساهل آمیز بود و همین امر موجب گسترش اسلام در منطقهٔ بالکان، به ویژه میان روستاییان شد. مطابق بایگانیهای عثمانی در سنجاق بوسنی تا میانه‌های سدهٔ ۱۶م شمار مسیحیان بوسنیایی بیش از مسلمانان بود، ولی از اواخر همین قرن جمعیت مسلمانان رو به رشد نهاد و تا سدهٔ ۱۷م تنها ربع جمعیت این سرزمین را مسیحیان تشکیل می‌دادند.

دورهٔ عثمانیان: پس از مرگ توردکو، شاه بوسنی در ۷۹۳ق/۱۳۹۱م، این کشور را هرج و مرج فرا گرفت و سیگیسموند، شاه مجارستان برای تسخیر بوسنی به حملهٔ گسترده‌ای در ۸۱۱ق/۱۴۰۸م دست زد. غارت و کشتار وسیع بوسنیاییها سبب شد که برخی از حاکمان محلی برای مقابله با مجارها به عثمانیان متوسل شوند. در تابستان ۸۱۷ق/۱۴۱۴م عثمانیان وارد منطقه شدند و در ژوئیهٔ ۱۴۱۵ مجارها را به کمک بوسنیاییها به سختی در هم شکستند. پس از این، نفوذ عثمانی در بوسنی و هرزگوین آغاز شد و حاکمان محلی رقیب نیز گاه برضد یکدیگر از عثمانیان یاری می‌جستند. توردکوی دوم در ۸۳۱ق/۱۴۲۸م مجبور شد که به دولت عثمانی خراج سالانه بپردازد و در ۸۶۷ق/۱۴۶۳م با قتل تُماشویچ، آخرین شاه بوسنی سلسلهٔ فرمانروایان این سرزمین منقرض شد و عثمانیان بر امور مسلط گشتند.

اولین پایگاه رسمی عثمانیان در بوسنی، در ولایت هودیدید[1] تأسیس شد. عثمانیان آنجا را سرای اُواسی خواندند. سارایو در همین جا و مشتمل بر کاخ و قلعه‌ای بود که بعدها گسترش یافت و تختگاه بوسنی گردید.

اولین مسجد بوسنی در دههٔ سوم سدهٔ ۱۵م در شهر اوستیکولینا[2] بنا شد، همچنین ورود و گسترش طریقه‌های صوفیه در بوسنی و تأسیس مدارس مهم اسلامی، خاصه مدرسه‌ای که توسط خسرو بیک بنا شد،

---

1. Hodidyed 2. Ustikolina

خود موجب گروش بیشتر به اسلام گردید. در ۱۴۶۳م بوسنی تبدیل به سنجاق، و جزو ایالت روم ایلی شد که تا ۹۸۸ق/۱۵۸۰م همان‌گونه بود. در این سال، در پی اصلاحات اداری و تحولات در تقسیمات کشوری، بوسنی و هرزگوین تبدیل به ولایت شد.

یکی از اقدامات مهم عثمانیان برای توسعهٔ کشاورزی و کسب درآمد از راه اخذ مالیات، کوچاندن برخی اقوام و عشایر ترک، صرب و ولاسی[1] به بخشهای خالی از جمعیت بوسنی و اعطای زمین برای کشاورزی و دامپروری توسط آنان بود. از سوی دیگر، به سبب رواج نظام اقطاع‌داری در قلمرو عثمانی، بخشهایی از زمینهای بوسنی به اشراف و فرماندهان عثمانی و بوسنیایی واگذار شد. این تغییرات و نیز موقعیت طبیعی بوسنی، آن را عملاً به مهم ترین پایگاه عثمانیان در اروپای شرقی و جبههٔ مقدم پیشروی عثمانیان به سوی اروپا تبدیل کرد. حتیٰ پس از شکست عثمانیان در نبرد وین در ۱۱۱۱ق/ ۱۶۹۹م، بوسنی سپر اصلی امپراتوری عثمانی شد و همان ایام، آن را به سبب آنکه نخستین مانع دفاعی در برابر تهاجم اروپا، به ویژه دولت اتریش به قلمرو عثمانی به شمار می‌رفت، «سد اسلام» می‌خواندند.

نظام اجتماعی بوسنی نیز به پیروی از عثمانی مشتمل بر دو طبقهٔ اشراف و سپاهیان، و رعایا بود. امپراتوری عثمانی از آنان صرفاً اطاعت می‌خواست و دین اعضای این دو طبقه، چندان اهمیت نداشت. در حقیقت بسیاری از تیول‌داران امپراتوری، غیرمسلمان بودند، اگر چه مسلمان بودن آنان بیش از پیش راه ترقی را به رویشان می‌گشود. مسیحیان و مسلمانان کشاورز و پیشه‌ور مالیات می‌پرداختند و از مسیحیان جزیه نیز گرفته می‌شد. مهم‌ترین وجه تمایز مسلمانان از مسیحیان، گرفتن «دوشیرمه» از مسیحیان بود؛ یعنی بچه‌های رعایای مسیحی را می‌گرفتند و برای خدمت در دربار یا سپاه پرورش می‌دادند. در طول دو سده که رسم اخذ دوشیرمه وجود داشت، شمار قابل توجهی از اینان وارد نظام لشکری و کشوری عثمانی شدند. این نکته جالب توجه است که مسلمانان بوسنی و هرزگوین از سلطان محمد فاتح تقاضا کردند دوشیرمه از آنان بنا به تمایل خودشان گرفته شود و از این راه گروههای بزرگی از نوجوانان بوسنی و هرزگوین در دستگاههای نظامی و اداری پرورش یافتند و به کار پرداختند. برخی از اینان به مقامات عالی رسیدند؛ چنان که از ۹۵۱ تا ۱۰۲۱ق/۱۵۴۴ تا ۱۶۱۲م، ۹تن از وزیران اعظم امپراتوری بوسنیایی بودند و این غیر از وزرا و بیگلربیگیان و امرای بزرگ بوسنیایی است.

در نخستین دوران تسلط عثمانیان، شهرهای بوسنی و هرزگوین به سبب جنگهای پی در پی روی به ویرانی نهاد، اما پس از استقرار آرامش، دولت عثمانی به ایجاد آبادیهای وسیع دست زد. بناها، پلها، شهرها و جاهای بسیاری در این دوره ساخته شد؛ چنان که جهانگردانی که از اینجا دیدار می‌کردند، بـه ایـن معنـی اشـاره کرده‌انـد. راه‌سازی به خصوص عامل مهم رونق بازرگانی در منطقه به شمار می‌رفت و به هنگام جنگ نیز موجب جابه جایی سریع سپاه و نقل و انتقالات نظامی می‌بود. به سبب ایجاد راههای بزرگ ارتباطی، جمعیت شهرنشین روی به ازدیاد نهاد و شهرها توسعه یافت. این معنی به خصوص در دورهٔ بایزید دوم مشهود است که عصر آرامش در بوسنی و هرزگوین به شمار می‌رود. در این روزگار، تنی چند از دولتمردان بوسنیایی مانند محمد پاشا سوکولُوویچ و غازی خسرو بیک از استانبول به بوسنی بازگشتند و در ایجاد آبادانی و پیشرفت و ترقی منطقه نقش مهمی برعهده گرفتند.

توسعه و آبادی شهر سارایوو به ویژه مرهون کوششهای خسروبیک است که حمامها، بازارها، خانقاهها و مدارس بسیار در آنجا برآورد. جامع این شهر که بزرگ‌ترین مسجد بوسنی و هرزگوین به شمار می‌رود، به دستور همو و توسط معماری ایرانی ساخته شد. آبادی بوسنی و پیشرفت اقتصادی و سطح زندگی مردم در سدهٔ ۱۶م به مرحله‌ای عالی رسید که در تاریخ این سرزمین سابقه نداشت. در نیمهٔ اول همین سده، پس از تسخیر مجارستان توسط امپراتوری عثمانی، بسیاری از بوسنیاییها به این سرزمین وارد شدند و در نظام کشوری و لشکری عثمانی مشاغل مهمی به دست آوردند، چنان که به گزارش اولیا چلبی یک سده بعد، بخش مهمی از ساکنان شهرهای مهم مجارستان را همین مهاجران بوسنیایی تشکیل می‌دادند.

از نیمهٔ دوم سدهٔ ۱۷ تا نیمهٔ اول سدهٔ ۱۸م عقب نشینیهای عثمانیان از اروپا، و معاهـدات سالهای ۱۶۶۹، ۱۷۱۴ و ۱۷۱۸م، سبب شد تـا عثمانیان سرزمینهای وسیعی چون مجارستان و کرواسی امروز و برخی شهرهای شمال بوسنی و صربستان را از دست بدهند. این عقب‌نشینیها موجب شد که دولت اتریش (هابسبورگ) باز به ولایت بوسنی طمع کند. در ۱۱۴۹ق/۱۷۳۶م که عثمانیها گرفتار جنگ با روسیه شدند و هزاران جوان بوسنیایی به خدمت در ارتش عثمانی و شرکت در جنگ فرا خوانده شدند، اتریشیان فرصت را مناسب یافته، در تابستان ۱۷۳۷م دست به حمله زدند. شارل ششم، شاه اتریش اعلام کرد که مسلمانان می‌توانند بوسنی و هرزگوین را ترک کنند، ولی اگر مایلند بمانند، باید مسیحی کاتولیک شوند. همین اعلام و فشار سبب شد تا مسلمانان به دفـاع سرسختانه در برابر هجوم اتریشیان برخیزند. مهاجمان به رغم تکیه بر مردم مسیحی بوسنی و هرزگوین، کاری از پیش نبردند و در ۱۱۵۰ق/۱۷۳۷م در شهر بانیالوکا شکست سختی متحمل شدند. مورخان بوسنیـایی این پیروزی را مهم‌تـرین واقعهٔ سرزمین بوسنی و هرزگوین در عصر اسلامی می‌دانند که بـاعث ماندگاری مسلمانان و نیـز دوام حضور امپراتوری عثمانی در این منطقه شد.

در نخستین سالهای سدهٔ ۱۹م، پس از آنکه فرانسه بخشهایی از سواحل دریای آدریاتیک را از عثمانیان گرفت، صربها و مردم مونتنگرو بر ضد حکومت عثمانی دست به شورش زدند. گفته‌اند که به خصوص قیام صربها در ۱۲۱۹ق/۱۸۰۴م به تحریک روسیه پدید آمد. در ۱۲۲۸ق/ ۱۸۱۳م نیروهای بوسنیایی پس از چند نبرد موفق شدند قیام صربها را

---

1. Vlasi

سرکوب کنند؛ چه، صربها مسلمانان صربستان را مورد هجوم و آزار بسیار قرار می‌دادند و مساجد آنان را ویران می‌کردند. در ۱۸۱۵م صربها باز قیام کردند و مسلمانان صربستان به مهاجرت به بوسنی و مقدونیه و کوزوو دست زدند. این حوادث سبب بیمناکی مردم بوسنی و هرزگوین شد.

در سالهای میان ۱۲۳۰ـ۱۲۳۲ق/۱۸۱۵ـ۱۸۱۷م به دستور سلطان محمد دوم اصلاحات و «تنظیمات» در بوسنی و هرزگوین نیز آغاز شد. اصلاحات سلطان با مخالفتهای بسیار رو به رو گردید؛ از جمله در بوسنی و هرزگوین، اعیان و سپاه ینی‌چری که نقش مهمی در سیاست و اقتصاد داشتند، به اصلاحات سلطان که متضمن انقراض ینی‌چری و سلب امتیازات بزرگ اشراف و زمین‌داران بود، سر فرود نیاوردند و آن را اصلاحات ضد اسلامی خواندند. در پی این حادثه، منطقه دستخوش ناآرامیها و کشمکشهای داخلی شد. این شورش به ویژه از طرف «کاپودانها» ــ یعنی سپاهیان زمین‌دار در مرزهای بوسنی و هرزگوین با سرزمینهای مسیحی اروپا ــ حمایت می‌شد که نمی‌خواستند امتیازات فراوان خود را از دست بدهند. به دستور سلطان، مخالفان سرکوب شدند و عده‌ای از سران اعیان و فرماندهان ینی‌چری در بوسنی و هرزگوین به قتل رسیدند.

در ۱۲۴۷ق/۱۸۳۱م علی نامق پاشا مُرالیا، کوشید تا اعیان و فرماندهان شورشی بوسنی را به پذیرش اصلاحات و تنظیمات سلطان وادار کند، ولی اینان نپذیرفتند و بـه خصوص بـا واگذاری بخش شرقی بوسنی به صربستان توسط سلطان مخالفت کردند. شورای اعیان و فرماندهان که در شهر توزلا برگذار شد، از سلطان خواست، تشکیل سپاه جدید را متـوقف کند، به بوسنی خودمختاری داده شود تا دولتی جمهوری با شرکت دولتمردان بوسنیایی تأسیس کنند و دولت خود-مختار بوسنی سالانه به باب عالی مالیات بپردازد. این درخواستها با مخالفت سلطان محمد دوم روبه‌رو شد و سران بوسنی به رهبری حسین کاپودان گراداشچویچ به صف آرایی در برابر باب عالی برخاستند و لشکری ۲۵ هزار نفری تشکیل دادند. این سپاه خواستار اتحاد با شورشیان آلبانیایی بود، ولی کار به انجام نرسید.

در صفر ۱۲۴۷/ژوئیهٔ ۱۸۳۱ میان سپاه بوسنی و هرزگوین با سپاه عثمانی جنگ شد و عثمانیان شکست خوردند. بوسنیاییها به سرزمین خود بازگشتند و دیوانی جدید برای سنجاق بوسنی تشکیل دادند و حسین کاپودان وزیر بوسنی شد. باب عالی این تحولات را به رسمیت نمی‌شناخت و به کوششهایی برای از میان بردن نظام جدید دست زد. در ۱۸۳۲م سلطان عثمانی سپاهی به نبرد بوسنیاییها فرستاد. نزدیک سارایوو جنگ شد و بوسنیـاییها شکست خوردنـد و دولت خود مختار بوسنی منقرض گردید و حسین کاپودان به اتریش پناهنده شد، اما از سوی سلطان بخشوده شد و به استانبول رفت و اندکی بعد در ۳۳ سالگی درگذشت (۱۸۳۳م). وی به دیدهٔ مردم بوسنی از قهرمانان دلیر ملی به شمار می‌رود.

کوششهای بوسنیاییها برای دست یابی به خودمختاری پس از شکست از باب عالی به نتیجه نرسید. از ۱۲۴۷ تا ۱۲۶۶ق/۱۸۳۱ تا ۱۸۵۰م بیش از ۱۲ قیام بزرگ و کوچک دیگر در این منطقه رخ داد. علت بیشتر این قیامها، وضعیت اسفناک رعایا به سبب افزایش مالیاتها و رفتار ستمگرانه و خودسرانهٔ کارگزاران مالیاتی بود. در ۱۸۵۰م باب عالی عمر پاشا لاتاس، از امرای مسلمان صرب را به عنوان والی به بوسنی و هرزگوین فرستاد و گویا دستور داده بود که با مخالفان و شورشیان به سختی مقابله کند. عمر پاشا در بوسنی به ایجاد اصلاحات مورد نظر سلطان دست زد و به طور وسیع به دستگیری و تبعید یا قتل اشراف مخالف پرداخت. وی دست بوسنیاییها را از امور اداری کوتاه ساخت و بوسنی و هرزگوین را به ۷ استان تقسیم کرد و کارگزارانی غیر بوسنیایی برگزید؛ نیز بخش شرقی بوسنی را جدا کرد و آن را سنجاق مستقلی به نام «نوی پازار» نامید که اکنون در یوگسلاوی واقع است. این کارها نارضایی عمومی را بیش از پیش دامن زد و نیز بذر دشمنیهای قومی و مذهبی از همین زمان کاشته شد.

صربها و کرواتها در خلال شورشهای بوسنی و نارضایی مردم، منافع خاص قومی خود را دنبال می‌کردند که البته رنگ دینی و مخالفت با مسلمانان نیز داشت. در پی همین تلاشها، گروههای مخفی مسیحی برای مبارزه با استیلای عثمانیان به پاخاستند و به ویژه رهبران عامهٔ مسیحیان منطقه که مانند دیگر رعایای امپراتوری از شرایط بد زندگی می‌نالیدند، در این زمینه فعالیت‌بسیار نشان‌می‌دادند. اینان می‌خواستند بوسنی و هرزگوین را از تسلط عثمانی بیرون کشند و به صربستان یا کرواسی ملحق کنند.

بی‌توجهی دولت عثمانی به این وضعیت بحرانی و خودداری از بسیج مردم بوسنی، راه را برای بروز شورشهایی میان سالهای ۱۲۶۷ تا ۱۲۸۰ق/۱۸۵۱ تا ۱۸۶۳م توسط مسیحیـان ارتدکس در شرق، و مسیحیـان کاتولیک در شمال بوسنی هموار کرد. در ۱۲۹۲ق/۱۸۷۵م قیامی دهقانی در بوسنی و هرزگوین آغاز شد که دامنه‌اش به سرعت گسترش یافت و مقدونیه، بلغارستان و سنجاق نوی‌پازار را نیز در برگرفت که مداخلهٔ نظامی صربستان و مونتنگرو و روسیه را در پی داشت. مسیحیان رسماً خواستار الحاق بوسنی و هرزگوین به صربستان و مونتنگرو شدند. در این درگیری بیش از ۱۰۰ هزار تن از مردم بوسنی و هرزگوین کشته شدند، و عدهٔ بیشتری به اتریش مهاجرت کردند.

در کنگرهٔ برلین در ۱۲۹۵ق/۱۸۷۸م، اروپاییان به رغم خواست مردم بوسنی، این سرزمین را به امپراتوری اتریش ـ مجارستان واگذار کردند تا امور آنجا را سامان بخشد. دولت عثمانی به ناچار این واگذاری موقت را پذیرفت. در ژوئیهٔ ۱۸۷۸ نیروهای اتریش وارد منطقه شدند؛ مسلمانان به مقابله برخاستند و شماری از ساکنان ارتدکس نیز به مسلمانان پیوستند. مقاومت ۳ ماه به درازا کشید و چندین جنگ رخ داد، اما سرانجام، اتریشیها چیره شدند و عده‌ای از رهبران مقاومت را اعدام یا زندانی کردند.

دورهٔ امپراتوری اتریش ـ مجارستان: مطابق قرارداد برلین، حفظ جان و مال مردم بوسنی و هرزگوین، و آزادی دینی آنها تضمین شده بود، و همچنان حاکمیت اصلی در دست باب عالی باقی مانده بود. ریاست عالی مسلمانان و مسیحیان ارتدکس نیز در دست مراکز اسلامی و مسیحی استانبول باقی ماند. حکومت اتریش در بوسنی و هرزگوین از همان آغاز روشی را اتخاذ کرد که نشان می‌داد قصد ترک آنجا را ندارد و در پی تثبیت حضور خود است؛ چنان که ارتباط نهادهای دینی بوسنی و هرزگوین را با استانبول قطع کرد و نهادی مستقل برای نظارت و مدیریت بر جامعهٔ اسلامی پدید آورد و کلیسای ارتدکس را نیز به خود وابسته گردانید و تعیین رهبران جوامع دینی را در انحصار خود درآورد. با این همه، از تلاشهای نهضتهای ارتدکس که از پشتیبانی صربها برخوردار بود و می‌کوشید بوسنی و هرزگوین را به صربستان و مونتنگرو ملحق سازد، هراس داشت.

اهداف ارتدکسهای بوسنی و هرزگوین که بعدها صربهای بوسنی خوانده شدند، سرانجام تا حدی برآورده شد؛ چه، در ۱۳۲۶ق/۱۹۰۸م که بوسنی و هرزگوین رسماً به دولت اتریش ملحق گردید، صربها خودمختاری محدودی در اموردینی و فرهنگی به دست آوردند. این معنی سبب شد که رهبری جامعهٔ اسلامی نیز تا حدی استقلال یابد. دولت ضعیف عثمانی نمی‌توانست در برابر این اقدامات واکنشی نشان دهد؛ چنان که در ۱۹۰۹م رسماً الحاق بوسنی و هرزگوین را به اتریش پذیرفت. این تحولات، امید کاتولیکهای بوسنی و هرزگوین را برای پیوستن به کرواسی و تأسیس یک کشور مستقل تحت این عنوان تشدید کرد. بسیاری از مسلمانان که امیدی برای پیوستن مجدد بوسنی به عثمانی نداشتند، ناچار به قلمرو عثمانی مهاجرت کردند و گروههایی نیز حاکمیت دولت جدید را پذیرفتند و به تلاش برای دست یابی به حقوق دینی و فرهنگی و مدنی دست زدند.

در ۱۹۰۸م پادشاه اتریش این درخواستها را پذیرفت و به پیروان ادیان موجود در بوسنی و هرزگوین استقلال فرهنگی و دینی داد، اما ارتدکسها به این قانع نشدند و باز به کوشش برای ادغام در صربستان برخاستند. در این دوره در بوسنی و هرزگوین احزابی که اساساً ماهیت دینی و قومی داشتند، تأسیس شد. نخستین حزب مسلمانان در ۱۳۲۴ق/۱۹۰۶م، به نام «سازمان خلق مسلمان» پا گرفت و صربهای ارتدکس و کاتولیکهای کروات نیز احزابی پدید آوردند. اولین مجلس قانون‌گذاری بوسنی و هرزگوین نیز در ۱۳۲۸ق/۱۹۱۰م به وجود آمد. از جمله فعالیتهای قابل توجه دولت در این دوره که اولین گامها به سوی صنعتی شدن بود، تأسیس چند کارخانه و ایجاد خط آهن را می‌توان یاد کرد.

دولت عثمانی در جنگهای ۱۳۳۰ و ۱۳۳۱ق/۱۹۱۲ و ۱۹۱۳م، مناطق وسیعی از بالکان را از دست داد. از جمله سنجاق نوی پازار که مسلمان نشین بود، میان صربستان و مونتنگرو تقسیم شد. دولتمردان و نظامیان مونتنگرو، رفتاری خشن با مسلمانان پیش گرفتند و سیاست سرکوب‌گرانه‌ای برای مسیحی کردن یا تبعید و قتل آنها اتخاذ کردند. اما وضع مسلمانان در صربستان بهتر بود. این احوال به ویژه بروز جنگ جهانی اول سبب شد تا موج دیگری از مهاجرت مسلمانان به عثمانی اتفاق افتد.

قتل فرانتس فردیناند، ولیعهد اتریش در سارایوو در ۲۸ ژوئن ۱۹۱۴ به دست گروه زیرزمینی نژادگرایان صرب، موسوم به «بوسنی جوان»، جنگ جهانی را شعله‌ور ساخت. بسیاری از مردم بوسنی و هرزگوین در سپاه امپراتوری در جبهه‌ای از صربستان تا روسیه می‌جنگیدند و دهها هزار نفر از آنها کشته شدند. همچنین سپاهیان صربستان و مونتنگرو، هزاران غیر نظامی بوسنیایی را در شرق بوسنی و هرزگوین به قتل رساندند.

اتحادیهٔ یوگسلاوی: در همین روزگار، اندیشهٔ تشکیل اتحادیه‌ای از اسلاوهای جنوبی صربها، کرواتها، مردم بوسنی و هرزگوین، اسلونی، مونتنگرو و بلغارستان رواج یافت و به خصوص صربها و کرواتها طرفدار تشکیل چنین اتحادیه‌ای بودند، اما در بوسنی و هرزگوین، در حالی که نسلهای جوان‌تر از این اندیشه طرفداری می‌کردند، نسل متقدم‌تر خواهان ماندگاری در امپراتوری اتریش بودند. آن‌گاه که شکست قوای محور در جنگ جهانی محرز شد، فکر تشکیل اتحادیهٔ مذکور قوت گرفت و سیاستمداران مسلمان و صرب و کروات به گفت و گو پرداختند. سرانجام در اکتبر ۱۹۱۸، شورایی ملی مرکب از رهبران مردم بوسنی و هرزگوین و صربها و کرواتها و اسلونیاییها در زاگرب شکل گرفت. چند روز بعد دولت ملی بوسنی و هرزگوین در سارایوو اعلام موجودیت کرد و به رغم کوشش برای ایجاد آرامش و نظم در استانهای کشور جدید، کاری از پیش نبرد و روند مهاجرت مسلمانان به ترکیه به اوج خود رسید.

در نوامبر ۱۹۱۸، این دولت اجازه داد ارتش صربستان برای برقراری نظم و آرامش وارد بوسنی و هرزگوین شود. در آغاز دسامبر همان سال کشور جدیدی مرکب از همهٔ مناطق صرب و کروات و اسلونیایی‌نشین و بوسنی و هرزگوین تشکیل شد و حکومت این اتحادیه که یوگسلاوی نام گرفت، به پادشاه صربستان واگذار گردید و پایتخت آن بلگراد شد. اما در نظام جدید رشتهٔ کارها در دست صربها و کرواتها بود و مسلمانان بوسنی و هرزگوین نقش چندانی نداشتند. از این‌رو، برای نیل به حقوق سیاسی مساوی با اقوام دیگر به تأسیس چند حزب دست زدند که مهم‌ترین آنها «سازمان مسلمانان یوگسلاوی» بود که در فوریهٔ ۱۹۱۹ در سارایوو تأسیس شد و رهبر آن، محمد سپاهو در اولین انتخابات کشور جدید که در نوامبر ۱۹۲۰ برگذار شد، آراء بسیار کسب کرد. اما جامعهٔ جدید در واقع مبتنی بر دو محور دین و قوم حرکت می‌کرد. صربهای بوسنی و هرزگوین، از حکومتی متمرکز و رهبری بلگراد طرفداری می‌کردند، در حالی که کرواتها خواهان خودمختاری ایالات کشور، و تابع زاگرب به عنوان مرکز سیاسی بودند. اما جامعهٔ مسلمانان از استقلالی برخوردار نبود و هر یک از دو گروه می‌کوشیدند

اینان را به سوی خود جلب کنند. این کشاکش تا پایان عمر اتحادیهٔ پادشاهی یوگسلاوی در ۱۳۲۰ش/۱۹۴۱م دوام داشت.

در خلال این حوادث، محمد سپاهو و حزب او که خواهان خودمختاری بوسنی و هرزگوین در داخل اتحادیهٔ اقوام اسلاو جنوبی بودند، برای تحقق این هدف، برضد صربها در کنار کرواتها به پاخاستند، ولی نیروی نظامی و سیاسی صربها بسیار بود و به خصوص منابع مهم اقتصادی را نیز در دست داشتند و از این‌رو، در برابر فکر استقلال ـ خواهی بوسنی، باز به اندیشهٔ تقسیم بوسنی و هرزگوین میان صربستان و کرواسی و از میان بردن این نام افتادند و آن را به عنوان راه حل مناقشهٔ خود با کرواتها مطرح کردند.

اوج بحران در ۱۳۰۸ش/۱۹۲۹م ظاهر شد. الکساندر کاراژرژویچ، پادشاه اتحادیهٔ یوگسلاوی مجلس کشور را منحل کرد و به استبداد گرایید. با آنکه وی کوشید تا خصایص و افکار ناسیونالیستی اقوام یوگسلاوی را از میان بردارد و حتیٰ نام صرب، کروات و اسلونی را از عنوان رسمی کشور انداخت و فعالیت احزاب قومی را با مشکلات رو به رو کرد، قدرت و استیلای صربها روی به افزایش نهاد. پس از مرگ کاراژرژویچ در ۱۳۱۳ش/۱۹۳۴م باز مسئلهٔ مرزهای صربها و کرواتها مطرح شد و سرانجام در ۱۳۱۸ش/ ۱۹۳۹م به گفت و گو دربارهٔ تقسیم خاک بوسنی و هرزگوین انجامید و در اوت همان سال این منطقه میان صربها و کرواتها تقسیم شد، اما این کار عملاً با دشواریها و اعتراضهای بسیار روبه‌رو گردید و به خصوص مسلمانان به مقابله برخاستند. کشاکش ادامه داشت تا اندکی بعد بروز جنگ جهانی دوم مانع از تحقق این تقسیم و نابودی بوسنی و هرزگوین شد.

جنگ جهانی دوم: ارتش آلمان در ۱۸فروردین ۱۳۲۰ش/۶ آوریل ۱۹۴۱م تعرض همه‌جانبه‌ای به یوگسلاوی آغاز کرد و ظرف چند روز آنجا را به تصرف درآورد و در ۱۵ آوریل وارد سارایوو شد. کرواتها بی‌درنگ به نازیها پیوستند و به کمک آنها دولت کرواسی را تأسیس کردند و با تأیید آلمانیها و ایتالیاییها، سراسر بوسنی و هرزگوین را نیز در اختیار گرفتند. در این دوره، کوششهای زیرزمینی کمونیستهای یوگسلاوی به رهبری تیتو که مبلّغ برابری و ایجاد عدالت اجتماعی و اقتصادی بودند، منجر به جذب بسیاری از مردم منطقه، از جمله مسلمانان به این حزب شد. کمونیستها اعلام کردند که اشغال کشور را نمی‌پذیرند و از تمام ملتهای یوگسلاوی دعوت کردند که به مقاومت و جنگ چریکی دست زنند. وضعیت جغرافیایی بوسنی و هرزگوین و نیز کینه‌ها و نزاعهای قومی و دینی، این منطقه را به صحنهٔ جنگهای بزرگ با نازیها، ونیز کشتار و پاک‌سازیهای قومی تبدیل کرد، خاصه که دولت کرواسی آشکارا به مبارزه با صربها و یهودیان برخاست و بسیاری از اینان توسط سازمان کرواتهای افراطی به قتل رسیدند؛ اما غالب مسلمانان خود را از درگیریها و کشمکشهای سیاسی و نظامی دور کردند و در سایهٔ دولت کرواسی به حفظ موجودیت خویش کوشیدند و گروه پلیس ویژه‌ای برای حفاظت از خود ایجاد کردند.

صربهای بوسنی و هرزگوین که مورد تعرض کرواتها قرار داشتند، به رهبری دراژا میخائیلُویچ به بقایای ارتش پادشاهی یوگسلاوی پیوستند و سپاهی ایجاد کردند که به «چتنیکها» موسوم شد. اگر چه اینان ظاهراً برای احیای پادشاهی یوگسلاوی گرد آمده بودند، اما هدف نهایی آنها تشکیل صربستان بزرگ مشتمل بر سراسر بوسنی و هرزگوین و بخشی از کرواسی بود. در خلال جنگ جهانی دوم اینان به تهاجمات گسترده و پاک‌سازی قومی و دینی در شرق بوسنی و هرزگوین دست زدند، اما به سبب حضور آلمانیها و کرواتها و پلیس مردمی مسلمانان، نتوانستند در مرکز بوسنی و هرزگوین کاری از پیش برند. از آن سو، نهضت مقاومت که گروهی مارکسیستی و مشتمل بر همهٔ نیروهای آزادی خواه صرب، کروات و مسلمان بوسنی بود، روزبه‌روز قدرتمندتر می‌شد. رهبر این نهضت، تیتو می‌کوشید تا اختلافات قومی و دینی را از میان بردارد و فکر اتحاد و برابری را تقویت کند و تحقق بخشد. به این سبب، گروههای مختلف که از برخوردها و دشمنیها خسته شده بودند، هر چند دارای ایدئولوژی مارکسیستی نبودند، پیوستن به این نهضت را راهی برای مبارزه با تسلط فاشیسم و قوم گرایی یافتند.

در نوامبر ۱۹۴۳ رهبران حزب کمونیست بوسنی و هرزگوین در نشستی رسماً مخالفت خود را با تجزیهٔ این سرزمین اعلام کردند و آن را یکی از جمهوریهای دولت فدرال یوگسلاوی کمونیستی خواندند و این تغییر مورد تأیید عالی‌ترین هستهٔ حزب کمونیست یوگسلاوی قرار گرفت. جنگ همچنان ادامه داشت و از ۱۹۴۴م نیروهای نازی به تدریج دست به عقب‌نشینی زدند. در اوایل سال ۱۳۲۴ش/۱۹۴۵م نهضت مقاومت شهر سارایوو را تصرف کرد و اندکی بعد تمام خاک بوسنی و هرزگوین از نیروهای نازی پاک شد. در این میان، دولت کمونیستی در سارایوو اعلام موجودیت کرد و به سرعت رشتهٔ امور را در دست گرفت. یکی از فوری‌ترین اهداف دولت جدید که تحت شرایط خاص جنگ قدرت را در دست گرفته بود، برگذاری انتخابات پارلمانی و تشکیل مجلس ملی برای تصویب قانون اساسی جمهوری بوسنی و هرزگوین، و نیز بازسازی شهرها و ترمیم خرابیهای ناشی از جنگ و مقابله با بی‌خانمانی و شرایط بسیار ناهنجار زندگی مردم بود.

جمهوری یوگسلاوی: در ۹ آذر ۱۳۲۴ش/۲۹ نوامبر ۱۹۴۵م دولت خلق فدرال یوگسلاوی موجودیت خود را رسماً اعلام کرد. این کشور متشکل از ۶ جمهوری سوسیالیستی اسلونی، صربستان، کرواسی، مونتنگرو، مقدونیه و بوسنی و هرزگوین بود. جمهوری بوسنی و هرزگوین که بر بنیادهای جغرافیایی و تاریخی ایجاد شده بود، اقوام صرب و کروات را نیز در برداشت. در قانون اساسی یوگسلاوی از بوسنیاکهای مسلمان نامی به میان نیامده بود و حزب کمونیست به رهبری تیتو می‌کوشید تا بوسنیاکها را در کرواتها یا صربها مستحیل کند. از دیگر سیاستهای حزب کمونیست و دولت یوگسلاوی تبلیغات ضددینی به خصوص مقابله با کلیسای کاتولیک و جامعهٔ اسلامی بود. تحولات اقتصادی سازگار با تفکر مارکسیستی، از جمله مصادرهٔ

املاک بوسنیاکهای مسلمان، آنها را به مردمی فقیر تبدیل کرد. در ۱۹۴۶م محاکم شرعی اسلامی نیز برچیده شد. در ۱۹۵۰م مساجد که به عنوان مراکز تعلیمات دینی عمل می‌کردند، تعطیل شدند و از ۱۹۵۲م فعالیت طریقتهای صوفیانه هم ممنوع گردید و سرانجام کلیهٔ نهادهای فرهنگی و دینی اسلامی برچیده شد و اوقاف اسلامی مصادره گردید. پس از آن فعالیت محدود دینی و فرهنگی مسلمانان شکل مخفی یافت؛ از جمله سازمانهای اسلامی در این دوره که گروه «مسلمانان جوان» نام داشت، چند سال پس از جنگ دوم به شدت سرکوب شد. علی عزت بگُویچ رئیس جمهور دورهٔ استقلال بوسنی و هرزگوین از جمله اعضای این گروه بود که به چند سال حبس محکوم گردید. در این دوران صربها با نفوذ گسترده‌ای که در حزب کمونیست و دولت داشتند، حاکمان واقعی بوسنی و هرزگوین محسوب می‌شدند.

به دنبال اختلاف تیتو با اتحاد جماهیر شوروی و تمایل وی به غرب برای جذب کمکهای مالی، سیاست سختگیرانه نسبت به امور و مبانی دینی از دههٔ ۱۹۶۰م کاهش یافت و کلیساها و مساجد به تدریج بازسازی شدند و آزادی دینی تا حدی ظاهر شد. این تحول البته با تشکیل کشورهای غیر متعهد در گسترش روابط یوگسلاوی با سرزمینهای اسلامی بی‌ارتباط نبود، اگر چه نهادهای دینی همچنان زیرنظر حزب کمونیست قرار داشت.

پس از کناره‌گیری الکساندر رانکُویچ صرب، ریاست پلیس مخفی در ۱۳۴۴ش/۱۹۶۵م، فضای آزادتری ایجاد شد، بوسنیاکهای مسلمان، از کمونیست و غیرکمونیست در یک گروه گردآمدند و به رهبری کسانی چون عاطف پوریواترا که مقامی بلندپایه در حزب کمونیست داشت، و محمد فیلیپُویچ، استاد و محقق به فعالیتهای فرهنگی و ملی پرداختند.

از اواخر دههٔ ۱۹۷۰م بر اثر توسعهٔ روابط یوگسلاوی با کشورهای اسلامی، بسیاری از مردم بوسنی توانستند برای تحصیل در علوم دینی به کشورهای عربی بروند. علی عزت بگویچ در همین دوران «کتاب اصلاح و بیداری» را منتشر کرد. در ۱۳۵۳ش/۱۹۷۴م قانون اساسی یوگسلاوی اصلاح شد و نام مسلمانان در زمرهٔ ملتهای بوسنی و هرزگوین در آن وارد گشت، اما از ذکر نام بوسنیاک که نام تاریخی مسلمانان بوسنی بود، خودداری کردند. به موازات این تحولات، ملیت‌گرایی صرب و کروات نیز فعالیتی مضاعف یافت و بسیاری از صربهای بوسنی به صربستان مهاجرت کردند. در دههٔ ۱۹۸۰م، به ویژه بر اثر ناآرامیهایی در کوزوو، ملیت‌گرایی صربها رنگی افراطی به خود گرفت و فکر ایجاد کشوری مستقل و واحد برای صربها که از ۱۳۴۷ش/۱۹۶۸م توسط دُبریسا چوسیچ مطرح شد، دوباره زنده گشت.

در ۱۳۶۴ش/۱۹۸۵م چوسیچ فعالیت خود را تشدید کرد و اندکی بعد روشنفکران و نویسندگان صرب از طریق آکادمی علوم صربستان بیانیه‌ای در تأیید افکار وی و لزوم ایجاد صربستان صادر کردند. این بیانیه که سرآغاز سیاست خشن و انعطاف ناپذیر صربها نسبت به دیگر اقوام یوگسلاوی به شمار می‌رود، بعداً اولین نشانه‌های سقوط اتحادیهٔ کمونیستی یوگسلاوی تلقی گردید. از سوی دیگر، کرواتهای ملیت‌گرا نیز به کوشش برای کسب قدرت بیشتر برخاستند، اما وجه اشتراک هر دو جبهه، مخالفت با قدرت‌یابی و استقلال بوسنیاکهای بوسنی و هرزگوین بود. این کوششها موجب تنزل اقتصاد و کاهش درآمدها و رکود فرهنگی بوسنی و تبدیل شدن آن بـه یکی از عقب‌مانده‌ترین جمهوریهای یوگسلاوی شد؛ به ویژه که مهاجرتهای متعدد مسلمانان به ترکیه، بوسنیاکها را به یک اقلیت دینی ـ قومی تبدیل کرده بود. با این همه، اینان از ۱۳۴۹ش/۱۹۷۰م به ایجاد نهضتی فرهنگی دست زدند و به کوششهایی برای تجدید حیات زبان و ادبیات بوسنیایی و ترویج آگاهیهای تاریخی برخاستند. اگر چه این حرکت با مخالفت اقوام دیگر یوگسلاوی روبه‌رو شد، اما روشنفکران جوان، به رغم تربیت مارکسیستی، با مواضع ملیت‌گرایانه به حرکت خود ادامه دادند و در کنار فعالیتهای فرهنگی، خواهان حقوق برابر با دیگر اقوام اتحادیهٔ یوگسلاوی شدند.

بی‌گمان ظهور انقلاب اسلامی در ایران، تأثیری قابل توجه در ایجاد بیداری اسلامی و بروز فعالیتهای مخفی دینی ـ انقلابی در بوسنی و هرزگوین داشت. در ۱۳۶۲ش/۱۹۸۳م گروهی از اسلام گرایان فعال محاکمه و محکوم شدند. در مقابل این نهضت، صربها هم فعالیت خود را تشدید کردند. از ۱۹۸۸م به تدریج فعالیت احزاب آزاد شد. در ۱۳۶۸ش/۱۹۸۹م اجتماع بزرگی از صربها در کوزوو بر پا شد و اسلوبُدان میلوشویچ به عنوان یکی از افراطی‌ترین ناسیونالیستهای صرب، رهبری نهضت را به دست گرفت و از همان آغاز نشان داد که خواهان تسلط کامل صربها بر سراسر یوگسلاوی است. این دیدگاه با مخالفت شدید دیگر اقوام یوگسلاوی، همچون کرواتها و اسلونیاییها روبه‌رو شد.

در فوریهٔ ۱۹۹۰ نمایندگان اسلونی به عنوان اعتراض به رفتار نمایندگان صرب و عقاید و اعمال میلوشویچ، نشست حزب کمونیست را ترک کردند و از حزب نیز استعفا دادند. اندکی بعد انتخابات آزاد در بوسنی و هرزگوین، اسلونی و کرواسی برگذار شد و حزب اقدام دموکراتیک بوسنی به رهبری علی عزت بگویچ بیشترین آراء را به دست آورد. آن‌گاه به ترتیب، صربها و کرواتها بقیهٔ کرسیهای مجلس را از آن خود کردند. حزب مذکور به سرعت به مرکز اصلی دفاع از حقوق و منافع بوسنیاکها در برابر تهاجمات سیاسی و فرهنگی صربها و کرواتها که خواهان تجزیهٔ بوسنی بودند، تبدیل شد و در عین حال، کوششهای بزرگی برای ممانعت از بروز برخوردهای نظامی به عمل آورد. با این همه، ملیت گرایان افراطی صرب و کروات زیربار حل مسالمت آمیز اختلافات نرفتند و آتش جنگ شعله‌ور شد.

مآخذ: لایدوس، ایرامارین، *تاریخ جوامع اسلامی*، ترجمهٔ محمود رمضان‌زاده، مشهد، ۱۳۶۷ش؛ نیز:

Bašagić, Safvet-Beg, *Bošnjaci i Hercegovci u islamskoj književnosti*, Sarajevo, 1996; *Bosna i Hercegovina od najstarijih vremena do kraja*, Sarajevo, 1995, vol. II; Dedijer, Vladimir and Antun Miletić, *Genocid nad Muslimanima 1941-1945*, Sarajevo, 1990;

Filandra,Šaćir, *Bošnjačka politika u 20. stoljeću*, Sarajevo, 1998; Hadžijahić, Muhamed et al., *Islam i Muslimani u Bosni i Hercegovini*, Sarajevo, 1991; id, *Porijeklo Bosanskih Muslimana*, Sarajevo, 1990; Imamović,Mustafa, *Historiya Bošnjaka*, Sarajevo,1996;id, *Historija Države i prava Bosne i Hercegovine*, Sarajevo, 2001; Malcolm, N., *Bosnia: A Short History*, London, 1994; «Muslimani su dosli prije turaka na Balkan», tr.Ševko Omerbašić, www.Islam.co.ba/kultura/tura/ index.php? subaction = ostalo & id 1070 746174 ; «Osmanska vlast:Tamni vilajet i beskrajni rat(1463-1878), www.hercegbosna.org/ostalo/p-osmanka.html.
نهاد جامجیچ

III. استقلال

با اعلام استقلال اسلونی و کرواسی در ۵ تیر ۱۳۷۰ش/۲۵ ژوئن ۱۹۹۱م و آغاز جنگ میان صربهای کرواسی که از جانب ارتش خلق یوگسلاوی حمایت می‌شدند، با دولت کرواسی ناآرامیها به سرتاسر کشور سرایت کرد. در اکتبر همان سال، صربهای بوسنی و هرزگوین اعلام خودمختاری کردند و علی عزت بگویچ بی‌طرفی بوسنی و هرزگوین را در مناقشات صربها و کرواتها اعلام کرد، اما صربهای بوسنی این عمل را اقدامی برضد خود تلقی کردند. در همه‌پرسی‌ای که به پیشنهاد جامعهٔ اروپا در ۲۹ فوریه و ۱ مارس ۱۹۹۲ در بوسنی به عمل آمد، اکثریت رای‌دهندگان که غالباً از میان بوسنیاکها و کرواتهای بوسنی بودند، به استقلال بوسنی و هرزگوین از یوگسلاوی رأی مثبت دادند. در پی اعلام نتایج همه‌پرسی درگیری میان شبه نظامیان صرب و بوسنیاکها آغاز شد. پیش از آغاز این درگیریها، مقدمات لازم برای تصرف بوسنی و هرزگوین آماده شده بود. از ۱۹۹۰م ارتش یوگسلاوی که پیکرهٔ اصلی آن را صربها تشکیل می‌دادند، انبارهای اسلحهٔ موجود در بوسنی و هرزگوین را میان صربهای بوسنی تقسیم کرده بود. ارتش یوگسلاوی پس از عقب نشینی از اسلونی و کرواسی، در نقاط حساس بوسنی و هرزگوین از جمله اطراف سارایوو مستقر شده بود و در واقع، پیش از شروع درگیریها، سارایوو و دیگر نقاط مهم بوسنی در محاصرهٔ نیروهای صرب قرار داشت. شبه نظامیان صرب با حمایت ارتش یوگسلاوی فرستنده‌های رادیو و تلویزیون بوسنی و هرزگوین را به تصرف درآوردند.

با به رسمیت شناخته شدن استقلال بوسنی و هرزگوین توسط جامعهٔ اروپا و چند کشور دیگر، آتش جنگ میان صربها و دیگر گروههای قومی بوسنی و هرزگوین بالا گرفت. در فوریهٔ ۱۹۹۲ میلوشوییچ، رئیس جمهور وقت صربستان و توجمان، رئیس جمهور وقت کرواسی و کاراجیچ، رهبر صربهای بوسنی طی ملاقاتی، دربارهٔ تقسیم بوسنی و هرزگوین میان صربها و کرواتها گفت و گو کردند و در پی آن جمهوری صربسکا در ۲۷ مارس همان سال در درون مرزهای بوسنی اعلام موجودیت کرد.

در ۲ مهٔ ۱۹۹۲ بوسنی و هرزگوین به عضویت سازمان ملل پذیرفته شد. در ژوئیهٔ همان سال کرواتهای بوسنی با حمایت ارتش کرواسی، بخشهایی از خاک بوسنی را با نام جامعهٔ کرواتهای هرتسک ـ بوسنا از بوسنی و هرزگوین جدا کردند. با تشدید تنشها در بوسنی و هرزگوین شورای امنیت سازمان ملل متحد طرفهای درگیر در یوگسلاوی سابق را تحریم تسلیحاتی کرد. این تحریمها در واقع به نفع صربها و کرواتها بود، زیرا آنها تجهیزات نظامی کافی در اختیار داشتند، و با این کار، امکان دفاع از بوسنیاییها سلب می‌شد. با وجود این مشکلات، مدافعان بوسنیایی طی سالهای ۱۹۹۲ـ ۱۹۹۵م موفق به متوقف کردن صربها و کرواتها در جبهه‌های جنگ شدند و برخی از اراضی و شهرهای از دست رفته را باز پس گرفتند. این پیشرویهای مدافعان بوسنیایی نیروهای کروات را به پذیرش آتش بس در ۱۹۹۴م واداشت. سرانجام پس از گفت و گوهای صلح میان وزرای خارجهٔ بوسنی و هرزگوین، کرواسی، صربستان و مونتنگرو در ژنو و نیویورک آتش بسی دو ماهه در اکتبر ۱۹۹۵برقرار شد و زمینهٔ صلح نهایی میان طرفهای درگیر مهیا گردید و در نهایت، مذاکرات صلح در شهر دیتن آمریکا میان رؤسای جمهور۳ کشور بوسنی و هرزگوین، کرواسی، صربستان و مونتنگرو به امضا رسید که به صلح دیتن معروف است.

مآخذ: آسایش زارچی، محمدجواد، *بحران بوسنی و هرزگوین و مذاکرات صلح*، تهران، ۱۳۷۴ش؛ نیز:

Bojić, M., *Uzroci genocida u Bosni*, Sarajevo, 2001; Čeki,S., *Uzroci, ciljevii razmjeri agresije na Bosnu i Hercegovinu 1991-1995*, Sarajevo, 1995; *The Europa World Yearbook 1998*, London, 1998; Filipovič, M., *Bosna i Hercegovina najvaž nije geografske,demografske,historijske,kulturne i političke činjenice*, Sarajevo, 1997; Malcolm, N., *Bosnia: A Short History*, London, 1994.
صباح الدین شاریچ

IV. اقتصاد

از آغاز سدهٔ ۲۰م، با برپایی نظام جدید حکومتی در بوسنی و هرزگوین، تحولات اقتصادی ــ که خود سرآغاز اقتصاد سرمایه‌داری و پایان نظام فئودالی بود ــ آغاز شد. پس از لغو سازمان اصناف بوسنی و هرزگوین در ۱۲۶۷ق/۱۸۵۱م، روند ورود سرمایه‌های خارجی به بوسنی و هرزگوین شکلی قابل ملاحظه یافت (حاجی بگُویچ، 227ـ229). از این زمان طبقه‌ای جدید، یعنی کارگران در این جامعه پدید آمد. البته صنعتی شدن و تغییر اقتصاد معیشتی به اقتصاد صنعتی بیشتر در شهرها صورت گرفت و اولین کارخانجات در شهرها به وجود آمد. تولید کارخانه‌ای با هدف ایجاد بازارهای گسترده صورت می‌گرفت. جز فعالیت بخش صنعتی و کارخانه‌ای داخلی، سرمایهٔ خارجی در آغاز از کشورهای کرواسی و اسلونی و ایتالیا وارد صنایع جنگل‌داری بوسنی و هرزگوین شد (اشتک، 310-309).

بوسنی و هرزگوین که در آن زمان دوره‌ای انتقالی را سپری می‌کرد با کمبود نیروی کار ماهر نیز روبه‌رو بود. نیروی کار موجود جوابگوی نیازهای روبه‌رشد صنعتی نبود، از این‌رو، صاحبان سرمایه تصمیم به استفاده از کارگران خارجی گرفتند. بنابراین، کارگرانی از کشورهای همسایه وارد بوسنی شدند که بیشتر به صورت فصلی کار می‌کردند. علاوه بر این، به‌سبب کمبود کارشناسان، شماری از این افراد نیز از خارج به استخدام درآمدند (حاجی‌بگویچ، همانجا). در واقع، روند صنعتی شدن بوسنی و هرزگوین در دست بیگانگان افتاد. مسئلهٔ مهم دیگر آنکه پس از تسلط امپراتوری اتریش ـ مجارستان، سرزمین بوسنی

و هرزگوین در نظر اشغالگران مستعمره‌ای بیش نبود و از این‌رو، به وضعیت اقتصادی آنجا و احوال زندگی مردم فقط از دیدگاه تأمین منافع خود نگاه می‌کردند. مثلاً احداث راه‌آهن صرفاً برای انتقال آسان‌تر منابع طبیعی بوسنی به خارج از کشور بود. بر طبق آمارهای موجود از ۱۳۲۵ق/۱۹۰۷م حدود ۶٪ جمعیت کل بوسنی و هرزگوین شاغل بودند، یعنی حدود ۱۰۰ هزار تن (همانجا). این رقم تا قبل از آغاز جنگ جهانی اول افزایش یافت. ترکیب صنفی کارگران نشان می‌دهد که بیشتر نیروی کار در صنایع چوبی، معادن، راه‌سازی، حمل و نقل و ادارات دولتی مشغول به کار بودند. بخشهای دیگر تجاری و تولیدی و ساختمان‌سازی و البته کشاورزی نیز رونق داشتند.

نظام فئودالیسم که در زمان حکومت امپراتوری عثمانی رواج داشت، بعد از اشغال (۱۸۷۸م) و آن‌گاه پیوستن بوسنی به امپراتوری اتریش ـ مجارستان، به تدریج تبدیل به نظام سرمایه‌داری شد و اصلاحات ارضی از نتایج مهم این تحول بود. در زمان عثمانیها، مسلمانان زمین‌داران اصلی و عمده به شمار می‌رفتند. قومهای دیگر، یعنی صربها و کرواتها عموماً صاحب زمین نبودند، بلکه بر روی زمینهای مسلمانان کار می‌کردند و بخشی از محصولات خود را به صاحب زمین می‌دادند (همو، 225). در دورهٔ امپراتوری اتریش ـ مجارستان، طرح بازخرید اختیاری زمین از طریق عقد قرارداد دوجانبه میان صاحب زمین و رعیت تصویب و اجرا شد. سیاست حاکم به‌نحوی اعمال می‌شد که هدف و نتیجه آن فروپاشی و تضعیف زمین‌داران مسلمان بود. این فرایند تا آغاز جنگ جهانی اول ادامه داشت و بسیاری از این املاک به زور اسلحه تصرف شد.

در طی جنگ جهانی اول دولت امپراتوری اتریش ـ مجارستان مضمحل شد و کشور جدید، یعنی اتحادیهٔ پادشاهی یوگسلاوی که بوسنی و هرزگوین را نیز در برداشت، تشکیل گردید. وضعیت اقتصادی بوسنی در این دوره روی به ضعف و بحران نهاد. از یک‌سو، جنگ و ویرانی امور تجاری و اقتصادی را سخت مختل کرد و از سوی دیگر، عمدهٔ سرمایهٔ در گردش، سرمایه‌های خارجی بود که بیشتر در بخش معدن فعالیت داشت، نه امور تولیدی و صنعتی. سرمایه‌گذاری در این‌گونه امور در بوسنی نسبت به اسلونی بسیار اندک بود، در حالی‌که بوسنی و هرزگوین جمعیت بیشتری داشت. در واقع جمعیت بوسنی در فاصلهٔ بین دو جنگ جهانی حدود ۱۵٪ رشد کرد، در صورتی که فقط ۷٪ کارگاهها و شرکتهای صنعتی یوگسلاوی در بوسنی و هرزگوین فعالیت داشت (اشتک، همانجا). وضعیت در بخش کشاورزی هم مشابه صنعت بود و سلب مالکیت از صاحبانْ املاک، با عنوان اصلاحات ارضی ادامه داشت.

شروع جنگ جهانی دوم، موانع دیگری در راه توسعهٔ اقتصادی بوسنی ایجاد کرد. تلفات انسانی، نیروی کار جوان را به شدت کاهش داد و آسیبها و ویرانیهای بناها و راهها، رکود اقتصادی بیشتری تحمیل کرد. پس از جنگ، دوران بازسازی کشور با مدیریت نظام سوسیالیستی آغاز گردید. هرچند این فرایند، بدون برخورداری از فن‌آوری قابل توجه و صرفاً با اتکا بر نیروی با اشتیاق جوان پیش می‌رفت، ولی بنا به تصمیم مارشال تیتو که دوران جنگ را بیشتر در بوسنی و هرزگوین سپری کرده بود و نیز بنابر موقعیت ممتاز جغرافیایی این منطقه، مقرر شد، بیشتر صنایع دفاعی در اینجا متمرکز گردد («بوسنی...»[1]، اقتصاد).

از ویژگیهای توسعهٔ اقتصادی بوسنی و هرزگوین در این ایام، توجه بلگراد به برپایی صنایع سنگین در این منطقه است. به علاوه در اولین مرحلهٔ استقرار و قدرت‌یابی نظام سوسیالیستی، فرایند دولتی کردن اقتصاد در دستور کار قرار گرفت و دولت به مالک بزرگ منابع و تجارت تبدیل شد؛ هرچند که کشاورزی تا حد زیادی هنوز در دست اشخاص بود، ولی مزارع خصوصی کوچک نمی‌توانست بهره‌وری قابل توجهی داشته باشد. از این‌رو، بوسنی و هرزگوین در تولید محصولات کشاورزی غذایی نتوانست به حد مطلوب دست یابد و به ناچار از دیگر جمهوریهای یوگسلاوی این مواد را وارد می‌کرد (همانجا). انواع صنایع تولید شده در بوسنی وارد بازارهای سراسر یوگسلاوی می‌شد و بخشی نیز به خارج از کشور صادر می‌گردید؛ مانند آهن آلات که بزرگ‌ترین ذوب آهن بالکان را در اختیار داشت، زغال سنگ، انواع محصولات معدنی، خودرو، پارچه، تنباکو و دخانیات، انواع وسایل چوبی، نفت و برخی ادوات نظامی مانند تانک و هواپیما. صنایع برق و پوشاک نیز در بوسنی رو به گسترش بود (همانجا).

بوسنی از اواخر دهۀ ۱۹۸۰م از مراکز مهم ورزشهای زمستانی به شمار می‌رفت که خود عامل مهمی برای جذب جهانگردان بود. برگذاری المپیک زمستانی ۱۹۸۴م در سارایوو، صنعت جهانگردی پرسودی برای بوسنی ایجاد کرد. با این همه، بوسنی و هرزگوین نسبت به دیگر جمهوریهای یوگسلاوی درآمد سرانهٔ کمتری داشت.

برطبق برآورد بانک جهانی، درآمد بوسنی در ۱۹۹۰م بالغ بر ۱۰ میلیارد دلار، و درآمد سرانه بالغ بر ۱٬۹۰۰ دلار بود، یعنی حدود یک سوم درآمد سرانهٔ اسلونی. حملهٔ صربها به بوسنی و هرزگوین در همین دهه، تولیدات صنعتی را تا ۲۰٪ تقلیل داد. بسیاری از مردم کشته شدند، کارخانجات ویران شد و راهها از میان رفت و برخی از صنایع را صربها کاملاً به صربستان منتقل کردند.

بانک جهانی زیانهای ناشی از جنگ را برای بوسنی و هرزگوین بین ۵۰ تا ۷۰ میلیارد دلار تخمین زد که ۱۵ تا ۲۰ میلیارد دلار آن مربوط به صنایع بود. بانک جهانی همچنین اعلام کرد که پس از جنگ جهانی دوم، بوسنی در میان کشورهای اروپای مرکزی و شرقی بیشترین میزان صدمه را متحمل شده است. تبعات این تهاجم و جنگ چیزی جز گسترش بیکاری، کاهش سطح زندگی مردم و بروز فقر عمومی نبود (همانجا). پس از جنگ، دوران بازسازی با کمک جامعهٔ جهانی و کشورهای دوست آغاز گردید. شیوهٔ مالکیت خصوصی احیا شد و

1. «Bosnia...»

بوسنی و هرزگوین در زمرهٔ کشورهایی قرار گرفت که می‌توانند در بلند مدت بر اثر توسعهٔ اقتصادی وارد اتحادیهٔ اروپایی شوند. نیاز به اصلاحات اقتصادی در همهٔ بخشهای صنعت، کشاورزی و خدمات محسوس است. اکنون ترکیب نیروی شاغل در بخشهای اقتصادی به این شرح است: کشاورزی ۱۶٪، صنایع ۲۸٪ و خدمات ۵۶٪.

بر طبق آمار دولتی، اکنون حدود ۴۰٪ نیروی کار فاقد شغل و کارند و حدود ۵۰٪ مردم زیر خط فقر زندگی می‌کنند. با این همه، پول بوسنی، یعنی «مارکا» با ثبات‌ترین ارز در اروپای جنوب شرقی است که با یورو تثبیت شده است («اسکناس...[1]»). تورم نیز بسیار اندک و حدود ۱٪ تا ۲٪ در سال است («اتاق بازرگانی...[2]»، اقتصاد). رشد اقتصادی در سالهای پس از جنگ بین ۵ تا ۸٪ در نوسان است؛ اما نسبت واردات به صادرات حدود ۳ برابر است که باعث می‌شود دولت بوسنی و هرزگوین همواره از نهادهای جهانی وام بگیرد. بنابر گزارش وزارت دارایی، میزان قرض به حدود ۴۰٪ تولید داخلی در ۲۰۰۲م رسید.

یکی از ویژگیهای جغرافیایی بوسنی که تأثیر مستقیم بر روند رشد اقتصادی دارد، فقدان بنادر دریایی در این کشور است؛ در حالی که بنادر رودخانه‌ای دارد و از این طریق ارتباط تجاری با اروپای مرکزی و شرقی برقرار می‌کند. به علاوه در بوسنی و هرزگوین ۲۷ فرودگاه وجود دارد که ۹ فرودگاه آن داری باند آسفالته است («بوسنی»، اقتصاد).

کشورهای کرواسی، اسلونی، سوئیس، ایتالیا و آلمان از شرکای اقتصادی بوسنی به شمار می‌روند.

مآخذ:

«Banknotes and Coins», *CBBH*, www. cbbh. gov.ba/en/bnc.html; «Bosnia and Herzegovina», *The World Factbook*, www. cia. gov/cia/ publications/ factbook/geos/bk.html; «Foreign Trade Chamber of Bosnia and Herzegovina» , www.komorabih.com/en/economybih/ economy-bih.html; Hadži Begović, I. and M. Imamović,«Bosna i Hercegovina u vrijeme Austrougarske vladavine», *Bosna i Hercegovina od najstarijih vremena do drugog svjetskog rata*, ed. A. Imamović, Sarajevo, 1995; Išck,T.,«Bosna in Hercegovina od stvaranja do prpasti prve zajedničke države», www.komorabih.com/ en/economybih/economy-bib.html.

یاسمین هالیچ

V. ادیان

اقوام ایلیریایی نخستین مردمانی هستند که نشانه‌های تاریخی و باستان‌شناختی از حضور آنها در بوسنی یافت شده است. این اقوام که در سده‌های ۲ و ۱ ق‌م در آنجا زندگی می‌کردند، مجموعه‌ای از قبایل دامپرور بودند که در بیشتر بخشهای یوگسلاوی و آلبانی امروز می‌زیستند و به زبانی هند و اروپایی که با زبان آلبانیایی امروز پیوندهایی دارد، سخن می‌گفتند. بجز ایلیریاییها، آمیخته‌ای از طوایف ایلیریایی ـ سلتی، اسکوردیسیها و داسیتاتها نیز در این مناطق پراکنده بودند که در سدهٔ نخست میلادی با پیشروی رومیها به داخل سرزمینهایشان مغلوب آنها شدند. بقایای حدود ۲۰ کلیسای اولیهٔ رومی که در منطقهٔ بوسنی کشف شده است، نشان می‌دهد که تقریباً در همین زمان مسیحیت به تدریج به منطقهٔ بالکان راه یافت و در بخشهای مختلف آن پیروانی پیدا کرد؛ اما این مسیحیت اولیه عمر کوتاهی داشت و با هجوم گُتها در سده‌های ۳ و ۴م از میان رفت (ملکم، 3-2). گتها از قبایل ژرمن بودند که با هجوم تدریجی از سدهٔ ۳م، و در سده‌های ۴ و ۵م این مناطق را در دست گرفتند، اما سرانجام در سدهٔ ۶م از سپاه یوستی‌نیانوس (امپراتور روم شرقی) شکست سختی خوردند و از آنجا بیرون رانده شدند. پس از این تاریخ، بقایای گتها نیز اندک اندک در دیگر جوامع قومی منطقه جذب شدند و در دوره‌های بعد هیچ نشانهٔ فرهنگی از آنها باقی نماند (همو، 5-4).

در سدهٔ ۶م دو گروه قومی دیگر، یعنی آوارها ــ که قبایل ترک تبار ساکن شمال قفقاز بودند ــ و اسلاوها ــ که از شمال شرقی اروپا منشأ می‌گرفتند ــ به سوی بالکان حرکت کردند. این دو گروه که گاه متحد و گاه رقیب یکدیگر بودند، به تدریج در بخشهای مختلف بوسنی ساکن شدند و مردمان بومی آنجا را نابود، و یا وادار به مهاجرت کردند. آوارها که اقوامی جنگجو بودند، سرانجام در اوایل سدهٔ ۱ق/۷م از نیروهای بیزانسی، کرواسی و بلغاری شکست خوردند و از بالکان بیرون رانده شدند، اما اسلاوها که مردمی یکجانشین و کشاورز بودند، در سدهٔ ۷م در تمام منطقهٔ بالکان نفوذ کردند و تا مرزهای شمالی یونان پیش رفتند. اسلاوها پیرو دین قومی خود بودند و خدایان متعددی همچون ولِس (خدای حیوانات شاخدار) و پیرون یا پیر (خدای رعد) را می‌پرستیدند که نام شماری از آنها تا به امروز در عنوان برخی از مکانها در یوگسلاوی باقی مانده است (فاین، ۱۹؛ «فرهنگ...[3]»، II/334؛ ملکم، 6,8).

بار دیگر در ربع دوم سدهٔ ۷م دو گروه مهاجر دیگر، یعنی کرواتها و صربها از شمال وارد بوسنی شدند. اینان که از ابتدای سدهٔ ۷م در اروپای مرکزی استقرار یافته بودند، یا متشکل از قبایل اسلاوی بودند که برگزیدگانی ایرانی بر آنان حکومت می‌کردند و یا قبایلی ایرانی تبار بودند که گروههایی از اسلاوها را تابع خود ساخته بودند. در هر حال، از همان سدهٔ ۷م امپراتوری بیزانس کوشید تا با فرستادن کشیشان لاتینی از شهرهای ساحلی تابع حکومت بیزانس در دالماسی، کرواتها را به مسیحیت دعوت کند. کلیسای کاتولیک رومی نیز با فرستادن مبلغان کاتولیک به این منطقه بر آن بود که آنان را به مسیحیت کاتولیک بکشاند، اما مسیحی شدن بوسنی دست کم دو سدهٔ دیگر طول کشید تا در سدهٔ ۳ق/۹م بیشتر کرواتها مسیحیت را پذیرفتند و در اواخر سدهٔ ۹ و اوایل سدهٔ ۱۰م اکثر بخشهای بوسنی اسماً در قلمرو مسیحیت کاتولیک درآمد. در سده‌های پس از آن، یعنی در قرون وسطای اولیه، بوسنی بیش از آنکه وابسته به سرزمینهای صرب و کلیسای ارتدکس باشد، به کرواسی و کلیسای کاتولیک وابسته بود؛ چنان‌که در منابع مربوط به سدهٔ ۱۱م از اسقف‌نشین بوسنی به عنوان یک کرسی کاتولیک رومی یاد شده است و پس از آن نیز ظاهراً سر اسقف اسپلیت[4] آنجا را زیر نظر داشت و

1. «Banknotes...»   2. «Foreign...»   3. *Dictionary*...   4. Split

از سدهٔ ۱۲م اسقف‌نشین راگوسا (دوبرونیک) سرپرستی آنجا را برعهده گرفت. در همین دوران هوم (یا هرزگوین) بیشتر به کلیسای ارتدکس ــ که در سرزمینهای صرب نیز پیروانی داشت ــ وابسته بود و اسقفِ ارتدکسِ خود را داشت. از اوایل سدهٔ ۷ق/۱۳م که کلیسای صربستان استقلال خود را اعلام کرد، اسقف هوم به تابعیت این کلیسا درآمد (همو، 8,11؛ فاین، ۱۹ـ۲۱؛ «فرهنگ»، II/335,341).

تاریخ کلیسای بوسنی از اواخر سدهٔ ۱۲م به بعد به شدت با جریانات سیاسی درآمیخته است. این کلیسا که در ظاهر تابع سراسقفی راگوسا بود، درواقع استقلال درونی داشت و شخص اسقف را که قلمرو او از سمت شمال تا سرزمینهای مجاری و کرواسی گسترده بود، خود بر می‌گزید؛ اما از اواخر سدهٔ ۱۲م مجارها کوشیدند تا تسلط بیشتری بر این اسقف‌نشین اعمال کنند و به همین منظور از پاپ خواستند تا نظارت بر کلیسای بوسنی را در اختیار سراسقف اسپلیت ــ که بیشتر به مجارها گرایش داشت ــ قرار دهد. پس از آن، حاکم زتا[1] که در جست‌وجوی بهانه‌ای برای حمله به بوسنی و تصرف بخشهایی از آن بود، با فرستادن نامه‌هایی به پاپ مدعی شد که بان کولین[2] (پادشاه بوسنی)، خانوادهٔ او و هزاران تن از بوسنیاییها در شمار بدعت گذاران درآمده‌اند. برای مقابله با این اتهامات، بان کولین شورایی از اسقفهای کلیسای کاتولیک بوسنی تشکیل داد و این شورا برخی از اشتباهات این کلیسا را که بیشتر سهل‌انگاری در به جا آوردن آیینها و اعمال دینی و نه اصول اعتقادی بود، کنار گذاشت. اما متهم نمودن این کلیسا به اعتقادات بدعت گذارانه به صورت سنتی درآمد که همچنان در طول قرون وسطی ادامه یافت. در سالهای بعد پاپ بارها از حاکمان و اسقفهای مجاری خواستار اصلاح کلیسای بوسنی شد. سرانجام در ۶۲۷ق/۱۲۳۰م مجارها با در دست داشتن بهانهٔ کافی به بوسنی حمله کردند و بخشهای مرکزی و جنوبی آن را به تصرف خود درآوردند. این اشغال که تا ۱۲۴۱م ادامه داشت، سرانجام به سبب عقب‌نشینی نیروهای مجار از بوسنی برای مقابله با تهدید سپاهیان تاتار در شمال، خاتمه یافت.

در ۶۵۰ق/۱۲۵۲م مجارها بار دیگر از پاپ اینوکنتیوس چهارم خواستند تا سرپرستی اسقف‌نشین بوسنی را به سراسقف مجار کالوسکا در اسلاونیا بسپارد؛ اما سراسقفی کالوسکا که بیرون از مرزهای بوسنی قرار داشت، نمی‌توانست هیچ گونه نظارتی بر کلیسای بوسنی داشته باشد و بوسنیاییها که از این تصمیم پاپ ناخشنود بودند، از پذیرش آن سر باز زدند؛ درنتیجه کلیسای بوسنی به ارتباط خود با کلیسای کاتولیک رومی خاتمه داد و به صورت کلیسایی مستقل درآمد و تا هنگام ورود عثمانیها به همین شکل باقی ماند (ملکم، 16-15؛ فاین، ۲۲؛ «فرهنگ»، II/336,342).

با آنکه در منابع مختلف، کلیسای بوسنی پس از قطع ارتباط با رم غالباً به عنوان کلیسایی «بوگومیلی»، «نو مانوی»، «ثنوی» و... خوانده شده است، در بررسی دقیق‌تر چنین به نظر می‌رسد که این ادعاها ــ که بیشتر در محافل کاتولیک مطرح می‌شود ــ واقعیت چندانی نداشته، و این کلیسا در طول حیات خود کم و بیش به اصول کاتولیکی وفادار بوده است. این نظام‌دین مسیحی درواقع متشکل از مجموعه‌ای از صومعه‌های پراکنده در سطح بوسنی بود که ارتباط منظمی با یکدیگر نداشتند و سازمانی درونی که رهبری قدرتمند در رأس آن قرار داشته باشد، آنها را به یکدیگر نمی‌پیوست. این صومعه‌ها با آنکه ظاهراً از سوی کلیسای کاتولیک رومی سرپرستی می‌شد، از نظام رهبانی قدیس باسیلیوس که نظامی ارتدکسی و شرقی است، پیروی می‌کردند و در بسیاری از اعتقادات و آیینهای خود بیشتر به کلیسای ارتدکس گرایش داشتند. رهبری کلیسای بوسنی با اسقفی بود که دیِد[3] (به معنی پدربزرگ) خوانده می‌شد و هر صومعه را روحانی ارشدی به نام نُنّوس[4] اداره می‌کرد. کلیسای بوسنی، کلیسایی دولتی نبود و در بیشتر دوران فعالیت خود نقشی در سیاست نداشت.

در بررسی تاریخ و اعتقادات این کلیسا همچنین باید وضع جغرافیایی و اجتماعی بوسنی در آن روزگار را در نظر داشت. بوسنی سرزمینی کوهستانی بود که هر منطقهٔ آن سنن محلی خاص داشت و طبقهٔ نجبای محلی بر آن حکومت می‌کردند و از این‌رو، مناطق مختلف آن پیوندهای فرهنگی و دینی نزدیکی با هم نداشتند. این سنن محلی و فرهنگهای منطقه‌ای مانع از یکپارچگی و یک‌نواختی اعتقادی این سرزمین می‌شد. افزون بر آن، مردم بوسنی بیشتر کشاورز بودند و مراکز آموزشی بزرگ دینی، چنان‌که در بسیاری از نقاط جهان مسیحی آن روز وجود داشت، در بوسنی پدید نیامده بود. درنتیجه، کشیشان بوسنیایی از آموزش دینی دیگر کشیشان کاتولیک برخوردار نبودند. مجموعهٔ این عوامل موجب فاصله گرفتن تدریجی کلیسای بوسنی از کلیسای کاتولیک، و راه یافتن برخی انحرافات آیینی (و نه الزاماً اعتقادی) در آن گردید. با این همه، این کژیها ظاهراً هرگز به آن اندازه نبود که بتوان کل کلیسا و مردم بوسنی در آن روزگار را بوگومیل و نو مانوی دانست، در عین آنکه احتمال حضور برخی پیروان آیین بوگومیلی در بوسنی و مناطق اطراف آن را نیز نباید از نظر دور داشت (نک: ملکم، 42-27؛ «فرهنگ»، II/336,342-343؛ فاین ۲۱-۲۵).

از ۷۴۱ق/۱۳۴۰م راهبان فرانسیسکن به تدریج وارد بوسنی شدند و به فعالیتهای تبلیغی کاتولیکی پرداختند و از ۱۳۴۷م که پادشاه بوسنی، استفان کوترومانیچ آیین کاتولیکی را پذیرفت، بیشتر حاکمان بوسنی در سده‌های ۱۴ و ۱۵م رسماً کاتولیک بودند. با این همه، کلیسای بوسنی همچنان به حیات مستقل، بی هیاهو و دور از سیاست خود ادامه داد، تا آنکه در ۸۶۳ق/۱۴۵۹م استفان توماش، به اصرار پاپ که کمک به بوسنی برای مقابله با حملات ترکها را مشروط به محدود نمودن کلیسای بوسنی کرده بود، پیشوایان دینی بوسنیایی را وادار نمود که یا مسیحیت کاتولیکی را بپذیرند و یا کشور را ترک کنند. از این‌رو، بیشتر آنان به کلیسای کاتولیک پیوستند و گروه اندکی نیز به هرزگوین گریختند و

---

1. Zeta 2. Ban Kolin 3. Djed 4. Nonnus

درنتیجه کلیسای بوسنی در آستانهٔ ورود عثمانیها تقریباً از هم پاشید. بدین سان، در نیمهٔ سدهٔ ۱۵م، اندکی پیش از حملهٔ عثمانیها در بوسنی و هرزگوین ۳ گروه دینی عمده وجود داشت: کاتولیکها که در شمال و غرب و نیز در مرکز بوسنی حضور داشتند، ارتدکسها که در جنوب و شرق بوسنی، بیشترین جمعیت را تشکیل می‌دادند، و پیروان کلیسای بوسنی که بیشتر در مرکز این کشور پراکنده بودند (فاین، ۲۳-۲۴؛ ملکم، 42-41؛ «فرهنگ»، II/336-339, 342-343).

با اشغال بوسنی توسط نیروهای عثمانی در ۸۶۷ق/۱۴۶۳م دین اسلام نیز به مجموعهٔ دینی بوسنی افزوده شد. با آنکه شواهدی مبنی بر حضور پراکندهٔ مسلمانان در بوسنی پیش از این دوران نیز وجود دارد، گرایش مردم بوسنی به اسلام و حضور قابل توجه مسلمانان در این سرزمین مربوط به دورهٔ تسلط عثمانیهاست. برخی از محققان برآن‌اند که اسلام آوردن پیروان کلیسای بوسنی، بر اثر سخت‌گیریهای دائمی کلیساهای کاتولیک و ارتدکس، و در مدتی کوتاه و به یکباره روی داده است، اما با بررسی دفترهای مالیاتی و سرشماری عثمانی مربوط به نخستین سده‌های حاکمیت آنان، می‌توان دریافت که این تغییر دین به تدریج و در طی سده‌های ۱۵-۱۷م صورت گرفته است. افزون بر این، این تغییر دین تنها مختص پیروان کلیسای بوسنی نبود؛ بخشی از کاتولیکها نیز به اسلام یا کلیسای ارتدکس روی آوردند و شماری از ارتدکسها نیز مسلمان یا کاتولیک شدند و حتیٰ عده‌ای از پیروان کلیسای بوسنی به کلیساهای کاتولیک و ارتدکس پیوستند. البته این تغییر و تحول به سبب نبودن سازمان‌دهی منظم و رهبری قدرتمند در کلیساهای بوسنی در سده‌های بعد نیز ادامه یافت. در این دوران کشیشان اغلب آموزش ندیده بودند و پیروان هر کلیسا بیشتر روستاییانی در نقاط دورافتاده بودند که ممکن بود در مدتی دراز اصلاً کشیشی ندیده باشند. از این‌رو، می‌توان تصور کرد که حضور مسیحیت در بوسنی پیش از ورود عثمانیها، حضوری رقیق، غیرمتمرکز و سازمان نیافته بود. افزون بر این، بوسنیاییها ظاهراً پیش از دورهٔ عثمانی نیز با مسلمانان روابط بازرگانی دوستانه‌ای داشتند و با اسلام چندان بیگانه نبودند.

به‌هر حال، مجموع این عوامل مساعد، موجب گرایش مردم بوسنی به دین اسلام گردید و چنین به نظر می‌رسد که در اواخر سدهٔ ۱۶ و اوایل سدهٔ ۱۷م مسلمانان، هم به سبب روی آوردن بوسنیاییها به دین اسلام و هم به سبب مهاجرت مسلمانان از دیگر نقاط به بوسنی، بیشترین جمعیت بوسنی را تشکیل می‌دادند. پس از مسلمانان ارتدکسها بزرگ‌ترین جمعیت دینی بوسنی به شمار می‌رفتند که در برابر کاتولیکها از حمایت دولت عثمانی برخوردار بودند و سالها پیش از بخشهای شرقی بوسنی به مرکز و غرب آن مهاجرت کرده، و در زمینهایی که متعلق به کاتولیکها بود، ساکن شده بودند. افزون بر این، چنان‌که گذشت، بخشی از پیروان کلیسای بوسنی و کلیسای کاتولیک نیز به کلیسای ارتدکس پیوستند و باعث افزایش پیروان این کلیسا شدند. از سوی دیگر، شمار کاتولیکها برعکس ارتدکسها، بر اثر نامساعد بودن نظر عثمانیها نسبت به کاتولیکها و در نتیجه مهاجرت گستردهٔ آنان به مناطقی که به تصرف عثمانیها در نیامده بود، و نیز به سبب مسلمان شدن یا پیوستن آنها به کلیسای ارتدکس در سده‌های ۱۵-۱۷م، به تدریج کاهش یافت (نک: ملکم، 69-51؛ فاین، ۲۸-۳۶).

پس از پایان حاکمیت دولت عثمانی در بوسنی، در ۱۲۹۹ق/۱۸۸۲م به دستور پادشاهی اتریش - مجارستان، سرپرست جامعهٔ مسلمانان بوسنی با عنوان «رئیس العلماء» منصوب شد که بر مجلسی متشکل از ۴ عضو به نام «مجلس علما» ریاست داشت و مفتیها را خود برمی‌گزید. این اقدام، جامعهٔ مسلمانان بوسنی را از استانبول جدا کرد (ملکم، 144؛ EI², I/1274). کلیسای ارتدکس بوسنی نیز در طول حاکمیت دولت عثمانی از سوی اسقف اعظم استانبول سرپرستی می‌شد و متروپولیتن (سراسقفی) سارایوو در سدهٔ ۱۲ق/۱۸م، ۴ اسقف‌نشین سارایوو، موستار، زُورنیک و نُوی پازار را نظارت می‌کرد (ملکم، 98).

پس از خاتمهٔ حاکمیت عثمانی، پادشاهی اتریش - مجارستان در اقدامی موازی پاتریارک ارتدکس سارایوو را خود منصوب کرد و حق انتصاب اسقفهای ارتدکس را نیز در اختیار خود گرفت (ملکم، 144). تقریباً در همین دوران، در ۱۲۹۸ق/۱۸۸۱م، پاپ لئوی سیزدهم سراسقف سارایوو را به عنوان اسقف اعظم بوسنی تعیین نمود و دو محدودهٔ اسقف‌نشین موستار و بانیالوکا را تابع آن قرار داد و حق انتصاب اسقفها را به پادشاه اتریش - مجارستان واگذار کرد («دائرةالمعارف...[1]»، XIV/1087؛ ملکم، همانجا).

یهودیان بوسنی: کهن‌ترین نشانهٔ حضور یهودیان در مناطق اطراف بوسنی، بقایای کنیسه‌ها و گورهایی در مقدونیه، دالماسی و مونتنگرو است که به سده‌های ۳ و ۴م باز می‌گردد. در نوی ساد (شمال شرقی بوسنی) نیز گورستانی مربوط به آوارها از سدهٔ ۸ یا ۹م کشف شده است که دارای نشانه‌های یهودی و حروف عبری است و ظاهراً متعلق به اعضایی از اقوام یهودی خزر، از منطقهٔ کریمه بوده است که همراه آوارها به این مناطق مهاجرت کرده بودند (همو، 108-107).

بزرگ‌ترین موج مهاجرت این قوم به بوسنی مربوط به اخراج یهودیان سفارادی از اسپانیا در اواخر سدهٔ ۹ق/۱۵م است. این گروه از یهودیان پس از رانده شدن، به منطقهٔ بالکان وارد شدند و با پذیرش و تساهل دولت عثمانی، در سالونیکا و اسکوپیه استقرار یافتند. در دهه‌های بعد گروههایی از این یهودیان در سارایوو و دیگر شهرهای بوسنی نیز ساکن شدند و در حرفه‌های گوناگون شروع به فعالیت کردند. آنان به ویژه در سارایوو به تجارت پارچه و ابریشم پرداختند و واردات و بازرگانی این کالاها را ــ که یکی از مهم‌ترین واردات بوسنی بود ــ در تمام دورهٔ عثمانی تا جنگ جهانی دوم در انحصار خود داشتند. یکی از یادگارهای ارزشمند این یهودیان از اسپانیا، نسخهٔ خطی مصوری به نام «هگّادای سارایوو» است که در سدهٔ ۱۴م در اسپانیا نوشته شده است. این

---

1. *New Catholic...*

نسخهٔ خطی که در موزهٔ ملی سارایوو نگهداری می‌شد، در جنگ جهانی دوم با کوشش و دقت‌نظر مدیر موزه از دسترس آلمانیها خارج شد.

یهودیان سارایوو نخست در محله‌های مسلمانان می‌زیستند، اما در ۹۸۵ق/۱۵۷۷م، پس از آنکه دولت عثمانی را در جنگ بر ضد هابسبورگ یاری کردند، اجازه یافتند که در محله‌ای از آن خود زندگی کنند؛ پس از آن، در طول سده‌های ۱۶- ۱۸م با استقلال درونی‌ای که دولت عثمانی در زمینهٔ اجرای شعایر دینی، آموزش و دادگاههای شرعی به آنها اعطا کرده بود، در سارایوو و دیگر شهرهای بوسنی در کنار دیگر جوامع دینی زندگی آرام و شکوفایی داشتند. جامعهٔ یهودیان بوسنی تا نیمهٔ سدهٔ ۱۸م تابع جامعهٔ یهودیان سالونیکا به شمار می‌آمد و «ربّی» سارایوو از سالونیکا فرستاده می‌شد، ولی در دهه‌های ۱۷۶۰ و ۱۷۷۰ دیوید پاردو[1]، ربّی اعظم سارایوو و یهودی دانشمند نخستین یشیوه[2] یا مدرسهٔ تربیت ربی را در سارایوو بنیاد نهاد. شکل‌گیری این مدرسه به معنای استقلال جامعهٔ یهودیان سارایوو و انتخاب ربی از میان دانشجویان آن بود.

در نخستین دهه‌های سدهٔ ۱۹م جمعیت یهودیان سارایوو به بیش از دو هزار تن می‌رسید. افزون بر این، گروههای کوچک‌تری نیز در شهرهای تراونیک و موستار زندگی می‌کردند. در اواخر این سده، با اشغال این منطقه توسط نیروهای اتریشی ـ مجاری، «جامعهٔ دینی سفارادی اسرائیلی» یهودیان در سارایوو شکل گرفت که هیئت حاکمهٔ خود را انتخاب می‌کرد و ادارهٔ امور داخلی یهودیان، از جمله تهیهٔ آمار آنان برای تعیین مالیات را بر عهده داشت. در این زمان، بسیاری از یهودیان آشکنازی مجارستان، گالیسیا، لهستان و مناطق چک به سارایوو مهاجرت کردند و جوامعی خاص تشکیل دادند که کاملاً از جوامع یهودیان سفارادی شهر متمایز بود. در دیگر شهرهای بوسنی نیز مهاجرت یهودیان اشکنازی بر جمعیت یهودیان افزود. در سایهٔ سیاستهای مساعد دولت اتریش ـ مجارستان، یهودیان در سدهٔ ۱۹م در زمینه‌های اقتصادی فعال‌تر شدند، چنان‌که ۳ کارخانه‌دار برجستهٔ بوسنی از یهودیان بودند و در دیگر شهرها همچون تراونیک، موستار و بانیالوکا نیز تا ۱۳۲۰ش/۱۹۴۱م جوامع یهودی نقش فعالی در اقتصاد ایفا می‌کردند.

با آغاز جنگ جهانی دوم و اشغال بوسنی توسط ارتش آلمان در ۱۹۴۱م، کنیسه‌های یهودیان در سارایوو و دیگر نقاط بوسنی تخریب گردید و بخش عمدهٔ جمعیت یهودی این کشور کشته، یا به اردوگاههای کار اجباری فرستاده شدند (نک: ملکم، 114-107؛ جودائیکا، XIV/869-873).

مآخذ: فاین، ج. و. ا.، «ریشه‌های تاریخی جامعهٔ بوسنی مدرن در دورهٔ عثمانی و قرون وسطی»، مسلمانان بوسنی ـ هرزگوین، به کوشش مارک پنسون، ترجمهٔ مهوش غلامی، تهران، ۱۳۷۴ش؛ نیز:
Dictionary of the Middle Ages, New York, 1983; EI[2]; *Judaica*; Malcolm, N., *Bosnia: A Short History*, London, 1994; *New Catholic Encyclopedia*, London etc., 1967.
فاطمه لاجوردی

VI. تصوف

ورود تصوف به بوسنی را می‌توان با ورود ترکهای عثمانی به این کشور تقریباً هم‌زمان دانست. ظاهراً عثمانیها بسیاری از شیوخ و درویشان را با خود به بوسنی آوردند، چنان که بنا بر اسناد تاریخی سلطان محمد فاتح حدود ۴۰ تن از مشایخ طریقه‌های مختلف را به آنجا انتقال داد. صوفیان با روشهای خاص خود از یک سو اسلام را در این منطقه گسترش دادند و از سوی دیگر آن را با شبکهٔ بزرگ تصوف در سرتاسر جهان اسلام مرتبط ساختند. آنها به مکانهای مقدس بوسنیاییها احترام می‌گذاشتند و با فعالیتهای خود در خانقاهها و تکیه‌ها آنان را به اسلام دعوت می‌کردند.

اولین تکیه‌ها در بوسنی، پیش از تصرف کامل این کشور توسط نیروهای عثمانی ساخته شدند. شاید بتوان نخستین نهاد رسمی تصوف در بوسنی را تکیهٔ مولویه به نام «ایشک بگوا تکیه» در سارایوو دانست که در ۸۶۸ق/۱۴۶۴م ساخته شده است. پس از آن در ۹۰۶ق/۱۵۰۰م، تکیهٔ اسکندر پاشا و سپس در ۱۰۵۰ق/۱۶۴۰م تکیهٔ حاجی سنان پاشا در این شهر بنیاد نهاده شد. در همین دوران تکیه‌های کوچک‌تر متعددی نیز در سارایوو پدید آمده بود که اولیا چلبی در *سیاحت‌نامهٔ* خود به آنها اشاره کرده است. در دیگر نقاط بوسنی نیز در دورهٔ حکومت عثمانی تکیه‌های بسیاری تأسیس شد که طریقه‌های مختلف صوفیه با پیروان پرشمار خود در آنها حضور و فعالیت داشتند که علاوه بر هدایت معنوی پیروان خود، با ادبیات عرفانی گسترده، زبانهای فارسی و عربی را نیز در میان مردم بوسنی رواج دادند.

از جمله برجسته‌ترین نمونه‌های این ادبیات می‌توان به آثار احمد سودی بوسنوی (د اوایل سدهٔ ۱۱ق) همچون شرح او بر *دیوان* حافظ، و نیز بر *گلستان* و *بوستان* سعدی اشاره کرد که هریک در نوع خود از اهمیت بسیاری برخوردار است؛ به ویژه شرح او بر اشعار حافظ از مهم‌ترین منابع مراجعهٔ محققان فارسی زبان و دیگران در این زمینه شمرده می‌شود.

بلبلستان نوشتهٔ محمد فوزی موستاری در ۱۱۵۲ق/۱۷۳۹م نیز از نمونه‌های جالب توجه نثر فارسی در این منطقه به شمار می‌رود. نویسنده این کتاب را در ۶ فصل یا «خلد» تنظیم کرده، و در خلد چهارم به احوال و اشعار مولوی و ۱۱ تن از شاعران فارسی زبان مقیم بوسنی، مانند درویش پاشا، خسرو پاشا و... پرداخته است که اغلب آنان یا از اهل تصوف، و یا دست کم دارای گرایشهای عرفانی بوده‌اند (نک: ه د، بلبلستان).

پس از تحولات سیاسی در بوسنی در پایان جنگ جهانی دوم و روی کار آمدن رژیم کمونیستی در ۱۳۳۱ش/۱۹۵۲م، فعالیت تکیه‌ها ممنوع شد، اما در ۱۳۵۶ش/۱۹۷۷م با ایجاد «مرکز طریقه‌های بوسنی» که ادارهٔ تکیه‌ها و امور مربوط به متصوفه را برعهده داشت، تکیه‌ها

1. D. Pardo 2. Yeshivah

فعالیت خود را از سر گرفتند. در ۱۳۷۰ش/۱۹۹۱م جامعهٔ اسلامی بوسنی، نحوهٔ کارکرد این مرکز را که مطابق اساسنامهٔ تدوین شده در ۱۹۸۶م تعیین شده بود، تأیید کرد. در حال حاضر، در بوسنی ۱۲ طریقهٔ قادریه، رفاعیه، نقشبندیه، مولویه، خلوتیه، شاذلیه، بدویه، دسوقیه، سعدیه، سنانیه، بایرامیه و بکتاشیه ــ که فعالیت آنها رسماً تأیید شده است ــ حضور دارند.

مآخذ: اولیا چلبی، سیاحت‌نامه، استانبول، ۱۳۱۵ق، ۲۳۱/۵-۲۳۲؛ نیز:
Algar, H., «Some Notes on the Naqshbandi Tariqat in Bosnia», *Studies in Comparative Religion*, London, 1975; EI[2]; Malcolm, N., *Bosnia: A Short History*, London, 1994.
نژاد حاجی محمد اویچ

VII. باستان‌شناسی، فرهنگ و تمدن

جدیدترین کشفیات باستان‌شناسی در شمال بوسنی نشان می‌دهد که انسان در دورهٔ پارینه سنگی، یعنی صدهزار سال پیش در این سرزمین ساکن شده بود. شواهد حضور انسان از آن زمان، ابزار سنگی مورد استفادهٔ روزمره و نقاشیهای شکارچیان است که در غار بادانیسکا در جنوب هرزگوین امروزی از دورهٔ پارینه سنگی کشف شده است. در این غار هزارها ابزار سنگی، استخوانهای تراش خورده و گردن‌بندهایی که از صدف و صدف حلزونی درست شده‌اند، کشف شده است. آثار دیگری از این دوره در سایر مناطق بوسنی ــ که بیشتر در کنار رودخانه‌ها قرار دارند ــ به دست آمده است؛ از جمله در کاامِن در کنار رود اوسُرا، مالاگرادینا در کولاشی، مارکُواتس در دِتلاک کنار دِرونتا، وِلیکی مایدان[1] کنار تِشانی[2] (غاری در گلاموجانی کنار بانیالوکا)، ویسوکوبردو[3] در لوپلیانسی و وِلیکا گرادینا در واروارا در سرچشمهٔ رود راما.

با این اکتشافات بوسنی از جمله سرزمینهایی به شمار می‌رود که صاحب آثار فرهنگی از دورهٔ پارینه سنگی هستند (امامُویچ، انور، 9). از دورهٔ نوسنگی نیز در بوسنی آثاری از هزارهٔ ۴ق‌م به دست آمده است. قدمت تمدنهای نوسنگی در بوسنی حدود ۶٬۷۰۰ تا ۷٬۷۰۰ سال برآورد می‌شود که به ۳ بخش قدیم، میانه و جدید تقسیم می‌گردد. کهن‌ترین آبادیهای دورهٔ نوسنگی قدیم که شامل مجموعه کلبه‌هایی بود، در گورنیاتوزلا، اُبری کنار کاکانی و غار راولیچا بالای سرچشمهٔ رود تیهالیینا[4] کنار لیوبوشکی پیدا شدند؛ در حالی‌که در مناطق نزدیک به دریا غارنشینی رواج داشت. در این دوره انسان از ظروف ساخته شده از پوست کدو و سپس سفالی که تزییناتی بر روی آن تراشیده شده بود، استفاده می‌کرد.

در دورهٔ نوسنگی میانه با افزایش جمعیت آبادیهای بیشتری ایجاد شد. خانه‌ها روی زمین یا تا نیمه درون زمین ساخته می‌شد و کلبه‌های چوبی رواج داشت. در توزلا نوع خاصی از آبادیها کشف شده است که سوینیتسا[5] نامیده می‌شوند. این خانه‌ها بر ستونهای چوبی و بالای آب قرار داشتند. مشهورترین آثار دورهٔ نوسنگی جدید در بوتمیر کنار سارایوو کشف شده که شامل ظروف سفالی، ابزار سنگی، گندم، مجسمه‌های انسان و حیوانات و... است. در این دوره، زندگی کشاورزی رواج داشت و غلات کشت می‌شد و گاو، بز، خوک، سگ و گوزن اهلی شده را پرورش می‌دادند (همو، 11-10).

دورهٔ فلز: از دورهٔ فلز در بوسنی آثار زیادی بر جای مانده است. معادن متعدد این سرزمین شرایط مناسبی برای توسعهٔ صنعت فلزی به وجود آورده است. در این دوره، آبادیهای جدید کنار معادن ساخته می‌شد. آثار کشف شده نشانگر رواج استخراج و استفاده از فلزات است. شرایط زندگی انسان در این دوره بهبود یافت و خانه‌ها را بهتر ساختند و از تنور برای پخت نان استفاده کردند. شمار زیادی سلاح مسی و زیورآلات در گورها کشف شده که مشهورترین آنها متعلق به مالی لُشینی در کنار ویتز و در نزدیکی زورنیک[6] است.

از دورهٔ آهن، قدیم‌ترین آثار در گورهای گلاسیناتس[7] کشف شده که شامل انگشتر، دست‌بند و چاقوهای کوچک است. از آثار مکشوفه در ریپچه کنار رود اونا در نزدیکی شهر بیهاچ و در دونیا دولینا[8] کنار رود ساوا متوجه می‌شویم که اهالی آن مناطق کشاورز بوده، و به دامداری، ماهی‌گیری و آهنگری نیز اشتغال داشته‌اند. در این دوره، مردمان بوسنی آسیاب دستی به کار می‌بردند. از حیوانات اهلی، گاو، خوک، بز، اسب و سگ پرورش داده می‌شد. خانه‌های محکم‌تر با اتاقهای سقف‌دار ساخته می‌شد و از زیر شیروانی به عنوان انبار استفاده می‌کردند.

انسان این دوره از اجاق سفالی برای پخت غذا استفاده می‌کرد. سفالینه‌هایی به قطر یک متر کشف شده است که برای کباب کردن گوشت به کار می‌رفت که نشان از پیشرفت تمدن مادی دارد. از بدنهٔ درخت، قایق می‌ساختند و با مردم دنیای خارج ارتباط برقرار می‌کردند. این روابط از سکه‌های سلتی و زیورآلات رومی که در دونیا دولینا پیدا شده، آشکار است. برای دفن مرده‌ها از تابوتهایی از چوب بلوط استفاده می کردند و در گورها ظروف سفالی، زیورآلات و سلاح می‌گذاشتند.

مهم‌ترین پدیدهٔ دورهٔ فلز در بوسنی، ظهور قوم جدید ایلیریها‌ست که از طوایف مختلف تشکیل می‌شد. این قوم تأثیرات فرهنگی و سیاسی بزرگی بر تاریخ این سرزمین به جا گذاشت که برخی از آنها هنوز هم دیده می‌شود. مهم‌ترین طوایف آنها یاپُدی، دِزیتیاتی، دالماتی، دیسیونی و دائُرسی[9] نام داشتند. ایلیریها خود تحت تأثیر فرهنگ یونانی قرار داشتند و از خط یونانی استفاده می‌کردند و دین آنها شبیه ادیان یونانی بود (فیلیپُویچ، 113). ایلیریها اولین سکه‌ها را به پیروی از یونانیان در سدهٔ ۳ق‌م ضرب کردند. شهرها در این دوره با حصار محکم محافظت می‌شد. با این همه، در پایان سدهٔ ۱ق‌م، فرهنگ هلنی نزد ایلیریها رو به ضعف نهاد و فرهنگ رومی به تدریج جای آن را گرفت.

درواقع، رومیها مناطق ایلیری نشین را که در آن زمان ایلیریکوم نام

1. Veliki Majdan 2. Teshanj 3. Visoko brdo 4. Tihaljina 5. Sojenica 6. Zvornik 7. Glasinac 8. Donja Dolina 9. Daorsi

داشت، رومی کردند و پرستش خدایان رومی را رواج دادند. شهرنشینی رومی شکل گرفت و در شهرهایی نظیر بیستائه نووه[1] و آرگِنتوم در ایلیریکوم، تمام مشخصات شهرهای رومی و زندگی در آن شهرها دیده می‌شود. در این شهرها میدانها، خیابانها، شورای شهر، دادگاه، حمام عمومی، شبکهٔ آب‌رسانی و فاضلاب وجود داشت. غیر از استخراج فلز از معدنها، در این دوره استفاده از چشمه‌های آب معدنی برای معالجهٔ بیماران نیز کاربرد داشت (همو، 115). علاوه بر آیینهای رومی، آیینهای ایرانی میترائیسم و مانوی نیز در بوسنی رواج داشته است. ایلیریها نیز خود خدایان خاصی داشتند. سیلوان، خدای جنگل و نگهبان چوپانها و گله‌ها، و دیانا الاههٔ شکار حیوانات وحشی و طبیعت از مهم‌ترین خدایان ایلیرها بودند. طایفهٔ یاپُدی نیز که در شمال غربی بوسنی فعلی زندگی می‌کردند، خدای چشمه‌ها به نام «بیند» را پرستش می‌کردند (امامویچ، انور، 29). با این همه، در بوسنی همزیستی و مدارای دینی رعایت می‌شد، در حالی‌که در دیگر مناطق اروپا، مسامحه و چندگرایی که از زمان امپراتور کنستانتین آغاز شده بود، جای خود را به شعار جدید «یک دین، یک امپراتوری، یک امپراتور» داد.

اطلاعات زیادی دربارهٔ مسیحیت اولیه در قلمرو بوسنی امروزی وجود دارد. از سده‌های ۴ و ۵م آثار کلیساهای بسیاری کشف شده است که مهم‌ترین آنها در گلوبیچ[2]، بلاگای، چاراکوو، چیتلوک، توربه، زِنیتسا، کاکانی، اُتینُوسی و لِتکه قرار دارند. این کلیساها تا زمان حملهٔ اسلاوها و آوارها وجود داشتند. در اوایل سدهٔ ۱ق/۷م، زمانی که اسلاوها به بالکان آمدند، تمام این کلیساها ویران شدند (فیلیپوویچ، 121ff.).

اسلاوها غالباً مردمی کشاورز و دامدار بودند و برده‌داری هنوز میان آنها رواج نیافته بود. در جنگ و فنون نظامی مهارت داشتند. دینها و آیینهای چندخدایی میان آنان رواج داشت و نیروها و پدیده‌های طبیعی را هم پرستش می‌کردند (نکـ: امامویچ[3]، مصطفیٰ، سراسر کتاب).

مدتها پس از حملهٔ اسلاوها و آوارها مردم بومی بوسنی به تدریج توانستند حیات دینی خود را که بر آداب و رسوم قدیم استوار بود، دوباره بازیابند؛ چه، در بوسنی نیز مانند جاهای اندک دیگر، سنتهای فرهنگی، دینی و سیاسی قبل از آمدن اسلاوها، حفظ شده بود. این وضعیت زمینهٔ مناسبی برای ظهور «کلیسای بوسنی» به وجود آورد که مهم‌ترین پدیده در تمام زندگی فرهنگی، معنوی و هنری بوسنی در قرون وسطیٰ است. کلیسای بوسنی با رویکردی که نسبت به مسائل اصلی انسان داشت، تمام ابعاد حیات فرهنگی را در دست گرفت، از آن جمله مدارا نسبت به ادیان دیگر، خودداری از زندگی تجملی، فروتنی در زندگی روزمره، و از دیدگاه هنری، چیزهایی مانند ساخت سنگ قبرهای بزرگ موسوم به اِستِچاک، تحت تأثیر مستقیم باورهای دینی و تعالیم معنوی «کلیسای بوسنی» به وجود آمد. استچاکها که در تمام اروپا منحصر به فرد هستند، گویاترین اثر هنری و فرهنگی بوسنی در قرون وسطیٰ به شمار می‌روند. بر روی این سنگها تصویرها و نوشته‌هایی از زندگی روزمره، شکار، جنگ، جشنهای اشرافی و درباری، تصویرهای انسان، نمادهای خورشید، ماه و تصویرهای طبیعت دیده می‌شود. نوشته‌های روی این سنگها که اغلب در مورد فلسفه و معنی هستی و تجربهٔ زندگی انسان در دنیاست، نشانگر دیدگاه مردم بوسنی نسبت به حیات و نقش انسان است. بزرگ‌ترین شاعر معاصر بوسنی، محمدعلی ماک دیزدار با الهام گرفتن از این نوشته‌ها اشعاری عالی سروده است.

در بوسنی آثار معماری از دورهٔ قرون وسطیٰ، شامل قصرها و کلیساها به‌ویژه درنزدیکی شهرویسوکو دربُواتس وکرالیواسوتیسکا، یعنی جاهایی که مراکز حکومت شاهان بوسنی بودند، بر جای مانده است. به علاوه انواع سکه‌ها و مهرها و آثار و اسناد مکتوب نیز از آن دوره در دست است. بوسنیاییها همچنین در صنایع دستی مهارت داشتند و آثاری که دارای سبک خاصی موسوم به سبک بوسنیایی است، در قالب ظروف طلایی و نقره‌ای دیده می‌شود (فیلیپوویچ، همانجا).

شهر بوسنی آن زمان، مانند شهرهای اروپا در مرکز خود یک میدان داشت که کانون زندگی عمومی و نیز تجاری بود. در اطراف میدان مغازه‌ها و خانه‌های بازرگانان و صنعتگران قرار داشت. کلیسا نیز در مرکز شهر بود. خانه‌ها معمولاً از چوب، و کلیسا از سنگ ساخته می‌شد (نیلوِیچ، 47).

شکل خانواده در بوسنی قرون وسطیٰ معروف به زادروگا[4] بود. پدر رئیس خانواده بود و اختیار امور را به طور کامل در دست داشت. بعد از فوت پدر، این مسئولیت برعهدهٔ پسر ارشد می‌افتاد که با برادران کوچک‌تر مشورت می‌کرد. ازدواج براساس رسوم اسلاوی از راه دزدی عروس یا براساس قرارداد و یا خرید صورت می‌پذیرفت. ارث به اندازهٔ مساوی بین پسران خانواده تقسیم می‌شد. طلاق نیز اختیاری بود و مرد می‌توانست بدون دلیل زن خود را طلاق دهد. زن نیز می توانست شوهر خود را ترک کند، اما در این صورت بدون ارث می‌ماند (امامویچ، مصطفیٰ، سراسر کتاب).

شاهان و اشراف بوسنی در مسابقه‌های شوالیه‌ها در دوبرونیک و بودین (بوداپست امروزی) شرکت می‌کردند. موسیقی و تئاتر به عنوان سرگرمی بین اشراف بوسنی رایج بود و موسیقی‌دانان نیز برای مردم شهر برنامه‌هایی اجرا می‌کردند (نیلوِیچ، همانجا).

دورهٔ عثمانی: پس از آنکه بوسنی توسط عثمانی تسخیر شد (۱۴۶۳م) اکثر جمعیت آن به تدریج از پیروی «کلیسای بوسنی» به اسلام گرویدند و به سرعت فرهنگ، شیوهٔ زندگی و تفکر اسلامی به بوسنی انتقال یافت. اسلام و مسیحیت در قرون وسطیٰ محور معنوی و

1. Bistae Nuove 2. Golubich 3. Imamović 4. Zadruga

راهنمای تاریخی بوسنی و به ویژه بوسنیاکها به شمار می‌رود (فیلیپویچ، 130).

روحیهٔ مدارا که در بوسنی قرون وسطیٰ رواج داشت، با آمدن اسلام تقویت شد. در این مورد صوفیه و درویشان نقش بزرگی داشتند. سلطان محمد فاتح ۴۰ تن از شیوخ طریقه‌های مختلف را به بوسنی آورد. با عملی کردن روح مدارای اسلامی، درویشان آسان‌تر می‌توانستند بوسنی را اسلامی کنند. درواقع، کهن‌ترین خانقاههای درویشان در بوسنی در اصل کلیساها و دیرها بود (میچیویچ[1]، سراسر مقاله).

به این ترتیب جامعه‌ای جدید به وجود آمد و ابعاد زندگی و رفتارهای مردم تغییر یافت. چندگرایی معنوی و فرهنگی بوسنی براساس اصول جدید و دیدگاه اسلام نسبت به اهل کتاب و زمینهٔ تاریخی‌ای که در بوسنی وجود داشت، ترویج شد و تحولاتی عمیق در فرهنگ و هنر، کشاورزی، صنعت، تجارت و ابعاد دیگر زندگی روی داد.

صنعت و تجارت متکی بر معادن فراوان آهن، نقره، طلا، روی، مس، سرب، قلع و غیره بود. سارایوو و مراکز دیگر تجاری و صنعتی بوسنی با استانبول، دمشق، مکه، مدینه، قاهره، بغداد، سمرقند، بخارا و دیگر مراکز بزرگ جهان اسلام رابطه برقرار کرد. در حالی که با مراکز مهم جهان غرب و از جمله رم، ونیز و وین، پیش‌تر ارتباط داشت. در بوسنی شهرهای بزرگ با محلات صنفی، کاروانسراها، حمامها و دیگر ابنیهٔ عمومی گسترش یافت. بیرون از این محلات، مراکز فرهنگی و دینی از جمله مکاتب و مدارس، خانقاهها، تکایا و کتابخانه‌ها قرار داشتند و شهرها به کانونهای زندگی، فرهنگ و معنویتی جدید تبدیل شدند. این نوع شهرها و نهادها را واقفان و خیرخواهان بزرگ از جمله عیسیٰ بیک عیسیٰ کوبیچ و غازی خسرو بیک در سارایوو، فرهاد پاشا سُکولُوبیچ در بانیا لوکا، چیوان کدخدا و کاراجوزبیک در موستار، و اسکندرپاشا و سلیمان پاشا در تراونیک ساختند.

در این دوره، معماری شهر بوسنی ترکیبی از سبکهای معماری شهری خاورمیانه‌ای و بوسنیایی بود. اسلامی شدن، تأثیرات مهمی به همراه داشت. اولین و مهم‌ترین اثر آن گسترش چشم‌گیر سواد و تحصیلات عمومی بود. کودکان در مکتبها سواد و آموزه‌های دینی فرا می‌گرفتند و مدرسه‌ها که در سطح بالاترین مراکز علمی آن زمان بودند، رو به رشد نهادند. کتابخانه‌ها سرچشمهٔ علوم و مراکز گسترش کتاب به شمار می‌رفتند و کتابهای نفیس و کمیاب استنساخ می‌شد. مردم بوسنی در این دوره برای تحصیلات به مراکز بزرگ دیگر امپراتوری می‌رفتند و زبانهای مهم آن زمان، قبل از همه عربی، ترکی عثمانی و فارسی را یاد می‌گرفتند و به فراگیری فلسفه، الاهیات، فقه و ادبیات می‌پرداختند. اشعار ارزشمندی به زبانهای شرقی و بوسنیایی از آن ایام در دست است. بوسنیاییهای دانشمند، آثار خود را به زبان عربی و فارسی می‌نوشتند و شعر فارسی نیز می‌گفتند. ادبیات گسترده‌ای به زبان بوسنیایی با الفبای عربی به وجود آمد که به ادبیات آلخامیادو[2] معروف است. زبان بوسنیایی نیز یکی از زبانهای رسمی دربار عثمانی شد.

با توسعهٔ شبکهٔ راهها که بوسنی را به مرکز امپراتوری وصل می‌کرد، پلهای بزرگی هم ساخته شد. مساجد جامع سده‌های ۱۵ و ۱۶م مهم‌ترین ابنیه و آثار معماری بوسنی به شمار می‌رفت. فقط در سارایوو در آن زمان بیش از ۱۰۰ مسجد و مکتب ساخته شد. مشهورترین آنان مسجد غازی خسرو بیک در مرکز سارایوو و نیز مسجد شاهی، مسجد مغربی و مسجد علی پاشاست. برخی از این مساجد که به دستِ صربها کاملاً ویران شدند، از ارزش تاریخی بسیار برخوردار بودند (فیلیپویچ، همانجا).

در دورهٔ حکومت عثمانی به ایجاد بناهای عام المنفعه مانند حمامها، شبکه‌های آب‌رسانی و شیرآبهای عمومی توجه می‌شد. در تأسیس محله‌های مسکونی به ویژه زیبایی طبیعت مورد توجه بود. خانه‌ها در مکانهای زیبا و در کنار آب ساخته می‌شدند. توسعهٔ صنعت نیز در این دوره قابل توجه است. فقط در سارایوو ۸۰ نوع صنعت رونق پیدا کرد که در چهارچوب اصناف سازمان‌دهی شده بودند و هنر کاربرد زیادی در صنعت یافت (زلاتار، 67). از ۹۲۵ق/۱۵۱۹م چاپخانهٔ گوراژده شروع به فعالیت کرد و آثاری در آنجا به چاپ رسید. از خصایص جانبی بوسنی در این روزگار، وجود روح تسامح و همزیستی، و ایجاد فرهنگی غنی و متنوع بود که به کلی با شیوهٔ اروپاییان قرون وسطیٰ در اسپانیا و ایتالیا و... تفاوت داشت (فیلیپویچ، سراسر کتاب).

با انضمام بوسنی به امپراتوری اتریش ـ مجارستان، در این کشور تحولات بزرگی به وجود آمد. شیوهٔ زندگی غربی با ویژگیهای خاص خود مانند اقتصاد آزاد، و آموزش و پرورش جدید وارد بوسنی شد. نهادهای جدید بر اساس الگوهای اروپایی تأسیس گردید و اولین مجله‌های علمی و ادبی انتشار یافت و نخستین موزه‌ها و کتابخانهٔ ملی در این دوره تأسیس شد (همانجا).

به طور کلی، در دورهٔ حکومت اتریش ـ مجارستان در بوسنی در زمینهٔ فرهنگ و آموزش و پرورش دو نوع گرایش وجود داشت: گرایش دولتی و عمومی، و گرایشی که در جوامع قومی در چهارچوب عقاید ملی و مذهبی دنبال می‌شد. مردم عادی فرهنگ حکومتی را که خارجی بود، نمی‌پذیرفتند و به تدریج خود به فعالیت فرهنگی و آموزشی دست زدند. به این ترتیب، نهادهای فرهنگی قومی، مانند پرُسوِیتای صربها در ۱۹۰۲م، غیرتِ مسلمانان در ۱۹۰۳م و ناپرِداکِ کرواتها در ۱۹۰۴م شکل گرفت. اهداف اصلی این نهادها کمک به دانش‌آموزان و دانشجویان فقیر یا تربیت روشنفکران ملی و آموزش و تربیت صنعتگران و تاجران بود (حاجی بگویچ، 173).

در این دوره در بوسنی علوم جدید مانند زمین‌شناسی، باستان‌شناسی، جانورشناسی و زیست‌شناسی رو به رشد نهاد، پزشکی نیز توسعه یافت و نخستین کلینیک به سبک اروپایی در سارایوو تأسیس شد.

در دورهٔ بین دو جنگ جهانی، به سبب استیلای صربها بر اقوام

---

1. Mićijević 2. aljamiado

دیگر، مشکلات بزرگی ایجاد شد. بسیاری از فرهنگیان بوسنی به سبب اوضاع سیاسی و اجتماعی، بوسنی را ترک کردند و به زاگرب و یا بلگراد رفتند. پس از ۱۳۳۶ق/۱۹۱۸م مسلمانان در معرض اخراج و شکنجه و مصادرهٔ اموال قرار گرفتند و فعالیتهای فرهنگی در بوسنی متوقف شد و مردم تنها نگران حفظ زندگی و مال خود بودند.

بعد از جنگ جهانی دوم مسلمانان بوسنی وارد جامعه‌ای جدید، یعنی یوگسلاوی کمونیستی شدند و فعالیتهای مذهبیشان، مانند دیگر سازمانهای دینی زیر نظر دولت قرار گرفت (فیلیپویچ، همانجا). این وضعیت به ویژه برای بوسنیاکها، یعنی مسلمانان سخت بود، زیرا آنها را به عنوان یک ملت به رسمیت نمی‌شناختند، مگر آنکه خود را به لحاظ قومی صرب یا کروات می‌خواندند. در این دوره مسلمانان وارد مبارزهٔ فرهنگی ـ سیاسی پیچیده‌ای برای به رسمیت شناساندن ملیت خود شدند. انکار تمام ویژگیهای ملی و فرهنگی بوسنیاکها با یورش نظامی صربستان و مونتنگرو و سپس کرواسی در ۱۳۷۱ش/۱۹۹۲م به اوج خود رسید و بسیاری از مؤسسات فرهنگی و آموزشی از میان رفت (عمردیچ، 16؛ بوییچ، 99). با این همه، بوسنی و هرزگوین توانست به حیات خویش ادامه دهد و به سرعت به سوی بازسازی فرهنگی و ملی گام بردارد.

مآخذ:

Bojić, M., *Uzroci genocida u Bosni*, Sarajevo, 2001; Filipović, M., *Bosna i Hercegovina najvažnije geografske, historijske, kulturne i političke činjenice*, Sarajevo, 1997; Hadžibegović, I. and M. Imamović,«Bosna i Hercegovina u vrijeme Austrougarske vladavine», *Bosna i Hercegovina od najstarrijih vremena do drugog svjetskog rata*, Sarajevo, 1995; Imamović, E., «Prostor Bosne i Hercegovine u prethistoriji i antici», ibid; Imamović, M., *Historija države i prava Bosne i Hercegovine*, Sarajevo, 2001; Mićijević, S., «Bosna je punalaznih mesija», *DANI*, www. bhdani.com/arhiva/122/inter.htm; Nilević, B., «Proces afirmacije Srednjovjekovne bosanske države», *Bosna i Hercegovina od najstarrijih vremena do drugog svjetskog rata*, Sarajevo, 1995; Omerdić, M., *Prilozi izučavanja genocida nad Bošnjacima (1992-1995)*, Sarajevo, 1999; Zlatar, B., «Bosna i Hercegovina u okviru Osmanskog carstva», *Bosna i Hercegovina od najstarrijih vremena do drugog svjetskog rata*, Sarajevo, 1995.

صباح‌الدین شاریچ

VIII. زبان و ادبیات فارسی

حضور و نفوذ زبان و ادبیات فارسی در بوسنی و هرزگوین بخشی از حضور و نفوذ آن در قلمرو عثمانی به شمار می‌آید. اسلام در سدهٔ ۹ق/۱۵م با سپاهیان عثمانی وارد متصرفات اروپایی این دولت، از جمله سرزمین بوسنی و هرزگوین گردید (لین پول، ۱۶۷) و موجب مسلمان شدن بسیاری از مردم این سرزمین شد. این امر بوسنی و هرزگوین را به نحوی چشمگیر زیر نفوذ فرهنگ ایرانی قرار داد (صفار مقدم، ۷۹، به نقل از بشیر جاکا)؛ زیرا ترکها در علم و فلسفه و به ویژه در ادبیات، تحت تأثیر بسیار شدید ادبیات فارسی و ایرانیها بودند (همانجا) و زبان فارسی، چندین قرن در آسیای صغیر زبان رسمی منحصر به فرد بود (ریاحی، «نفوذ...»، ۷۸). تأثیر فرهنگ ایرانی در بوسنی و هرزگوین که مایهٔ شگفتی محققان است، به زمانهای پیش ــ تقریباً به دوران سکنا گزیدن اسلاوها در بالکان ــ باز می‌گردد. در جریان این انتقال و تأثیر، نخست باید به نقش مانویها، نو مانویها و فرقهٔ مانوی بوگومیل در بالکان ــ که مورد تهاجم مسیحیان بود و یکباره اسلام آورد ــ توجه کرد (نک: پُویک، 785-784)؛ سپس نقش واسطه‌ای یونانیان را در نظر داشت؛ و سرانجام، به نقش عثمانیها، خاصه در انتقال زبان و ادبیات فارسی پرداخت (صفار مقدم، ۷۸ـ۷۹، ۱۹۰ـ۱۹۵).

اینک بحث زبان و ادبیات فارسی در بوسنی در دو بخش بررسی می‌شود: بخش اول ــ عصر عثمانی (۱۴۶۳ـ۱۸۷۸م)؛ بخش دوم ــ پس از عصر عثمانی (۱۸۷۸م به بعد).

بخش اول ــ عصر عثمانی: با ورود عثمانیها به سرزمین بوسنی و هرزگوین، مقدونیه، صربستان و قره‌داغ، زبانهای فارسی، عربی و ترکی در این سرزمینها رایج شد: فارسی به عنوانِ زبان ادب و فرهنگ، عربی به عنوان زبان دین و شریعت، و ترکی به عنوان زبان اداری (بوگدانُویچ، «ادبیات...»، ۹۸۵؛ ریاحی، *زبان...*، ۲۳۵).

در قلمرو عثمانی به طور عام، و در بوسنی و هرزگوین به طور خاص، آموزش و ترویج زبان و ادبیات فارسی که به سبب شیوایی و شیرینی و بیان آراء متفکران بزرگ ایران، زبان ادبی عالم اسلام گردیده بود (تارلان، ۸۵۲)، در ۳ مرکز صورت می‌گرفت: مدرسه‌ها، خانقاهها و انجمنها.

۱. مدرسه‌ها: گرچه مدرسه دارای معنایی عام است و مفهوم محل تدریس، از پایین‌ترین تا بالاترین مدارج تحصیلی را در برمی‌گیرد، ولی به نظر می‌رسد که در این کاربرد، مراد از مدرسه محل تحصیلات عالی است، زیرا شاگردانی وارد مدرسه می‌شدند که دورهٔ مکتب [ابتدایی] و رشدیه [متوسطه] را به پایان برده بودند. گفتنی است که مراکز آموزشی، دارای سطوح مختلفی بدین شرح بودند: الف ـ مکتبها، در دو سطح: یک ـ مکتب کودکان که در روستاها و شهرهای کوچک دایر بود و برنامهٔ معین و مشخصی نداشت؛ دو ـ مکتب ابتدایی دارای برنامهٔ معین ۳ ساله. ب ـ رشدیه [متوسطه]، حد واسط ابتدایی و مدرسه [دورهٔ عالی]. در مکتبها و رشدیه‌ها دستور زبان فارسی نیز تدریس می‌شد. ج ـ مدرسه‌ها، که در آنها تدریس متون برجسته و درجهٔ اول زبان و ادبیات فارسی مثل *گلستان* سعدی، *بهارستان* جامی، *دیوان* حافظ، *مثنوی* مولوی و نظایر آنها صورت می‌گرفت. بنا بر گزارش بوگدانویچ شمار مدارس بوسنی و هرزگوین در اوایل سدهٔ ۱۰ تا اواخر سدهٔ ۱۲ق بیش از ۱۰۰ بوده است (همانجا). م. مالیک از مدارسی نام می‌برد که به آموزش زبان فارسی می‌پرداخته‌اند، مثلِ مدرسه‌های غازی خسرو بیک و آتیجان در سارایوو و نیز مدرسه‌های تراوْنیک، موستار، بانیالوکا، زِنیکا، فوچْنیکا، ویسوکو، کونْجیک و اسکوپْلیج (نک: مرادی، ۵۶). بوگدانویچ تصریح می‌کند که قدیم‌ترین مدرسهٔ یوگسلاوی مدرسه‌ای است که اسحاق بیک در ۸۵۰ق/۱۴۴۶م در شهر اسکوپیه بنا کرد؛ دیگر مدرسهٔ فیروزبیک است که در ۹۱۲ق/۱۵۰۶م در شهر سارایوو ساخته شد (همان، ۹۸۶). اما فعال‌ترین مدرسه‌ها، مدرسهٔ غازی خسرو بیک است که در ۹۳۷ق/۱۵۳۱م در سارایوو تأسیس

گردید. غازی خسرو بیک پس از تأسیس این مدرسه، یک مسجد و یک کتابخانه نیز ساخت. این کتابخانه با ۴٬۵۰۰ نسخهٔ خطی به زبانهای عربی و ترکی و شماری قابل ملاحظه نسخهٔ فارسی تا روزگار ما پایدار مانده است (نک: صفار مقدم، ۷۶ـ۷۷).

۲. خانقاهها: خانقاههای بوسنی و هرزگوین، به ویژه خانقاههای مولویه در سراسر خاک عثمانی مرکز آموزش زبان و ادب فارسی بود. علت این امر آن است که زبان تصوف و عرفان عاشقانه ــ که معمولاً به زبان شعر بیان می‌شود ــ زبان فارسی بوده، و مثنوی معنوی، بزرگ‌ترین کتاب منظوم عرفانی به زبان فارسی است (بوگدانوویچ، همان، ۹۸۶ـ۹۸۷). این نکته نیز در خور توجه است که صوفیان خانقاهها و پیروان طریقه‌های رایج در بوسنی ــ و به طور کلی در قلمرو عثمانی ــ جهاد را جزو فرایض می‌دانستند (همان، ۹۸۷ـ۹۸۸). و ظاهراً در این باور متأثر از دیدگاه ابن عربی بودند که بر طبق آن «ولی (خلیفه)» صاحب سیف نیز هست، یعنی در صورت لزوم می‌تواند قیام به سیف کند (ابن عربی، ۲۰۷/۱، ۳۰۶/۲ـ۳۰۷).

۳. انجمنها: انجمنها حلقه‌ها و مجمعهای خصوصی و مردمی‌ای بودند که به امر آموزش زبان و ادب فارسی اهتمام می‌ورزیدند. شرکت کنندگان در این انجمنها دو گروه بودند: ۱. عامهٔ مردم از اصناف مختلف؛ ۲. خواص علاقه‌مند به دانش که پس از گذراندن دوره‌های انجمن، به استانبول، قاهره و بغداد می‌رفتند، به تکمیل تحصیلات خود می‌پرداختند و به مشاغل دولتی می‌رسیدند. وجه اشتراک هر دو گروه، عشق و علاقهٔ آنها به زبان و ادب فارسی بود که از صمیم جان در کار آموختن و فهمیدن آن می‌کوشیدند (بوگدانوویچ، همان، ۹۸۷).

در این انجمنها، بر اساس برنامه‌ای دقیق، شماری از برجسته‌ترین متون نظم و نثر ادب فارسی، طی یک دورهٔ ۱۵ ساله، در ۵ مرحله آموزش داده می‌شد: مرحلهٔ اول، آموزش *پندنامهٔ* عطار، طی دو سال. مرحلهٔ دوم، آموزش *گلستان* سعدی، به مدت ۳ سال؛ شمار شرکت‌کنندگان در حلقهٔ درس *گلستان* از دیگر حلقه‌ها بیشتر بود. مرحله سوم، آموزش *دیوان* حافظ، به مدت ۳ سال. مرحلهٔ چهارم، آموزش *بوستان* سعدی، طی یک سال. مرحلهٔ پنجم، آموزش مثنوی معنوی مولوی، طی ۶ سال، به عنوان عالی‌ترین مرحلهٔ آموزش. با آموزش مثنوی، دورهٔ ۱۵ سالهٔ آموزش و شرح و تفسیر متون درجه اول ادب فارسی به پایان می‌رسید و شماری از فارغ التحصیلان این دوره‌ها ــ چنان که اشاره شد ــ طی مراحل بعد به مشاغل مهم دولتی می‌رسیدند (همان، ۹۸۷ـ۹۸۹؛ صفار مقدم، ۷۹، به نقل از بشیر جاکا) و آنان هم که پی کار خود می‌گرفتند و به مشاغل خود ادامه می‌دادند، در سامان یافتن جامعه‌ای فرهیخته و انسانی نقشی مهم ایفا می‌کردند.

حاصل این همه تلاش ــ چه در زمینهٔ آموزش زبانِ فرهنگ و ادب، یعنی فارسی، چه در زمینهٔ تعلیم زبان علم و دین و شریعت، یعنی عربی، و چه در زمینهٔ یاد دادن زبان اداری، یعنی ترکی ــ ظهور دانشمندان و شاعرانی است که شرح حال و آثار ۲۱۶تن از آنان را محمد خانجی در کتاب *الجوهر الاسنیٰ فی تراجم علماء و شعراء بوسنه* بر اساس حروف الفبا (ص ۲۳ـ۱۳۹) گرد آورده است که ۱۴ تن از آنان شاعران پارسی سرای بوسنی و هرزگوین‌اند (نک: ص ۳۲ـ۳۳، ۳۵ـ۳۶، ۴۳، ۶۹ـ۷۱، ۷۸ـ۷۹، ۱۱۱، جم؛ نیز نک: صفار مقدم، ۸۰ـ۸۱).

بوگدانوویچ از ۱۶ تن شاعر پارسی گوی نام برده است: ۱. محمود پاشا عَدْنی (د ۸۷۹ق/۱۴۷۴م)؛ ۲. درویش پاشا بایزید آگیچ (د ۱۱۲۳ق/۱۷۱۱م)؛ ۳. توکلی دده سرایلی (د ۱۰۳۵ق/۱۶۲۶م)؛ ۴. محمد نرگسی (د ۱۰۴۲ق/۱۶۳۲م)؛ ۵. خسرو پاشا سکولو (د ۱۰۵۰ق/ ۱۶۴۰م)، که از وزرا و صاحب منصبان در دولت عثمانی بود و گذشته از آنکه خود شعر می‌سرود و نیکو می‌نوشت، به رواج شعر و ادب و دانش نیز، به ویژه در بوسنی کمک بسیار کرد؛ ۶. احمد طالب (د ۱۰۸۵ق/ ۱۶۷۴م)؛ ۷. احمد رشدی (د ۱۱۱۱ق/۱۶۹۹م)؛ ۸. احمد یُسری (د ۱۱۰۵ق/۱۶۹۴م)؛ ۹. احمد صبوحی (د ۱۰۵۱ق/۱۶۴۱م)؛ ۱۰. علی زکی کیمیاگر (د ۱۱۲۳ق/ ۱۷۱۱م)؛ ۱۱. مصطفیٰ لَدُنی (د ۱۱۲۸ یا ۱۱۳۳ق/۱۷۱۶ یا ۱۷۲۱م)؛ ۱۲. سودی بوسنوی (د ۱۰۰۵ق/۱۵۹۷م)، شارح معروف *دیوان* حافظ، *گلستان* و *بوستان* سعدی؛ ۱۳. شیخ فوزی موستاری (د ۱۱۶۰ق/۱۷۴۷م)، صاحب اثری منثور به شیوهٔ *گلستان* سعدی به نام *بلبلستان* (ﻫ م) که در آن ۱۱ تن شاعر بوسنیایی معرفی شده است؛ ۱۴. حاجی مصطفیٰ مخلصی (د ۱۱۵۶ق/ ۱۷۴۳م)؛ ۱۵. محمدشاکر مؤیدویچ (د ۱۲۷۵ق/۱۸۵۹م)؛ ۱۶. مصطفیٰ بوسنوی (د ۱۰۶۲ق/۱۶۵۲م) (همان، ۹۸۹، ۹۹۰، برای اطلاعات بیشتر دربارهٔ این شاعران، نک: «نویسندگان...»، شم ۸، ص ۶۰ ـ ۶۶، شم ۹، ص ۲۶ـ۳۳؛ نیز نک: مرادی، ۵۶ـ۵۹).

بخش دوم ـ پس از عصر عثمانی: پس از تسلط عثمانی بر بوسنی و هرزگوین تا کنون ماجراهای بسیار بر این سرزمین گذشته است: تسلط اتریش و مجارستان (۱۸۷۸ـ۱۹۱۸م)، سلطهٔ کمونیسم (پس از جنگ جهانی دوم تا فروپاشی شوروی)، جنگهای داخلی و حکایت اسف‌انگیز تصفیهٔ قومی (در دههٔ ۱۹۹۰م)؛ و سرانجام، استقلال و تشکیل حکومت مستقل (از ۱۳۷۵ش/۱۹۹۶م به)؛ اما به نظر می‌رسد که هیچ‌گاه چراغ فروزان زبان و ادب فارسی در این سرزمین خاموش نشده است و این از آن روست که عشق مردم و حمایت مردمی همواره پشتیبان زبان و ادب انسانی و عرفانیِ فارسی بوده، و دوام و استمرار آن را تضمین کرده است. بشیر جاکا استاد ادبیات فارسی دانشگاه سارایوو در تأکید بر اهمیت و تأثیر زبان و ادب فارسی می‌گوید: اگر چه ادبیات فارسی در بوسنی و هرزگوین از لحاظ کمّی با عربی و ترکی قابل مقایسه نیست، اما از لحاظ کیفی بسیار بالاتر از این دو زبان است (نک: صفار مقدم، ۸۰) و جمال لاتیچ، شاعر و سردبیر نشریهٔ *صدای مسلمان* به قصدِ نمودنِ پایگاه معنوی و جایگاه والای زبان و ادبیات فارسی و فرهنگ ایرانی در نظر مردم مسلمان بوسنی و هرزگوین از یک باور ضرب المثل گونه که در بین مردم آن سرزمین رایج و نافذ است، سخن می‌گوید: در بهشت به زبان عربی سخن می‌گویند. لیکن اگر می‌خواهی به

بهشت برسی، باید زبان فارسی بدانی؛ یعنی باید خردمندانه‌ترین آثار علوم اسلامی را که به زبان فارسی نوشته شده است، خواند تا به بهشت رسید (همو، ۸۵). با چنین باور و با چنین نگرشی نسبت به فرهنگ ایرانی و زبان و ادب فارسی است که این زبان و ادب ــ و فرهنگِ همراه آن ــ در بوسنی و هرزگوین تا روزگار ما استمرار می‌یابد و انجمنهای آموزش زبان و ادب فارسی که حلقه‌های فرهنگی مردمی است، می‌پاید.

بوگدانویچ از استمرار و فعالیت یکی از انجمنهای فرهنگی و مردمی آموزش زبان و ادب فارسی تا ۱۳۳۸ش/۱۹۵۹م سخن می‌گوید، انجمنی که با درگذشت مدیر و مدرس آن، حاجی مویاقا مرحمیچ در این سال تعطیل شد («ادبیات»، ۹۸۶). بوگدانویچ (همان، ۹۸۷) و نیز م. مالیک (نک: مرادی، ۵۶) از انجمنی دیگر به نام «انجمن ایرانی» سخن می‌گویند که همچنان فعال است. این انجمن حدود ۱۲۰ سال پیش، از سوی عارف صدقی ارزرومی در سارایوو ــ در «آت میدان مدرسه» ــ کمی پیش از اشغال بوسنی به وسیلهٔ ارتش اتریش - مجارستان بنیاد نهاده شد و ۵۰ تن عضو داشت. در این انجمن نه تنها زبان و متون ادب فارسی، به ویژه مثنوی معنوی تدریس می‌شد، که اعضا مکلف و متعهد بودند به زبان فارسی سخن بگویند و اگر احیاناً یکی از اعضا از سر غفلت به فارسی سخن نمی‌گفت، مبلغ معینی جریمه می‌شد و جریمه‌ها برای گردش و تفریح اعضای انجمن در نقاط خوش آب و هوا و سرسبز اطراف شهر صرف می‌گردید (نیز نک: صفار مقدم، ۸۸). عارف صدقی علاوه بر مدیریت این انجمن، استادی درس مثنوی را نیز بر عهده داشت و این کتاب را به گروهی از شاگردان خود درس می‌داد. حوزهٔ درس مثنوی این استاد تا امروز ادامه یافته است و مدرسان پس از وی عبارت‌اند از بهاءالدین سیکیریچ، رئیس العلما چاوشویچ، حاجی مویاقا مرحمیچ، فیض الله حاجی بایریچ، و اکنون حاجی خالد مولیچ (همو، ۸۸-۸۹).

چنین است که به گفتهٔ مالیک به برکت همایشهایی که دربارهٔ مثنوی و دیگر آثار کلاسیک ادب فارسی به وسیلهٔ رئیس العلما و جمال‌الدین چاسویک برگذار می‌شده، امروزه نیز علاقه‌مندی به ادبیات فارسی در یوگسلاوی سابق و در نتیجه در بوسنی و هرزگوین کاسته نشده، و به تعبیر دقیق‌تر از میان نرفته است (نک: مرادی، همانجا). بدیهی است که برگذاری این همایشها، خود معلول علاقهٔ باطنی مردم این دیار به زبان و ادب فارسی است که پیش‌تر بدان اشاره شد و همین امر موجب استمرار حوزهٔ درس مثنوی عارف صدقی تا امروز، و سبب ایفای نقش ویژهٔ مدرسهٔ ایلچی حاجی ابراهیم پاشا در شهر تراونیک در زمینهٔ آموزش و ترویج زبان و ادب فارسی تا سدهٔ اخیر شده است (بوگدانویچ، همان، ۹۸۵؛ صفار مقدم، ۷۷).

امروزه آموزش زبان فارسی یک کرسی در دانشکدهٔ بلگراد دارد (مرادی، همانجا) و در رشتهٔ خاورشناسی دانشکدهٔ فلسفهٔ دانشگاه سارایوو زبان فارسی تدریس می‌شود. این زبان، نخست در گروه C قرار داشت و تنها در یک دوره به مدت یک سال تدریس می‌شد، اما از ۱۹۷۰م به مدد بشیر جاکا که دکتری زبان و ادبیات فارسی را از دانشگاه تهران گرفته است، به گروه B ارتقا یافت و تدریس آن به ۳ سال افزایش یافت. در این رشته به دانشجویان سالهای اول، دوم و سوم زبان فارسی، و به دانشجویان سالهای دوم و سوم ادبیات فارسی درس داده می‌شود (صفارمقدم، ۶۷-۷۰، ۸۹، ۹۵). همچنین مقدمات تأسیس رشتهٔ خاورشناسی در دانشگاه بلگراد با ایجاد یک دورهٔ دو سالهٔ آموزش زبان فارسی که از مهر ۱۳۷۱/اکتبر ۱۹۹۲م آغاز به کار کرده، یا مقرر بوده است که آغاز به کار کند، به تدریج فراهم می‌آید (همو، ۱۳۲-۱۳۳).

کلاسهای آزاد تدریس زبان فارسی در ۱۳۷۰ش در بلگراد، از سوی وابستگی فرهنگی جمهوری اسلامی ایران، و در بهمن همان سال در سارایوو، در مدرسهٔ اسلامی غازی خسرو بیک گشایش یافت و کار خود را تا آغاز جنگ در سارایوو ادامه داد. دورهٔ این کلاسها ۴ نیمسال پیش‌بینی شده بود و قرار بود در هر نیمسال یک کتاب از ۴ کتاب آموزش زبان فارسی «آزفا» تدریس شود (همو، ۱۲۸-۱۳۱).

مآخذ: ابن عربی، محیی‌الدین، *فصوص الحکم*، به کوشش ابوالعلاء عفیفی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ بوگدانویچ، دیان، «ادبیات فارسی در یوگسلاوی»، *راهنمای کتاب*، تهران، ۱۳۴۱ش، س ۵، شم ۱۱ و ۱۲؛ همو، «نویسندگان و شعرای فارسی‌گوی یوگسلاوی»، وحید، تهران، ۱۳۴۳ش، س ۱، شم ۹، ۸؛ تارلان، «همبستگی ادبیات ایران و ترک...»، همان، ۱۳۴۹ش، س ۷، شم ۷؛ خانجی، محمد، *الجوهر الاسنی فی تراجم علماء و شعراء بوسنه*، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ ریاحی، محمدامین، *زبان و ادب فارسی در قلمرو عثمانی*، تهران، ۱۳۶۹ش؛ همو، «نفوذ زبان و ادبیات فارسی در قلمرو عثمانی»، یغما، تهران، ۱۳۴۹ش، س ۲۳، شم ۱؛ صفار مقدم، احمد، *زبان و ادبیات فارسی در بوسنی و هرزگوین*، تهران، ۱۳۷۲ش؛ لین پول، استنلی، *طبقات سلاطین اسلام*، ترجمهٔ عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۱۲ش؛ مرادی، مسعود، «ادبیات فارسی در بوسنی و هرزگوین»، *کیهان فرهنگی*، تهران، ۱۳۷۱ش، س ۹، شم ۸؛ نیز:

Powicke, F. J., «Bogomils», ERE, vol. II.

اصغر دادبه

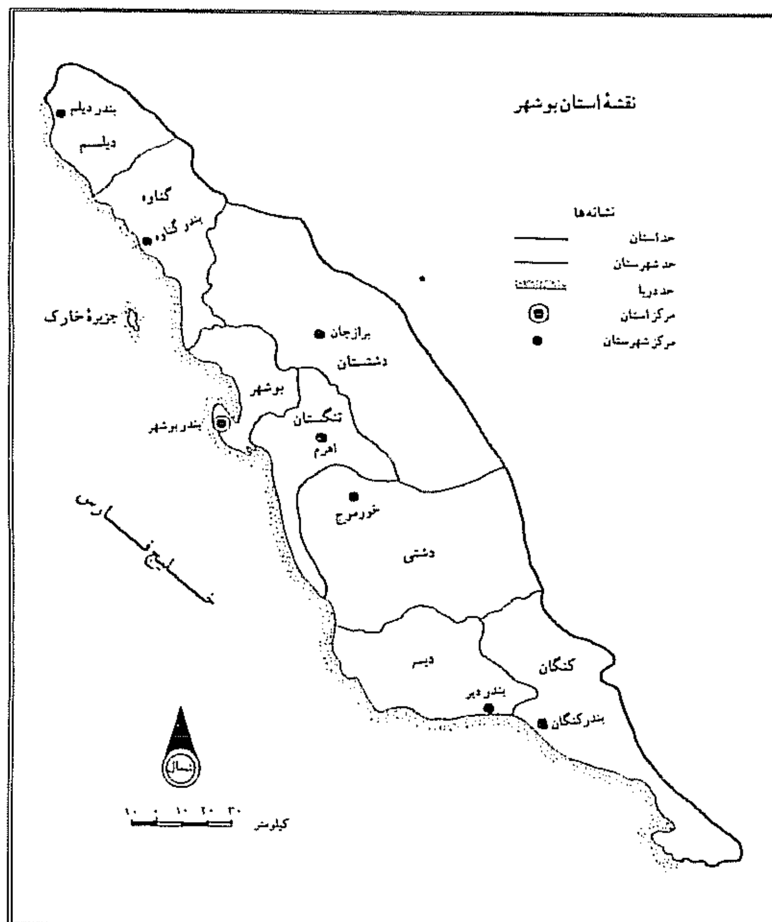
بوشَنجی، نک: ابوالحسن بوشنجی.

بوشِهْر، استان، شهرستان و شهری بندری در جنوب ایران واقع در کرانه‌های شمالی خلیج فارس.

استان بوشهر: این استان با مساحتی حدود ۲۷٬۶۵۳ کم۲ میان ۲۷° و ۱۴´ تا ۳۰° و ۱۶´ عرض شمالی و ۵۰° و ۶´ تا ۵۲° و ۵۸´ طول شرقی واقع شده، و متشکل از ۸ شهرستان به نامهای بوشهر، تنگستان، دَیّر، دشتستان، دشتی، کَنگان، گناوه و دِیلَم، و ۱۷ بخش و ۲۲ شهر است. استان بوشهر از شمال به استان خوزستان و بخشی از استان کهگیلویه و بویراحمد، از شرق به استان فارس، از جنوب شرقی به بخشی از استان هرمزگان و از جنوب و غرب به آبهای خلیج فارس محدود است (*جغرافیا*...، ۴۲۰/۱؛ *نشریه*...، ۱۴). بنا بر سرشماری ۱۳۷۵ش، جمعیت این استان ۷۴۳٬۶۷۵ نفر بوده است (*سرشماری*، استان، شانزده).

استان بوشهر از نظر پستی و بلندی به دو بخش جلگه‌ای و کوهستانی

تقسیم می‌شود. ناحیهٔ جلگه‌ای آن در امتداد خلیج فارس قرار گرفته است و هر چه از شمال و شمال غربی به طرف جنوب و جنوب شرقی پیش می‌رویم، تا درهٔ مُند عرض جلگه بیشتر می‌شود (۱۴۰ کم). پس از آن، جلگه باریک و کم عرض شده، در حد فاصل استانهای بوشهر و هرمزگان، کوهها مشرف به دریا می‌شوند (*جغرافیا*، ۴۲۱/۱). ناحیهٔ کوهستانی استان بوشهر به وسیلهٔ دو رشته کوه موازی که سراسر استان را طی می‌کند، از بقیهٔ مناطق جدا می‌شود. رشتهٔ اصلی که در محدودهٔ شمالی و شرقی استان بوشهر گسترش یافته، در حقیقت دنبالهٔ رشته کوههای زاگرس است و «گچ ترش» نام دارد. بخش دوم از رشته کوههای استان بوشهر که به موازات رشته کوه اول در حاشیهٔ خلیج فارس قرار گرفته، به ارتفاعات «نوکنده» معروف است. این ارتفاعات هر چه به سوی جنوب پیش می‌رود، به دریا نزدیک شده، تا جایی که به داخل دریا کشیده می‌شود (فرهنگ *جغرافیایی کوهها*...، ۳۹۹/۳ـ ۴۰۰).



آبهای سطحی استان بوشهر شامل شماری رودخانهٔ فصلی و دائمی و چشمه‌هایی است که به عنوان بخشی از حوزهٔ آبریز خلیج فارس و دریای عمان به شمار می‌آیند. این رودخانه‌ها به سبب شرایط اقلیمی، بیشتر به صورت فصلی و اتفاقی ظاهر می‌شوند. مهم‌ترین رودخانه‌های این استان، مند، شاپور و دالکی است که سرچشمهٔ آنها در خارج از استان بوشهر است، اما درگذر به سوی دریا از این استان می‌گذرند. آب رودخانه‌های استان به علت شرایط خاص خاک و عبور از طبقات نمکی، شور و غیرقابل آشامیدن است (افشین، ۱۱۹/۱).

آب و هوای استان بوشهر در نوار ساحلی، گرم و مرطوب، و در بخشهای داخلی، گرم و خشک و صحرایی است. در هر دو بخش، متوسط دمای سالانه برابر ۲۴° سانتی‌گراد است که بیشترین مقدار آن در تابستان حدود ۵۰° و کمترین آن در زمستان حدود ۶° سانتی‌گراد است (*جغرافیا*، ۴۲۲/۱).

استان بوشهر از نواحی مهم پرورش ماهی و میگو و صنایع شیلاتی است (نک: *آمارنامه*...، ۳۵۲ـ۳۵۹). محصولات کشاورزی این استان به سبب شرایط نامساعد آب و هوایی و مرغوب نبودن زمین، چندان تنوعی ندارد و بازده محصولات، به ویژه غلات در سطح پایینی است. عمده‌ترین محصولات کشاورزی استان بوشهر گندم، جو، خرما، مرکبات، تنباکو و محصولات جالیزی است (بدیعی، ۱۶۳/۳ـ۱۶۴).

شهرستان بوشهر: این شهرستان در مغرب استان بوشهر قرار دارد و از شمال به شهرستانهای گناوه و دشتستان، از شرق و جنوب به شهرستانهای دشتستان و تنگستان، و از غرب به خلیج فارس محدود است (نک: نقشه...). شهرستان بوشهر شامل دو بخش، به نامهای مرکزی و خارک، دو دهستان، ۳ شهر به نامهای بوشهر، چُغادَک و خارک، و ۳۹ آبادی است (*نشریه*، ۱۴؛ *سرشماری، شهرستان*، پانزده). بنابر سرشماری ۱۳۷۵ش، جمعیت شهرستان بوشهر ۱۸۷٬۹۱۴ نفر بوده است که از این شمار ۸۱/۰۸٪ در نقاط شهری و ۱۸/۹۲٪ در نقاط روستایی سکنا داشته‌اند (همان، شانزده). اراضی این شهرستان را دشت ساحلی هموار فرا گرفته، و جز در جزیرهٔ خارک که دارای تپه‌ماهورهایی حداکثر به بلندی حدود ۵۰ متر است، ارتفاع درخور توجهی در آن دیده نمی‌شود و رودخانهٔ هِلّه که شهرستان بوشهر را از شهرستان گناوه جدا می‌کند، مهم‌ترین رودخانهٔ آن است (جعفری، ۲۱۲).

بندر بوشهر: این شهر بندری که مرکز استان و شهرستان بوشهر است، در ۲۸° و ۵۸َ عرض شمالی و ۵۰° و ۵َ طول شرقی، و در ارتفاع ۹ متری از سطح دریا به صورت شبه جزیره‌ای در کرانهٔ خلیج فارس واقع است و رودخانه یا بلندیهایی ندارد. عمده‌ترین فرآورده‌های کشاورزی اطراف بوشهر به ترتیب اهمیت اینهاست: خرما، لیمو، گندم، جو و تره‌بار. همچنین صید ماهی در آبهای ساحلی این شهر رواج دارد (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*...، ۳ـ۴). بنابر سرشماری ۱۳۷۵ش، جمعیت این شهر ۱۳۵٬۶۱۲ نفر بوده است (*سرشماری، استان*، چهل).

نام‌گذاری: این شهر بندری از قدیم‌ترین ایام تاکنون نامهای

گوناگون داشته است. در دورهٔ ایلامی، آن را لیان می‌نامیدند (اقتداری، ۱۹۰؛ مصطفوی، ۱۴۲)، در زمان اردوکشی نِئارخوس ــ دریاسالار اسکندر مقدونی ــ مسامبریا[1]، و در روزگار سلوکیان انطاکیهٔ پارس خوانده می‌شد (گیرشمن، 199؛ وایت‌هاوس، ۲۸). در منابع عصر ساسانی آن را بُخْتْ اردشیر و ریو اردشیر[2] می‌نامیدند (*کارنامه...*، ۲۳۱؛ *دایرة المعارف...*، ۱۱۵۲/۱) و در دورهٔ اسلامی نام آن به صورت ریشهر[3] (یافقی، ۳۷۸؛ ابن حوقل، ۲۶۹/۲)، راشهر (بلاذری، ۵۴۵)، ابوشهر (کازرونی، ۴۷؛ فرصت، ۳۶۹) و بوشهر آمده است. گمان می‌رود، یاقوت نخستین کسی است که از بوشهر قدیم نام برده است (لسترنج، 261؛ مشکور، ۵۹۶).

پیشینهٔ تاریخی: براساس کاوشهای باستان‌شناختی در دورهٔ ایلامی (هزارهٔ دوم و بخشی از هزارهٔ اول ق م) لیان که بر سر راه شوش به موهنجودارو قرار داشته، پل ارتباطی ایلامیها با نواحی اقیانوس هند و جنوب شرقی آسیا بوده است (نورزاده، ۱۲۳؛ مشکور، ۵۹۵). در زمان هخامنشیان، پادشاهان این سلسله کاخها و معابد چندی در نواحی اطراف بوشهر و نیز بُرازجان کنونی بنا کردند (نک: اتابک‌زاده، ۲۹). سلوکیها در جایگاه بوشهر کنونی، انطاکیهٔ پارس را ساختند که مدتها از رونق و آبادی برخوردار بود (گیرشمن، همانجا). در زمان ساسانیان، بوشهر قدیم موردتوجه و عنایت خاصی بود. فرمانروایان ساسانی در آنجا قلعه‌ای استوار و عظیم بنا کردند که آثار ویرانه‌های آن هنوز پابرجاست (اقتداری، ۱۵۶).

بلاذری تصرف این شهر را به دست عثمان ابن ابی العاص در ۱۹ق/۶۴۰م ذکر می‌کند (همانجا). سردار معروف ایرانی که در مقابل اعراب مقاومت نمود، شَهْرَک نام داشت (ابن بلخی، ۱۱۴). برای تسخیر شهر، جنگ شدیدی درگرفت و شهرک و فرزندش به قتل رسیدند و ریشهر با تلفات زیاد تسلیم شد (طبری، ۱۷۶/۴؛ بلاذری، همانجا). بلاذری این فتح را از نظر دشواری و مقدار غنایم به دست آمده، با فتح قادسیه مقایسه کرده است (نک: همانجا). پس از این فتح، ریشهر مرکزیت و اهمیت خود را برای چند قرن از دست داد و به شهری متروک و منزوی بدل شد.

در دورهٔ حاکمیت شاهان صفوی و در روزگار شاه طهماسب اول، بار دیگر از ناحیهٔ ریشهر نام برده شده است. مؤلف *تکملة الاخبار* در ذیل وقایع سال ۹۴۶ق/۱۵۳۹م از طغیان حسن سلطان ریشهری که از مرتبهٔ پیشوایی ده به مرتبهٔ حکومت بر ایالت رسیده بود، سخن می‌گوید و جریان محاصرهٔ قلعهٔ ریشهر به وسیلهٔ امرای فارس، دستگیری حسن سلطان و مجازات شدن وی در میانج گرمرود به دستور شاه طهماسب را بیان می‌کند (نویدی، ۹۰).

تاریخ جدید بوشهر با پادشاهی نادرشاه افشار (۱۱۴۸-۱۱۶۰ق/ ۱۷۳۶-۱۷۴۷م) شروع می‌شود (کازرونی، ۴۷). نادر و سیاست دریایی او در مبارزه با عثمانیها و گسترش قلمرو دریایی او در خلیج فارس سبب شد تا شهر بندری بوشهر موردتوجه خاصی قرار گیرد (رائین، ۶۳۱/۲؛ کیهان، ۱۱۱/۱). نادرشاه با به کار گماردن یک تاجر انگلیسی به نام جان اِلتن، بوشهر را که نام آن به «بندر نادریه» تغییر داده شده بود، به صورت یک مرکز کشتی‌سازی و پادگان نظامی درآورد (رائین، ۶۳۲/۲). بنابر گزارش هلندیها، در زمان نادر ناوگانی با ۸ تا ۱۲ هزار تن در بوشهر مستقر بود (فلور، ۱۵۳). ظاهراً الوار و چوبهای لازم برای کشتی‌سازی از شمال ایران به بوشهر حمل می‌شد. مورخان و سیاحان انگلیسی که چندین سال بعد به بوشهر سفر کردند، از یک کشتی نیمه ساخته در این شهر گزارش دادند که محصول کارخانجات کشتی‌سازی زمان نادر در بوشهر بود (سایکس، ۳۹۴/۲). با مرگ نادر، سپاه دریایی او میان حکام بوشهر و بندرعباس تقسیم شد. شیخ ناصرخان آل مذکور که ناخدا باشی کشتیهای نادر بود، پس از مرگ وی، کشتیها و ناوگان مستقر در بوشهر را متصرف شده، حکومت قدرتمندی پدید آورد که صد سال ادامه یافت (رای، ۴۹). در دوران حاکمیت او و فرزندش شیخ نصرخان، بوشهر رو به عمران و آبادی گذاشت و روابط تجاری گسترده‌ای با انگلیسیها برقرار شد (نورزاده، ۷۵). شاید به همین دلیل است که مؤلف *مرآة البلدان* بانی شهر بوشهر را شیخ نصر عرب معرفی می‌کند (اعتمادالسلطنه، ۴۷۹/۱).

در دوران کریم‌خان زند (سل ۱۱۶۴-۱۱۹۳ق/۱۷۵۱-۱۷۷۹م) بار دیگر آرامش در ایران برقرار شد و با پایان یافتن هرج و مرج ناشی از مرگ نادر، بوشهر وارد مرحلهٔ جدیدی از تاریخ خود شد. جابه‌جایی مرکز قدرت ایران از خراسان به شیراز سبب شد تا بوشهر که به شیراز نزدیک بود، بندر اصلی بازرگانی ایران شود (*ایرانیکا*، IV/570). در ۱۱۷۷ق/۱۷۶۳م شرکت هند شرقی بریتانیا قرار داد معروفی با کریم‌خان زند و شیخ سعدون، حاکم بوشهر منعقد کرد که در واقع سنگ بنای حضور نظامی انگلستان در جنوب ایران و خلیج فارس بود (امین، ۸۸-۹۱؛ فرامرزی، ۵). شرکت هند شرقی بریتانیا با تأسیس کارخانه‌ای در این شهر بندری و ترک بندرعباس، وضع بازرگانی این شهر را بهبود بخشید. ویلیام آندرو پرایس سرپرست کل اتباع انگلیسی مقیم خلیج فارس، بنجامین جِرْویس را به عنوان نمایندهٔ مقیم کمپانی هند شرقی در بوشهر منصوب کرد. این اقدام تفاهم میان بریتانیاییها و حاکم عرب منطقه را محکم‌تر کرد (رابینو، ۴۵). فعالیت کمپانی هند شرقی بریتانیا در بوشهر به دلیل بروز اختلاف میان کریم خان زند و نمایندگان کمپانی دچار مشکل شد و انگلیسیها مرکز مبادلات تجاری خویش را از بوشهر به بصره منتقل کردند، ولی کریم‌خان در ۱۱۹۰ق/۱۷۷۶م بصره را تصرف کرد و انگلیسیها را ناگزیر نمود تا در ۱۱۹۲ق/۱۷۷۸م بوشهر را به عنوان پایگاه اصلی بازرگانی خود در خلیج فارس برگزینند (پری، ۲۵۹).

با مرگ کریم‌خان زند، کشمکش میان بازماندگان وی آغاز شد که چند سال به طول انجامید. سرانجام لطفعلی‌خان زند در ۱۲۰۳ق/۱۷۸۹م قدرت را به دست گرفت (ابوالحسن گلستانه، ۳۵۲). اما آغاز حکومت

1. Mesamberia   2. Riv Ardašīr   3. Rīšahr

لطفعلی‌خان مقارن با ستیزهای آقا محمدخان قاجار بود. با وجود مقاومت و مقابلهٔ خان زند و یارانش، در نتیجهٔ خیانت حاج ابراهیم شیرازی، راهی جز عقب‌نشینی و فرار به سمت بندر بوشهر برای لطفعلی‌خان نماند (جونز، ۵۲). لطفعلی‌خان در بوشهر از شیخ ناصرخان آبومُهَیْری، حاکم وقت تقاضای کمک کرد. ناصرخان به وی وعدهٔ مساعدت داد، اما اندکی بعد درگذشت و فرزندش شیخ نصرخان جانشین او شد (شریف، ۳۱۷). لطفعلی‌خان که برای بار دوم خود را به بوشهر رسانیده بود، با مخالفت و دشمنی شیخ نصرخان رو به رو شد (همو، ۳۴۸). خان زند عازم بندر ریگ شد و از امیرعلی‌خان زَعابی حکمران آنجا کمک خواست. حاکم بندر ریگ نیز به دلیل دشمنی با شیخ نصرخان به لطفعلی‌خان کمک کرد (ورهرام، ۹۲). اگرچه خان زند در منطقهٔ جنوب پیروزیهایی به دست آورد، اما سرانجام به کرمان عقب‌نشینی کرد و پس از دستگیر شدن، به دستور آقا محمدخان قاجار به قتل رسید.

در روزگار فتحعلی‌شاه قاجار که انگلستان نفوذ خود را در هند و خلیج فارس گسترش می‌داد، در ۱۲۲۷ق/۱۸۱۲م دفتر نمایندگی سیاسی خود را در بوشهر تأسیس کرد. حضور فعال انگلستان در بوشهر که نمایندگی سیاسی آن همچون یک نایب‌السلطنه عمل می‌کرد (رایت، ۷۹)، زمینه‌ساز حضور دیگر دولتهای اروپایی شد (نک: نشأت، ۱۴۳، ۱۸۱-۱۸۲). بوشهر در این زمان، مرکز اصلی بازرگانی انگلیس در جنوب ایران بود (نک: فلاندن، ۳۶۸). برخی از دولتهای بزرگ اروپایی در این شهر دفتر نمایندگی سیاسی داشتند و تجار بزرگ به فعالیتهای بازرگانی مشغول بودند (مرگان، ۲/۳۱۰). دولتهای فرانسه، آلمان و روسیه، به ترتیب در ۱۳۰۶ق/۱۸۸۹م، ۱۳۱۵ق/۱۸۹۷م و ۱۳۱۹ق/۱۹۰۱م، کنسولگریهای خود را در بوشهر تأسیس کردند (وادالا، ۵۰؛ نشأت، ۱۸۱-۱۸۲؛ سدیدالسلطنه، *سرزمینها ...*، ۳۷). دولت هلند، برای سالهای متمادی در بوشهر کنسولگری داشت و آخرین کنسول آن دولت، مدت ۲۰ سال در بوشهر مأمور بود (همو، *بندرعباس...*، ۶۲۷-۶۲۸). دولتهای نروژ، ایتالیا و عثمانی هم در بوشهر کنسولگری داشتند (همو، *سرزمینها*، همانجا).

در ۱۲۷۰ق/۱۸۵۴م، پس از مرگ شیخ نصرخان دوم حاکم بوشهر از خاندان ابومهیری، حکومت بوشهر از این خاندان گرفته شد و از آن پس، والیان فارس حکمرانان بوشهر را منصوب می‌کردند (نورزاده، ۱۲۶). حاکم بوشهر را «حکمران کل بنادر و جزایر خلیج فارس» می‌نامیدند که قلمرو او تا بندرعباس ادامه داشت (خیراندیش، ۱۸۳).

به دنبال حضور نمایندگیهای سیاسی کشورهای خارجی و فعالیت بازرگانان ایرانی و خارجی، بوشهر بندر اصلی و عمدهٔ سراسر خلیج فارس شد (فرامرزی، ۹۳). از آنجایی که ترقی بوشهر در اواخر سدهٔ ۱۸ و نیمهٔ اول سدهٔ ۱۹م با گسترش مطامع سیاسی و اقتصادی انگلستان در خلیج فارس هم‌زمان بود، بنابراین، موقعیت بوشهر که به صورت یک شبه جزیرهٔ کوچک از ۳ جهت به خلیج فارس محدود می‌شد، وضع مناسبی برای دفاع از منافع انگلستان فراهم نمود. این مسئله سبب شد تا بوشهر در طرحهای سیاسی ـ اقتصادی بریتانیا در خلیج فارس نقشی اساسی ایفا نماید (جناب، ۴۰۹).

از هنگام به قدرت رسیدن قاجاریه، به مدت یک قرن و نیم، بوشهر مهم‌ترین بندر تجاری ایران بود. از ۱۲۱۵ق/۱۸۰۰م، بوشهر رفته رفته از بندری واقع در مسیر کشتیها، به بندری ترانزیتی تبدیل شد (رای، ۱۶۹). سالانه نزدیک به صد کشتی انگلیسی و عربی از هند و مسقط برای امور بازرگانی به این بندر می‌آمدند و روی‌هم‌رفته در فاصلهٔ سالهای ۱۲۳۲- ۱۲۳۸ق/۱۸۱۷-۱۸۲۳م سه چهارم کالاهای وارد شده به بوشهر از هندوستان و چین، و یک چهارم دیگر از اروپا بود (*ایرانیکا*، IV/570). برقراری نظم و امنیت در سراسر ایران، همگام با امنیت روزافزون خلیج فارس به سبب حضور ناوگان انگلیس در این منطقه، زمینه‌ساز رشد تجارت بوشهر شد، تا آنجا که در ۱۲۳۲ق/۱۸۱۷م کل واردات از طریق بندر بوشهر بالغ بر ۳۰۰ هزار لیره و در ۱۲۳۸ق/۱۸۲۳م ۶۷۰ هزار لیره، یعنی دو برابر شد (*تاریخ...*، ۱۲۵). به دنبال این تحولات اقتصادی، بازار شیراز و اصفهان با ورود کالا از راه بوشهر رو به رشد نهاد (لاریمر، ۱۷۰).

رشد جمعیت این شهر بندری که از گسترش بازرگانی آن سرچشمه می‌گرفت، شتابان بود. در سدهٔ ۱۲ق/۱۸م، شمار جمعیت بوشهر میان ۱۰ تا ۲۰ هزار تن در نوسان بود. تخمین همانندی نیز در سدهٔ بعد و اوایل سدهٔ ۲۰م ارائه شد. تامسن در ۱۲۸۴ق/۱۸۶۷م جمعیت بوشهر را ۱۸ هزار نفر می‌نویسد، اما کُرزن در ۱۳۰۵ق/۱۸۸۸م و لاریمر در ۱۳۲۳ق/۱۹۰۵م جمعیت این شهر را ۱۵ هزار نفر تخمین زده‌اند (رای، ۳۳). ترکیب جمعیتی بوشهر درگذشته، ناهمگون بوده است. براساس جدولهایی که لاریمر ارائه نموده است، بیشتر ساکنان بوشهر ایرانی، و از نژادهای نامتجانس بودند و به زبان فارسی سخن می‌گفتند (ص ۱۶۸). مَلکم که در اوایل سدهٔ ۱۳ق/۱۹م از بوشهر دیدن کرده، ساکنان بوشهر و حومهٔ آن را از نظر نژادی عرب معرفی نموده است (رای، همانجا). کرزن نیز که با این نظر نادرست هم‌داستان بوده، ساکنان این بندر را از تبار عربها شمرده است (۲/۲۸۳).

در دورهٔ قاجاریه، بوشهر به سبب حضور فعال انگلیسیها و اهمیت بازرگانی آن ۴ بار مورد هجوم قرار گرفت. نخستین رویارویی مردم بوشهر با انگلیسیها در ۱۲۵۳ق/۱۸۳۷م اتفاق افتاد (کلی، ۲۱). مردم بوشهر به رهبری شیخ حسن آلِ عُصْفور از روحانیان برجستهٔ بوشهر و با حمایت تفنگچیان سرهنگ باقرخان تنگستانی با قوای انگلیس درگیر شدند، اما به دنبال حل اختلاف ایران و انگلیس بر سر مسئلهٔ هرات، انگلیسیها به جزیرهٔ خارک عقب‌نشینی کردند (همو، ۳۹).

دومین نبرد مردم بوشهر با انگلیسیها در ۱۲۷۲ق/۱۸۵۶م روی داد. با خروج هیئت کنسولی بریتانیا از تهران، کشتیهای انگلیس عازم بوشهر شدند (پولاک، ۲۸۳). تفنگچیان تنگستانی و مردم بوشهر به رهبری سرهنگ باقرخان تنگستانی به مقاومت پرداختند. پس از کشته

شدن احمدخان تنگستانی فرزند باقرخان و شماری از افسران برجستهٔ انگلیسی، بوشهر سقوط کرد و فرمانده نیروهای انگلیسی، پس از تصرف بوشهر، تا مُحَمَّره (خرمشهر کنونی) پیشروی نمود، اما به دنبال انعقاد عهدنامهٔ پاریس (۱۲۷۳ق/۱۸۵۷م) نیروهای خود را فراخواند و بوشهر نیز از اشغال نیروهای نظامی انگلیس رهایی یافت (خورموجی، ۲۱۳ـ۲۱۴؛ اعتمادالسلطنه، ۴۸۴/۱ ب).

در دوران انقلاب مشروطیت، جنوب ایران و از جمله بندر بوشهر از نواحی حساس و پر تنش بود. در ۱۳۲۷ق/۱۹۰۹م در روزگار محمدعلی شاه قاجار و در دورهٔ استبداد صغیر و سرکوب آزادی‌خواهان در تهران، سیدمرتضیٰ مجتهد اَهْرَمی، ملقب به علم الهدیٰ به توصیهٔ آیت‌الله آخوند خراسانی و آیت‌الله عبدالحسین لاری، با کمک رئیس علی دلواری و میرزاعلی کازرونی، گمرک و سایر مراکز دولتی بوشهر را تصرف کرد (ترکمان، ۱۰، نیز حاشیهٔ ۱؛ گریوز، ۶۳، نیز حاشیه). بوشهر مدت دو ماه در تصرف نیروهای ملی بود (*کتاب آبی*، ۴۶۷/۲). انگلیسیها که منافع خود را در خطر دیدند، با فرستادن ناو جنگی فاکس به بوشهر، در صدد نابود کردن نیروهای طرفدار سیدمرتضیٰ برآمدند (کاکس، ۷۱). ۴۰۰ نفر از نیروهای انگلیسی بوشهر را تصرف کرده، سیدمرتضیٰ را دستگیر، و در ۸ رجب ۱۳۲۷ق/۲۶ ژوئیهٔ ۱۹۰۹م همراه خانواده‌اش به نجف اشرف تبعید کردند (همو، ۷۴).

چهارمین نبرد مردم بوشهر با نیروهای انگلیسی در آغازین سالهای جنگ جهانی اول و به دنبال اشغال بوشهر در ۱۸ اوت ۱۹۱۵ واقع شد (فراشبندی، ۳۲). مردم بوشهر به رهبری رئیس علی دلواری و دیگر خوانین جنوب برای حفظ استقلال میهن به مبارزه برخاستند، اما با کشته شدن رئیس علی دلواری و شکست خوانین همرزم او در جنگ کوه کُزی، نیروهای انگلیسی کاملاً بر بوشهر مسلط شدند (همو، ۷۱ـ۷۹).

با پایان یافتن جنگ جهانی اول، انگلیسیها بوشهر را در جمادی الآخر ۱۳۳۷/مارس ۱۹۱۹ تخلیه کردند. خروج انگلیسیها از بوشهر آغازگر دوران افول این شهر بندری بود. انگلیسیها که در دوران جنگ، بوشهر را کانونی ناامن برای حضور نیروهای خود می‌دیدند، توجه خود را به شهرهای آبادان و بصره معطوف کردند. همچنین به سبب بهبود کیفیت راه بغداد ـ تهران حجم عمدهٔ داد و ستدها از ایران به سوی بصره سرازیر شد (*ایرانیکا*، IV/571).

با ظهور رضاشاه پهلوی در صحنهٔ سیاسی ایران، بوشهر همچنان کانون پر تشنج وقایع باقی ماند. خالو حسین بُرْدخونی در سالهای ۱۳۰۸ـ۱۳۱۰ش/۱۹۲۹ـ۱۹۳۱م و محمدخان غضنفرالسلطنهٔ برازجانی در ۱۳۰۸ش برضد خلع سلاح خوانین طغیان کردند (یاحسینی، ۳۴). با تأسیس راه آهن سراسری، بندر بوشهر رو به افول گذاشت و با ایجاد و توسعهٔ بندر خرمشهر، از ۱۳۲۴ش/۱۹۴۵م از رونق بازرگانی و تجاری بوشهر کاسته شد (نورزاده، ۷۶).

در فاصلهٔ سالهای ۱۳۴۲ـ ۱۳۴۷ش/۱۹۶۳ـ ۱۹۶۸م گنجایش بارگیری اسکلهٔ بندر بوشهر افزایش یافت. تأسیسات نظامی دریایی و هوایی گسترش یافت و نخستین تأسیسات هسته‌ای ایران با کوشش آلمانیها در منطقهٔ هَلیله در جنوب بوشهر ساخته شد. با پیروزی انقلاب اسلامی، این تأسیسات تعطیل شد، اما پس از مدتی، عملیات ساخت آن به وسیلهٔ روسها ادامه یافت.

پیشرفتهای اقتصادی بوشهر به گونه‌ای چشم‌گیر موجب افزایش جمعیت شد. بر طبق سرشماری ۱۳۵۵ش، جمعیت شهر بوشهر از مرز ۵۷'۶۸۱ نفر گذشت و شمار جمعیت شهری در شهرستان بوشهر به ۸۷'۵۲۳ نفر افزایش یافت (*ایرانیکا*، همانجا). با آغاز جنگ ایران و عراق در ۱۳۵۹ش/۱۹۸۰م به سبب نزدیکی نسبی بوشهر به جبههٔ جنگ و حملات مداوم هواپیماهای عراقی به آنجا از جمعیت بوشهر کاسته شد، اما با پایان گرفتن جنگ، بار دیگر جمعیت بوشهر افزایش یافت. براساس نتایج سرشماری در ۱۳۷۵ش، جمعیت شهرستان بوشهر برابر با ۱۸۷'۹۱۴ نفر بود، یعنی در مدت ۲۰ سال جمعیت آن به بیش از دو برابر افزایش یافت (*آمارنامه*، ۴۷).

مآخذ: *آمارنامهٔ استان بوشهر* (۱۳۷۸ش)، سازمان مدیریت و برنامه‌ریزی استان بوشهر، بوشهر، ۱۳۷۹ش؛ ابن بلخی، *فارس‌نامه*، به کوشش لسترنج و نیکلسن، کیمبریج، ۱۳۳۹ق/۱۹۲۱م؛ ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۹م؛ ابوالحسن گلستانه، *مجمل التواریخ*، به کوشش مدرس رضوی، تهران، ۱۳۴۴ش؛ اتابک‌زاده، سروش، *جایگاه دشتستان در سرزمین ایران*، شیراز، ۱۳۷۳ش؛ اعتمادالسلطنه، محمدحسن، *مرآة البلدان*، به کوشش عبدالحسین نوایی و هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۷ش؛ افشین، یدالله، *رودخانه‌های ایران*، تهران، ۱۳۷۳ش؛ اقتداری، احمد، *آثار شهرهای باستانی سواحل و جزایر خلیج فارس و دریای عمان*، تهران، ۱۳۴۸ش؛ امین، عبدالامیر محمد، *منافع انگلیسیها در خلیج فارس*، ترجمهٔ علی میرسعید قاضی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ بافقی، محمدمفید، *مختصر مفید*، ویسبادن، ۱۹۸۹م؛ بدیعی، ربیع، *جغرافیای مفصل ایران*، تهران، ۱۳۶۷ش؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به کوشش عبدالله انیس طباع، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ پری، جان ر.، *کریم خان زند*، ترجمهٔ علی محمد ساکی، تهران، ۱۳۶۵ش؛ پولاک، یاکوب ادوارد، *سفرنامه (ایران و ایرانیان)*، ترجمهٔ کیکاووس جهانداری، تهران، ۱۳۶۱ش؛ *تاریخ اقتصادی ایران*، ترجمهٔ یعقوب آژند، تهران، ۱۳۶۲ش؛ ترکمان، محمد، *اسنادی دربارهٔ هجوم انگلیس و روس به ایران*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ جعفری، عباس، *دایرة المعارف جغرافیایی ایران*، تهران، ۱۳۷۹ش؛ *جغرافیای کامل ایران*، وزارت آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۶۶ش؛ جناب، محمدعلی، *خلیج فارس و آشنایی با امارات آن*، تهران، ۱۳۴۹ش؛ جونز، هـ.، *آخرین روزهای لطفعلی‌خان زند*، ترجمهٔ هما ناطق و جان گرنی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ خورموجی، محمدجعفر، *حقایق الاخبار ناصری*، به کوشش حسین خدیوجم، تهران، ۱۳۴۴ش؛ خیراندیش، عبدالرسول، «زمینه‌های اداری و اقتصادی قیام ضداستعماری مردم بوشهر، تنگستان، دشتی و دشتستان»، *رئیس علی دلواری*، مجموعه مقالات، بوشهر، ۱۳۷۳ش؛ *دایرة المعارف فارسی*؛ راینو، ی.ل.، *دیپلماتها و کنسولهای ایران و انگلیس*، ترجمهٔ غلامحسین میرزا صالح، تهران، ۱۳۶۳ش؛ رای، گررمون استفان، *چالش برای قدرت و ثروت در جنوب ایران*، ترجمهٔ حسن زنگنه، قم، ۱۳۷۸ش؛ رایت، دنیس، *انگلیسیها در میان ایرانیان*، ترجمهٔ لطفعلی خنجی، تهران، ۱۳۵۹ش؛ رائین، اسماعیل، *دریانوردی ایرانیان*، تهران، ۱۳۵۶ش؛ سایکس، پرسی، *تاریخ ایران*، ترجمهٔ محمدتقی فخر داعی گیلانی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ سدیدالسلطنه، محمد علی، *بندرعباس و خلیج فارس*، به کوشش احمد اقتداری و علی ستایش، تهران، ۱۳۶۳ش؛ همو، *سرزمینهای شمالی پیرامون خلیج فارس و دریای عمان*، به کوشش احمد اقتداری، تهران، ۱۳۷۱ش؛ *سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۷۵ش)*، نتایج تفصیلی، استان بوشهر، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۶ش؛ همان، شهرستان بوشهر؛ شریف، عبدالکریم، «ذیل»، *تاریخ گیتی‌گشای* موسوی اصفهانی، به کوشش

سعید نفیسی، تهران ۱۳۶۳ش؛ طبری، تاریخ؛ فراشبندی، علی‌مراد، *گوشه‌ای از تاریخ انقلاب مسلحانهٔ مردم مبارز تنگستان، دشتی و دشتستان علیه استعمار*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ فرامرزی، احمد، *کریم‌خان زند و خلیج فارس*، به کوشش حسن فرامرزی، تهران، ۱۳۴۶ش؛ فرصت، محمدنصیر، *آثار عجم*، به کوشش علی دهباشی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ *فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور (بوشهر)*، ادارهٔ جغرافیایی ارتش، تهران، ۱۳۶۵ش، ج ۱۱۰؛ *فرهنگ جغرافیایی کوههای کشور*، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۷۹ش؛ فلاندن، اوژن، *سفرنامه*، ترجمهٔ حسین نورصادقی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ فلور، ویلم، *حکومت نادرشاه (به روایت منابع هلندی)*، ترجمهٔ ابوالقاسم سری، تهران، ۱۳۶۸ش؛ *کارنامهٔ اردشیر بابکان*، به کوشش محمدجواد مشکور، تهران، ۱۳۶۹ش؛ کازرونی، ابراهیم، *تاریخ بنادر و جزایر خلیج فارس*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۶۷ش؛ کاکس، پرسی، *گزارشهای سالانه*، ترجمهٔ حسن زنگنه، به کوشش عبدالکریم مشایخی، تهران، ۱۳۷۷ش؛ *کتاب آبی*، به کوشش احمد بشیری، تهران، ۱۳۶۲ش؛ کرزن، جرج، *ایران و قضیهٔ ایران*، ترجمهٔ وحید مازندرانی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ کلی، ج.ب.، *هجوم انگلیس به جنوب ایران*، ترجمهٔ حسن زنگنه، بوشهر، ۱۳۷۳ش؛ کیهان، مسعود، *جغرافیای مفصل ایران*، تهران، ۱۳۱۰ش؛ گریوز، فیلیپ، *مأموریت سرپرسی کاکس در حوزهٔ خلیج فارس و ایران*، ترجمهٔ حسن زنگنه، تهران، ۱۳۸۰ش؛ لاریمر، ج.ج.، *راهنمای خلیج فارس (تاریخ و جغرافیای استان بوشهر)*، ترجمهٔ محمدحسن نبوی، شیراز، ۱۳۷۹ش؛ مرگان، ژاک، *ایران*، مطالعات جغرافیایی، ترجمهٔ کاظم ودیعی، تبریز، ۱۳۳۹ش؛ مشکور، محمدجواد، *جغرافیای تاریخی ایران باستان*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ مصطفوی، محمدتقی، *اقلیم پارس*، تهران، ۱۳۴۳ش؛ نشأت، صادق، *تاریخ سیاسی خلیج فارس*، تهران، ۱۳۴۴ش؛ نشریهٔ دفتر تقسیمات کشوری، معاونت سیاسی اجتماعی وزارت کشور، تهران، ۱۳۷۹ش، شم ۲؛ نقشهٔ تقسیمات کشوری، گیتاشناسی، تهران، ۱۳۷۷ش، شم ۱۲۵؛ نوزادهٔ بوشهری، اسماعیل، *ایران کنونی و خلیج فارس*، تهران، ۱۳۲۵ش؛ نویدی شیرازی، زین‌العابدین، *تکملة الاخبار*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ وادالا، ر.، *خلیج فارس در عصر استعمار*، ترجمهٔ شفیع جوادی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ وایت هاوس، دیوید و اندرو ویلیامسن، *بازرگانی دریایی ساسانیان*، ترجمهٔ گیوآقاسی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ ورهرام، غلامرضا، *تاریخ سیاسی و اجتماعی ایران در عصر زند*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ یاحسینی، قاسم، *نگاهی به زندگی و مبارزات خالو حسین بردخونی*، بوشهر، ۱۳۷۲ش؛ نیز:

Ghirshman, R., *L'Iran des origines à l'Islam*, Paris, 1951; *Iranica*; Le Strange, G., *The Lands of the Eastern Caliphate*, London, 1966.

عبدالکریم مشایخی

بوصیر، یا ابوصیر، نام چندین محل در مصر. این نام در قبطی «بوسیر»، در آشوری «پوسیریس» و در یونانی و رومی «بوسیریس» خوانده می‌شد، و به معنای محل اقامت اُزیریس ــ یکی از خدایان مصر باستان ــ است (رمزی، ۶۹/۲). در محلهایی که بوصیر خوانده شده‌اند، اهرام کوچک و بزرگ بسیاری دیده می‌شود که برخی از آنها از گِل، و برخی دیگر از سنگ ساخته شده‌اند (مقریزی، ۱۱۱/۲-۱۱۲، ۱۴۶؛ بغدادی، ۲۶) که نشان از تقدس این مکانها در مصر باستان دارد. این نام در غالب منابع اسلامی به صورت بوصیر آمده است (نک: خلیفه، ۶۱۲/۲، ۶۲۳؛ ابن فقیه، ۷۳؛ ابن خردادبه، ۸۱، ۲۴۷؛ طبری، ۴۳۸/۷، جم؛ قدامه، ۱۷۸، ۲۳۹؛ مسعودی، *مروج...*، ۲۶۱/۳، جم، *التنبیه...*، ۳۲۸، ۳۳۱). اما در *حدودالعالم* از آن با نام توصیر یاد شده که ظاهراً تصحیف همان بوصیر است (ص ۱۳۸، ۴۵۱).

در دورهٔ عثمانی، به ابتدای نام محلهایی که بوصیر خوانده می‌شدند، یک «الف» افزوده شد و از آن پس، همهٔ آنها به ابوصیر تغییر نام دادند (رمزی، همانجا).

۱. **بوصیر قوریدس** (کوریدس)، این شهر در مصر میانه واقع بوده، و از اعمال فَیّوم به شمار می‌رفته، و از سدهٔ ۱۱ق، بوصیر الملق (ملک) خوانده شده است (ابن عبدالمنعم، ۱۱۷؛ یاقوت، *المشترک*، ۷۰؛ ابن خلکان، ۶۸/۶؛ ابوالفدا، ۱۰۷؛ EI^2). کتان این شهر معروف بوده، و به دیگر جایها صادر می‌شده است (مقدسی، ۲۰۳؛ ابن ظهیره، ۵۶).

به احتمال بسیار، مروان (حمار)، آخرین خلیفهٔ اموی در ۱۳۲ق/۷۵۰م در همین شهر بوصیر کشته شده است (نک: ابن اثیر، ۴۲۴/۵؛ ابن خلکان، ۱۵۱/۳، ۲۲۹؛ ابوالفدا، همانجا؛ یاقوت، *بلدان*، ۷۶۰/۱؛ ابن ظهیره، ۶۱؛ قس: ابن تغری بردی، ۳۱۷/۱؛ یعقوبی، *تاریخ*، ۳۴۶/۲؛ مسعودی، همان، ۳۳۱). ابوعبدالله شرف‌الدین محمد بن سعید بوصیری، صاحب قصیدهٔ مشهور «برده» و از شعرای نامدار عرب، منسوب به این مکان است (کیلانی، ۵؛ سامی، ۱۳۸۹؛ آربری، 353؛ نیز نک: هد، بوصیری).

۲. **بوصیر بنا**، از شهرهای باستانی مصر که بر ساحل غربی رود دمیاط، از شاخه‌های رود نیل و در استان مدیریهٔ غربی امروزی واقع بوده است. این شهر از مراکز اداری به شمار می‌رفت و اسقف‌نشین بوده است (EI^2). به سبب آنکه در مجاورت شهر «بنا» واقع بوده، به بوصیر بنا شهرت یافته است (رمزی، همانجا). یعقوبی این محل را از ناحیهٔ بطن الریف دانسته، و در بزرگی، آن را به شهر بنا تشبیه کرده است (*البلدان*، ۹۶). ابن دقماق مساحت آن را ۳٬۸۰۵ فدان آورده است (۱۱۵/۲).

۳. **بوصیر سدر**، که آن را بوصیر رجب نیز خوانده‌اند (ابن مماتی، ۱۱۷)، شهرکی است در کورهٔ جیزه (یاقوت، *بلدان*، همانجا؛ ابن خلکان، ۶۸/۶؛ ابوالفدا، همانجا)، واقع در جنوب قاهره و نزدیکی ممفیس که اهرام معروف مصر در آن قرار دارد (نک: «اطلس...[1]»، 194). گفته شده است که زندان حضرت یوسف(ع) و مسجد حضرت یعقوب(ع) در همین مکان واقع بوده است (نک: ابن ایاس، ۱(۱)/۳۵).

۴. **بوصیر اشمونین**، که در ساحل شرقی رود نیل در فاصلهٔ ۱۸۰ کیلومتری از جنوب بوصیر الملق واقع بوده است (EI^2). ادریسی آن را شهرکی آباد با باغهای میوه و نخلستانهای بسیار وصف کرده است. به گفتهٔ او جادوگران فرعون که به مقابلهٔ موسیٰ آمدند، از مردم این شهر بودند (۱۲۴/۱) و حتیٰ در روزگار ادریسی این محل به سحر و ساحری شهرت داشته است.

امروزه این شهر وجود ندارد و در منابع، میان آن و بوصیر قفط که هیچ ارتباطی با آن ندارد، خلط شده است (رمزی، ۱۸۰/۱).

۵. **بوصیر قفط**، بنابر برخی شواهد، بوصیر قفط با کوم الکفار امروزی واقع در ۱٬۵۰۰ متری جنوب شهر قفط از توابع شیخیه به مرکزیت قوص در استان قنا مطابقت دارد (همو، ۱۸۱/۱؛ «اطلس»،

---

1. *Atlas...*

همانجا).

۶. بوصیر دفدنو، به گفتهٔ یاقوت این بوصیر در کورهٔ فیوم واقع بوده است (نک: *بلدان*، همانجا)، اما دیگر منابع تاریخی و جغرافیایی از این محل اطلاع چندانی به دست نداده‌اند.

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن ایاس، محمد، *بدائع الزهور*، به کوشش محمد مصطفیٰ، قاهره، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن خردادبه، عبیدالله، *المسالک و الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۳۰۶ق/۱۸۸۹م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن دقماق، ابراهیم، *الانتصار*، بیروت، ۱۳۱۰ق/۱۸۹۳م؛ ابن ظهیره، *الفضائل الباهرة*، به کوشش مصطفیٰ سقا و کامل مهندس، قاهره، ۱۹۶۹م؛ ابن عبدالمنعم حمیری، محمد، *الروض المعطار*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۵م؛ ابن فقیه، احمد، *مختصر کتاب البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۳۰۲ق/۱۸۸۵م؛ ابن مماتی، اسعد، *قوانین الدواوین*، به کوشش عزیز سوریال عطیه، قاهره، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م؛ ابوالفداء، *تقویم البلدان*، به کوشش رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ ادریسی، محمد، *نزهة المشتاق*، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ بغدادی، عبداللطیف، *الافادة و الاعتبار* (نک: ما، بغدادی)؛ *حدودالعالم*، به کوشش مریم میراحمدی و غلامرضا ورهرام، تهران، ۱۳۷۲ش؛ خلیفة بن خیاط، *تاریخ*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۸م؛ رمزی، محمد، *القاموس الجغرافی للبلاد المصریة*، قاهره، ۱۹۵۴- ۱۹۵۸م؛ سامی، شمس‌الدین، *قاموس الاعلام*، استانبول، ۱۳۰۶ق/۱۸۸۹م؛ طبری، *تاریخ*؛ قدامة بن جعفر، *الخراج*، به کوشش محمدحسین زبیدی، بغداد، ۱۹۷۹م؛ کیلانی، محمد، مقدمه و حاشیه بر *دیوان بوصیری*، قاهره، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۳م؛ مسعودی، علی، *التنبیه و الاشراف*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۳م؛ همو، *مروج الذهب*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ مقریزی، احمد، *الخطط*، به کوشش گاستون ویت، قاهره، ۱۹۱۳-۱۹۲۲م؛ یاقوت، *بلدان*؛ همو، *المشترک*، به کوشش ووستنفلد، گوتینگن، ۱۸۱۶م؛ یعقوبی، *بلدان*، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ همو، *تاریخ*، بیروت، ۱۳۷۹ق/۱۹۶۰م؛ نیز:
Arberry, A.J., «The Contribution to Islam», *The Legacy of Egypt*, ed. S. R. K. Glanville, Oxford, 1953; *Atlas of World*, New York, 1997; Baghdādi, A., *Al- Ifādah wa'l-I'tibār* (The Eastern Key), ed. and tr. K.H. Zand et al., London, 1965; EI².

محمدحسین اشرف

بوصیری، ابوعبدالله شرف‌الدین محمد بن سعید بن حماد دَلاصی (۶۰۸-۶۹۴ یا ۶۹۵ق/۱۲۱۱-۱۲۹۵ یا ۱۲۹۶م)، شاعر، فقیه، کاتب و حسابدار. نیاکان وی ظاهراً از قبیلهٔ بزرگ صنهاجه بودند، اما خود او به بوصیر مصر که زادگاه پدرش بوده، منسوب است. نسبت دلاصی را نیز از زادگاه مادرش دلاص گرفته است. با در هم آمیختن این دو نسبت گاه او را دلاصیری نیز خوانده‌اند (ابن شاکر، ۳/۳۶۲).

وی در دلاص یا بَهشیم (منطقهٔ بَهنَسا) زاده شد. گفته‌اند: در آغاز به تصوف روی آورد و به ابوالعباس مرسی (د ۶۸۶ق/۱۲۸۷م)، خلیفهٔ ابوالحسن شاذلی (د ۶۵۶ق/۱۲۵۸م) پیوست، اما ظاهراً شیوهٔ زندگی او میان مردم با تصوف واقعی همساز نبود (فروخ، ۳/۶۷۳)؛ سپس گویا حدود ۱۰ سال در قدس و مدینه و پس از آن ۱۳ سال در مکه اقامت گزید و به تعلیم قرآن مشغول شد. حدود سال ۶۵۹ق به مصر بازگشت و در دستگاه دیوانی، در بلبیس شرقی به عنوان کاتب (مباشر) به کار پرداخت؛ اما پس از ۴ سال بهتر آن دید که خود مکتب خانه‌ای برای تعلیم قرآن در بلبیس و سپس در قاهره تأسیس کند (همو، ۳/۶۷۳-۶۷۴؛ GAL,S,I/467).

بوصیری با شاعران بزرگی همعصر بود، از آن جمله‌اند: ابن نبیه (د ۶۱۹ق)، ابن فارض (د ۶۳۲ق)، ابن مطروح (د ۶۴۹ق) و بهاء زهیر (د ۶۵۶ق) و جز آنان (مصطفیٰ، ۳/۲۶۷)؛ اما بی‌گمان او از ابوالعباس مرسی بیش از دیگران درس آموخت. چند تن از مشاهیر نیز در شمار شاگردان و راویان اخبار و قصاید او در مدح پیامبر(ص) بوده‌اند؛ مشهورترین آنها اینان‌اند: نحوشناس معروف ابوحیان غرناطی (د ۷۴۵ق)، ابوالفتح ابن سیدالناس یعمری (د ۷۳۴ق) و عزالدین ابن جماعه که مدتی قاضی القضات مصر بود (همو، ۳/۲۶۷-۲۶۸).

بوصیری به سبب اشتغال به کار کتابت و تعلیم در دستگاه دولت، در نثر مهارت تمام یافته بود، چنان‌که در تعلیقهایی که بر قصیدهٔ معروف خویش، *المخرج و المردود علی النصاریٰ و الیهود* نگاشته، اسلوبی مرسَل و بی‌تکلف به کار برده، هر چند که به قول فروخ (۳/۶۷۴-۶۷۷)، از زیبایی هنری و نوآوری تهی است. اما در شعر، وی به خصوص با سرودن قصایدی در مدح حضرت پیامبر(ص) شهرت یافت.

شعر او را می‌توان به دو بخش تقسیم کرد: ۱. شعر اجتماعی که بیشتر در مدح و هجا و شکایت از روزگار و خلاصه امور مربوط به زندگی روزمره است؛ ۲. اشعاری که در مدح پیامبر (ص) سروده است (رکابی، ۱۷۵). دربارهٔ ارزش ادبی گروه نخست، عقاید متفاوت و حتیٰ متضاد است. گروهی می‌پندارند که بافت این اشعار ناهمگون است، در آنها سستی و استواری درهم آمیخته، از معانی برازنده تهی است، عباراتش عامیانه است (نک: مصطفیٰ، ۳/۲۶۹)، روح عامی‌گرایی و تعابیر مردمی روزمره سراسر آنها را پوشانده است، اسلوب آنها سخت ناهنجار است (رکابی، ۱۷۸) و عموماً از اسلوب و کلمات شاعران دیگر حتیٰ در استفاده از الفاظ نوخاسته و هجاهای گزنده تقلید کرده است (اسکندری، ۳۱۱). برخی دیگر به عکس، آن اشعار را سخت دل انگیز و خوش ترکیب وصف کرده‌اند (ابن شاکر، ۳/۳۶۴). حتیٰ گفته‌اند که از شعر جزّار و وزّاق نیز برتر است (مقریزی، ۵/۶۶۳، از قول ابن سیدالناس؛ سیوطی، ۱/۵۷۰) و هر کس نیک در شعر او بنگرد به مزایای آن پی خواهد برد (ابن عماد، ۵/۴۳۲)، چه، الفاظی آراسته و قافیه‌ای استوار دارد و از تکلف ناپسند به دور است (مصطفیٰ، ۳/۲۷۰).

برخی نیز در توجیه هرزه گوییهای او چنین اظهار نظر کرده‌اند که وی از سر طبع و ذوق شاعرانه شعر می‌سروده است و به‌همین سبب، در شعر او زشت و زیبا به هم آمیخته، و به آرایه‌های لفظی عنایت نشده است؛ و خلاصه قصاید او گاه بر حسب طبع شاعر سخت دراز شده است (مثلاً قصیدهٔ او در مدح امیر ایدمر ترکی به ۳۱۰بیت، و همزیهٔ او در مدح پیامبر(ص) به ۴۳۶بیت بالغ می‌گردد) (همو، ۳/۲۷۱، ۲۷۳).

دستهٔ دوم اشعار او، قصایدی است که درمدح پیامبر(ص) سروده است و عموماً آنها را اشعاری استوار پنداشته‌اند. در این نوع اشعار شاعر از قدما بسیار تقلید کرده، و تعابیر و تصاویر زندگی بیابانی را عیناً تکرار کرده است؛ چنان که اصرار بسیار بر آن دارد که نامهای

جغرافیایی را که میان شاعران حجاز و نیز در مدایح پیامبر (ص) رایج است، تکرار کند و آگاهی خود را از زبان عربی و اسرار شعر سرایی سنتی به اثبات رساند (رکابی، ۱۷۶ـ۱۷۸).

معروف‌ترین قصیدهٔ بوصیری همانا *الکواکب الدریة فی مدح خیرالبریة* است که بیشتر به نام «بُرده» شهرت یافته، و در آن با قصیدهٔ بردهٔ کعب بن زهیر به معارضه برخاسته است (دربارهٔ این نام‌گذاری، نسخه‌های خطی و شروح آن: نک: هد، برده).

دیگر مدیحه‌های مشهور او عبارت‌اند: ۱. *القصیدة الهمزیة فی المدائح النبویة*، یا *أمّ‌القُریٰ فی مدح خیرالوریٰ* که ۱۸ شرح، ۱۱ تخمیس و ۲ تشطیر دارد (GAL, I/313; GAL, S, I/470-471). ۲. *ذخر المعاد علیٰ وزن بانت سعاد*، یا *الکلمة الطیبة و الدیمة الصیبة فی مدح الرسول* (ص). ۳. *القصیدة الخمریة*، که ۳ شرح دارد و یکی از آنها را جامی با نام *لوامع القصیدة الخمریة* به فارسی نگاشته است (GAL, I/313-314; GAL, S, I/471-472). ۴. *القصیدة المضریة فی الصلاة علیٰ خیرالبریة*، که علاوه بر شرح عربی، یک ترجمه و شرح به ترکی دارد و ۳بار نیز تخمیس شده است (GAL, I/314). ۵. *التوسل بالقرآن*، و آن دعایی است شامل نام همهٔ سوره‌های قرآن که به قصد نابودی ظالم خوانده می‌شود. ۶. *یائیه*، که سیوطی (د ۹۱۱ق) و بورینی (د ۱۰۲۴ق) آن را شرح کرده‌اند. ۷. لامیه، در مدح حضرت پیامبر (ص) که در معارضه با بانت سعاد سروده شده است. ۸. لامیه‌ای دیگر به نام *المخرج و المردود علی النصاریٰ و الیهود* در رد عقاید مسیحیان و یهودیان. ۹. قصیده‌ای در مدح ابوالعباس مرسی و تسلیت‌گویی به مناسبت وفات شیخ وی ابوالحسن شاذلی (همانجا).

مآخذ: ابن شاکر، محمد، *فوات الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۴م؛ ابن عماد، عبدالحی، *شذرات الذهب*، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ اسکندری، احمد و مصطفی عنانی، *الوسیط فی الادب العربی و تاریخه*، قاهره، دارالمعارف؛ رکابی، جودت، *الادب العربی*، دمشق، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ سیوطی، *حسن المحاضرة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ فروخ، عمر، *تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۹۸۱م؛ مصطفی، محمود، *الادب العربی و تاریخه*، قاهره، ۱۳۵۶ق/ ۱۹۳۷م؛ مقریزی، احمد، *المقفی الکبیر*، به کوشش محمد یعلاوی، بیروت، ۱۴۱۱ق/ ۱۹۹۱م؛ نیز: GAL; GAL, S.

حامد صدقی

بوطیقا، عنوان کتابی از ارسطو دربارهٔ شعر. «بوطیقا» معرّب واژهٔ یونانی پوئتیکا[1]ست که صورتهای مختلف معادل واژهٔ شعر در زبانهای اروپایی از همان ریشه گرفته شده است (برای صورتهای دیگر این واژه در زبان عربی، نک: ابن ندیم، ۳۰۹؛ خوارزمی، ۱۷۸؛ ابوالبرکات، ۲۷۶/۱). اما ریشهٔ یونانی پوئتیکا به واژهٔ «پوئسیس[2]» برمی‌گردد که به معنای صناعت یا عمل ساختن است و از اینجاست که پوئتیکا به معنای وسیع کلمه، به انواع آفرینشهای هنری دلالت می‌کند، همچنان که مباحث ارسطو نیز در این کتاب به معنای خاص و مصطلح «شعر» محدود نمی‌شود (نک: کادن، 678, 489؛ راس، 277-276؛ نیز نک: متّی بن یونس، ۸۵، که در ترجمهٔ عربی کتاب، کلمهٔ «فواسیس» را به جای پوئسیس به کار برده است). این مفهوم وسیع، بازتابی از تقسیم‌بندی کلی ارسطو از شعبه‌های فلسفه یا حکمت نیز هست. در دستگاه شناخت ارسطویی، علاوه بر دو شاخهٔ فلسفهٔ نظری و فلسفهٔ عملی، شاخهٔ سومی از حکمت با عنوان حکمت ابداعی وجود دارد که مبدأ آن قوهٔ صناعت، و حاصل آن اثرِ آفرینش یافته است (نک: تسلر، I/181ff.).

از اشارات ارسطو در همین کتاب و در آثار دیگرش برمی‌آید که نگارش *بوطیقا*[3] پیش از *خطابه*[4] و پس از *سیاست*[5] بوده است و از اینجا برخی نتیجه گرفته‌اند که ارسطو این اثر را در دوران پختگی خویش و در فاصلهٔ سالهای ۳۳۵ و ۳۲۳ق‌م نوشته است (ارسطو، *خطابه*، گ 1404b، سطرهای 8-7، گ 1405a، سطرهای 3-2، *سیاست*، گ 1341b، سطر 17؛ نیز نک: بدوی، ۳۸ـ۳۹).

بوطیقا در شمار «نوشته‌های شنیدنی» یا خصوصی ارسطوست، یعنی درس‌نامه‌هایی است که برای انتشار در سطح وسیع و گسترده تنظیم نشده است و ویژگی این دسته از آثار ارسطو فشردگی، دشواری و ساختار نامنظم آنهاست (نک: گ 1445b، سطر 18؛ نیز نک: هد، ۵۷۵/۷).

برخی قراین در متن *بوطیقا* و گزارشهای راجع به آن از ناتمام بودن این اثر حکایت می‌کند. ارسطو در این کتاب (گ 1449a، سطر 21) و نیز در *خطابه* (گ 1419b، سطر 6) وعده می‌دهد که دربارهٔ نوع کمدی باز هم سخن خواهد گفت، اما این مبحث در *بوطیقا* نیامده است. گزارش دیوگنس لائرتیوس (I/471-472) هم دربارهٔ این کتاب، آن را شامل دو بخش معرفی می‌کند، اما متن موجود تنها بخش اول را در بردارد. بنابراین، می‌توان گفت طرح ارسطو در تدوین *بوطیقا* از آنچه در این کتاب آمده، گسترده‌تر بوده است.

۵ فصل نخست کتاب به مباحث کلی شعر، نظریهٔ ارسطو دربارهٔ جوهر و عناصر شعر، و تعریف و تاریخچهٔ انواع شعر اختصاص دارد، اما بحث از شعر به معنایی که در این کتاب آمده است، به سبب خصلت نمایشی ادبیات در یونان باستان، حوزه‌های وسیع‌تری از ادبیات و هنر را در برمی‌گیرد. ارسطو نظریهٔ ادبی خود را بر پایهٔ «محاکات» (تقلید واقعیت) بنا می‌کند و ۳ عنصر وزن (ایقاع)، لفظ و هماهنگی را ارکان شعر و ابزارهای محاکات می‌شمارد. بر این اساس، در طبقه‌بندی ارسطو، انواع اصلی شعر، یعنی حماسه، تراژدی، کمدی، و اقسام وابسته به آن مانند آواز دیتیرامب[6]، موسیقی و شعر غنایی و رقص، همگی در جوهر هنری تقلید مشترک‌اند و تمایز آنها از یکدیگر به سبب تفاوت در ابزارهای تقلید (عناصر سه گانه)، مضمون تقلید و شیوهٔ تقلید است (نک: گ 1447a، سطرهای 27-1). فصول بعدی کتاب که حجم عمدهٔ آن را تشکیل می‌دهد، شامل بحثهای تفصیلی در انواع شعر است

1. poetica
2. poesis
3. *Poetica.*
4. *Rhetorica.*
5. *Politica.*
6. dithyramb

که از آن میان، تنها مباحث مربوط به تراژدی و حماسه در متن موجود آمده است.

ارسطو در *بوطیقا* نظریه‌ای دربارهٔ نظام فلسفی خویش عرضه نکرده است، اما در جایگاه والای این اثر به عنوان نخستین کوشش منظم در تحلیل ماهیت هنر و ساختار آفرینش ادبی در تاریخ بشر، تردید نمی‌توان کرد. نمونه‌هایی که ارسطو در خلال هر مبحث به آنها می‌پردازد، هم از دیدگاه نقد ادبی نوآورانه است و هم در زمینهٔ خاص هنر و ادبیات یونان حاوی آگاهیهای ارزشمندی است (برای تفصیل بیشتر، نک: هالیول، 149 ff.).

جنبهٔ مهم‌تر در کار ارسطو نگاه مثبت و واقع‌گرایانهٔ او به شعر و هنر است که نظریهٔ زیبایی‌شناختی متمایزی را در برابر افلاطون به میان می‌آورد. ارسطو در این نظریه که ماهیت اثر هنری را تقلید واقعیت می‌داند، به راه افلاطون رفته است، اما افلاطون در توضیح مراتب حقیقت و شناخت، این ویژگی را موجب نازل شدن قدر هنر در برابر واقعیت راستین شمرده، و آن را برای آرمانشهر خود زیان‌بخش دانسته بود. ارسطو بر مبنای نظریهٔ محاکات، از دیدگاه افلاطون انتقاد می‌کند و بر ارزش هنر به عنوان محاکات زیبایی محسوس تأکید می‌ورزد. زیبایی از دید او صورت آرمانی واقعیت است و مفهوم آن کلی‌تر از خیر اخلاقی است و از همین‌رو، معیار زیبایی که تناسب و هماهنگی است، بر خیر اخلاقی نیز صدق می‌کند (نک: *بوطیقا*، فصلهای 13,15؛ راس، 279, 283؛ نهاماس، III/296 ff.؛ تسلر، II/301-303). ارسطو در بحث تراژدی، در برابر تصور افلاطون که شعر را به سبب برانگیختن عواطف و انفعالات، مایهٔ تباهی اخلاقی می‌دانست، بر احساس ترس و شفقتی که از تراژدی به انسان دست می‌دهد، تأکید می‌کند و آن را وسیله‌ای برای پالایش نفس و از فواید اخلاقی شعر به شمار می‌آورد. پالایش (کاتارسیس[1] در اصطلاح ارسطو) یکی از مفاهیم بحث‌انگیز در فن شعر ارسطو بوده است (*بوطیقا*، گ 1449، سطر 26؛ هالیول، 163-164).

نظرگاهی که در تحلیل ارسطو از ماهیت هنر تازگی داشته، توجه به خصلت بی‌طرفانهٔ تقلید و حس زیبایی ناشی از آن است. ایراد مخالفان ارزش هنر از آنجا بوده است که موضوع تقلید را بازتاب عینی امر جزئی می‌پنداشته‌اند، در حالی که در آفریدهٔ هنری، واقعیتی که در قالبی جزئی ــ مانند هزل یک شخصیت ــ به تصویر کشیده می‌شود، نمونه‌ای است که نگاه ما را به موضوع و صورتی کلی هدایت می‌کند و از این حیث شعر و هنر نسبت به تاریخ، انتزاعی‌تر و به فلسفه نزدیک‌تر است (*بوطیقا*، گ 1450b، سطرهای 8-7، گ 1451a، سطر 36ـ گ 1451b، سطر 6، گ 1456a، سطرهای 36-34، *خطابه*، گ 1354a، سطر 1؛ والیس، 124-125).

بوطیقا سرگذشتی کم و بیش متفاوت با دیگر آثار ارسطو داشته است. در اروپای عصر یونانی مآبی و قرون وسطی، به رغم چیرگی سنت ارسطویی، این کتاب چندان موردتوجه نبود. این وضع پس از رنسانس تغییر کرد و از حدود نیمهٔ دوم سدهٔ ۱۶م، همزمان با زوال نفوذ فلسفی ارسطو، *بوطیقا* در شمار آثار پرارزش کلاسیک شناخته شد. یکی از ویژگیهای این دوران که تا پایان عصر روشن‌اندیشی اروپا تداوم یافت، پذیرفته شدن *بوطیقا* به عنوان اثری معیار در نقد ادبی بود (بدوی، ۱۱ـ۲۷).

اما در جهان اسلام، تعالیم ارسطو در فن شعر هیچ‌گاه به پای نفوذ اندیشه‌های دیگر او در فلسفه و دانشهای عقلی نرسید و به خلاف اروپای پس از رنسانس، در قلمرو شعر و نقد ادبی چندان به کار گرفته نشد (نک: ه د، شعر). با این همه، این کتاب به عنوان یکی از اجزاء میراث ارسطویی از آغاز تاریخ فلسفهٔ اسلامی موردتوجه بود و کوشش فیلسوفان اسلامی در شناخت و تفسیر این اثر بعدها در رویکرد جهان غرب به آن نقش میانجی ایفا کرد (نک: دنبالهٔ مقاله).

بوطیقای ارسطو در جهان اسلام در شمار آثار منطقی او طبقه‌بندی شده است. این مجموعه که *ارغنون*[2] نامیده می‌شود، با الحاق *ریطوریقا* (*خطابه*) و *بوطیقا* به دیگر نوشته‌های ارسطو در منطق شکل گرفته، و این کتاب جزء واپسین از اجزاء هشت‌گانهٔ آن است. الگوی مرسوم *ارغنون* بر مبنای تفسیری از جایگاه خطابه و شعر و نسبت آنها با دیگر فنون منطق پدید آمده است و سابقهٔ آن به دورهٔ یونانی مآبی و دست کم به سیمپلیکیوس[3] (د ۵۳۳م)، از مفسران نوافلاطونی ارسطو بازمی‌گردد (نک: بلک، 34 ff.؛ دحیه، 17-12). بدین‌ترتیب، در این زمینه نیز همچون بخش عمدهٔ میراث ارسطو مترجمان و شارحان سریانی زبان واسطهٔ انتقال فهم رایج از آثار ارسطو به فیلسوفان مسلمان بوده‌اند.

برداشتی که مبنای این طبقه‌بندی بوده است، از اینجا سرچشمه می‌گیرد که ارسطو از یک سو بسیاری از مفاهیم و دسته‌بندیهای فن شعر را در کتاب *خطابه* نیز آورده است و از اشارات او برمی‌آید که شعر را نوعی از خطابه به شمار می‌آورده است. از سوی دیگر در آغاز همان کتاب نیز از مشابهت خطابه و جدل سخن می‌گوید و آن را با برهان مقایسه می‌کند، در حالی که برهان از اجزاء بنیادی منطق اوست (*خطابه*، گ 1355a، سطرهای 5-3، گ 1355b، سطرهای 8-7، گ 1354a، سطر 1، *بوطیقا*، گ 1450b، سطرهای 8-7). از همین‌رو، در طرح جامعی که همهٔ گونه‌های ترکیب گفتار و تشکیل قیاس را در برمی‌گیرد، از فنون یا صناعات پنج‌گانه ــ برهان، جدل، سفسطه، خطابه و شعر ــ سخن گفته می‌شود. در این چارچوب، شعر قیاسی است که مقدمات آن از مخیلات تشکیل شده باشد (فارابی، *احصاء*...، ۶۳ـ۶۴، ۶۷؛ خوارزمی، ۱۷۸؛ ابن رشد، ۵۸؛ نصیرالدین، ۵۸۶ـ۵۸۷؛ نیز نک: ه د، شعر).

ابن ندیم *بوطیقا* را به عنوان هشتمین کتاب از مجموعهٔ آثار منطقی ارسطو معرفی کرده است (ص ۳۰۸ـ۳۰۹). وی می‌گوید که این کتاب را ابوبشر متّی بن یونس قُنّایی (د ۳۲۸ق/۹۴۰م) از سریانی به عربی ترجمه

1. katharsis 2. *Organon*. 3. Simplicius

کرده، و یحیی بن عدی نیز آن را به عربی برگردانده است (ص ۳۱۰، ۳۲۲). ترجمهٔ یحیی بن عدی اکنون در دست نیست و تنها ترجمهٔ کهن موجود همان ترجمهٔ متی بن یونس است که نسخهٔ خطی منحصر به فرد آن با عنوان *کتاب ارسطوطالس فی الشعر* در کتابخانهٔ ملی پاریس (نک: دوسلان، شم 2346) نگهداری می‌شود. اصل سریانی این ترجمه باقی نمانده است و مترجم آن نیز معلوم نیست؛ اما ابن ندیم در ضمن گزارش مربوط به اسکندر افرودیسی، از یحیی بن عدی نقل می‌کند که در میان ذخایر کتب ابراهیم بن عبدالله مترجم، *بوطیقا* و نیز *خطابه* و *سفسطهٔ* ارسطو به ترجمهٔ اسحاق بن حنین (د ۲۹۸ق/۹۱۱م) وجود داشته، و یحیی بن عدی خواستار خرید آن بوده است، اما او نپذیرفته، و پیش از وفات آنها را سوزانده است (ص ۳۱۳). اینکه ترجمهٔ اسحاق به عربی بوده است، یا به سریانی، از این گزارش برنمی‌آید. مارگلیوث که چند سطر بازمانده از ترجمهٔ سریانی را چاپ کرده است، آن را به حنین بن اسحاق نسبت می‌دهد، اما تکاچ[1] معتقد است که ترجمهٔ سریانی همان ترجمهٔ اسحاق ــ یاد شده در گزارش ابن ندیم ــ بوده است (نک: بدوی، ۵۱-۵۲).

در ترجمهٔ عربی ابوبشر متی بن یونس پاره‌ای خطاها و بدفهمیها دیده می‌شود که به برخی شرحهای بعدی نیز راه یافته است. از جمله اینکه او در برگردان دو اصطلاح اساسی ارسطو، یعنی «تراژدی» و «کمدی»، دو نوع ادبی آشنای عرب، یعنی «مدح» و «هجا» را گذاشته است (نک: ص ۸۵؛ قس: باترورث، ۲۳-۲۴؛ نیز نک: بدوی، ۸۸). گویا وجود همین اشکالات، یحیی بن عدی را به ترجمهٔ دوبارهٔ این اثر، شاید با دسترسی به ترجمهٔ سریانی، واداشته است (نک: خلیفات، ۲۶).

کندی (د ح ۲۵۲ق/۸۶۶م) در رسالهٔ «فی کمیة کتب ارسطوطالیس» از *بوطیقا* نام برده، و آن را مشتمل بر بحث از اوزان مورد استفاده در هر نوع از اشعار، مانند مدح و رثا و هجو معرفی کرده است (۳۸۲/۱). از اینجا می‌توان به سابقهٔ آشنایی با این اثر پیش از ترجمهٔ متی بن یونس و اصل سریانی آن پی برد. اما اشارهٔ ابن ندیم (ص ۳۱۰) که تلخیصی از *بوطیقا* را به کندی نسبت می‌دهد، این پرسش را پیش می‌آورد که مأخذ کندی در این اثر از میان رفته به چه زبانی بوده است؟ به احتمال قوی اساس کار او ترجمه یا شرحی غیرمستقیم و متعلق به سنت ارسطوی مجعول باشد، به ویژه اینکه معرفی او از این کتاب و اصطلاحاتی که از آنها یاد کرده است، با مقاصد واقعی ارسطو مغایرت دارد (نک: دحیه، 10).

از فارابی (د ۳۳۹ق) رساله‌ای کوتاه در عصر حاضر به دست آمده است، با عنوان «فی قوانین صناعة الشعر» که به احتمال، همان اثری است که ابن ابی اصیبعه (۳(۱)/۲۳۲) با نام «کلام له فی الشعر و القوافی» به او نسبت می‌دهد. فارابی موضوع رسالهٔ خود را اصناف و معانی اشعار یونانیان برپایهٔ اقوال منسوب به ارسطو در صناعت شعر، و اقوال ثامسطیوس و دیگر مفسران اشعار معرفی کرده است (نک: «فی قوانین...»، ۲۷۰). آنچه فارابی از ثامسطیوس در اختیار داشته است، باید همان حواشی او بر *بوطیقا* باشد که به گفتهٔ ابن ندیم (همانجا) برخی آن را مجعول دانسته‌اند. از عبارت فارابی این نکته نیز برمی‌آید که در زمان او شروح دیگری بر کتاب ارسطو یا در موضوع آن موجود بوده است. اما رسالهٔ فارابی معلوم نیست که برگرفته از ترجمهٔ همکار او متی بن یونس باشد و حتیٰ برخی انواع و طبقه‌بندیهایی که در آن آمده است، در *بوطیقا* دیده نمی‌شود و می‌توان آنها را انعکاسی از حواشی ثامسطیوس و همان سنت مفسران متأخر ارسطو دانست (نک: دحیه، 20-27).

روایت نزدیک‌تر به متن ارسطو، تلخیص آمیخته به شرحی است که ابن سینا (د ۴۲۸ق/۱۰۳۷م) با عنوان «فی الشعر» نوشته است. این اثر جزء پایانی از بخش منطق *شفا*ست. ابن سینا در این کتاب ضبط و فهم روشن‌تری از تعالیم ارسطو به دست می‌دهد و این حاکی از آن است که او به ترجمه‌ای غیر از ترجمهٔ متی بن یونس دسترسی داشته است. اما تأثیر فارابی در کار او، به ویژه در آنچه در متن *بوطیقا* یافت نمی‌شود، به‌خوبی مشهود است (برای نمونه، نک: ابن سینا، ۳۰-۳۱). وی همچون فارابی اصل واژه‌های تراژدی و کمدی را به صورت معرب به کار می‌برد و تعریف دقیق‌تری برای آنها می‌آورد (ص ۲۹-۳۰، ۳۴). ابن سینا به تلخیص محض *بوطیقا*، اکتفا نکرده، و این معنی از توجه او به تفاوت مفهوم شعر در ادبیات عرب و یونان و نیز استشهاد او به پاره‌ای از نمونه‌های آشنا در فرهنگ ایرانی، به خوبی آشکار است، از جمله نام بردن از *کلیله و دمنه* ضمن بحث دربارهٔ جایگاه وزن، و از تصویرگری مانی در بحث از محاکات (ص ۳۵، ۵۴؛ پینس، 273-272؛ نیز نک: دحیه، .29ff).

کار مهم دیگر در این زمینه، *تلخیص کتاب الشعر* از ابن رشد (د ۵۹۵ق/۱۱۹۹م) است. وی متنی کم و بیش متفاوت با ترجمهٔ متی بن یونس به دست داده است، تا آنجا که می‌توان احتمال داد که او افزون بر متون پیشین، ترجمه‌ای دیگر نیز در اختیار داشته است. وی تأکید می‌کند که در این تلخیص به موازین عام و مشترک میان همهٔ ملتها نظر دارد، چون برخی از آنچه در *بوطیقا* آمده است، در کلام عرب جایی ندارد (ص ۵۳). ابن رشد از همین‌رو، به حسب مورد به جست و جوی شواهدی از شعر عرب می‌پردازد و تعالیم ارسطو را بر آنها تطبیق می‌دهد. با آنکه به نظر می‌رسد که ابن رشد به جهت فقدان زمینهٔ مشترک در این کار توفیق چندانی نیافته باشد، راهی به نقد نظری و اخلاقی شعر عرب گشوده است که نظیر آن را در جایی دیگر کمتر می‌توان یافت (نک: ص ۵۷، ۹۷-۹۸، ۱۰۰-۱۰۱، ۱۳۱-۱۳۲). علاوه بر این، تلخیص ابن رشد از این جهت حائز اهمیت است که همچون برخی دیگر از نوشته‌های او و اصل اثر یونانی را به اروپای اواخر قرون وسطیٰ شناساند. رویکرد تازهٔ این عصر به *بوطیقا* مرهون ترجمهٔ لاتینی کتاب ابن رشد به دست هرمان آلمانی در ۱۲۵۶م بود. مانتینوس[2] هم در سدهٔ

---

1. Tkatsch 2. Mantinus

۱۴م آن را ترجمه کرد. برگردان عبری تودروس تودروسی[1] در ۱۳۳۷م نیز مرحله‌ای از این انتقال سنت بود (نک: رنان، ,192-191 ,82-81 212-211؛ مینیو ـ پالوئلو، مقدمه، 22-18).

بوطیقا را نخستین‌بار جورجو والاّ[2] به لاتینی ترجمه کرد و در ۱۴۹۸م در ونیز به چاپ رساند و پس از آن بود که نخستین چاپ متن یونانی در ۱۵۰۸م به کوشش آلدی[3] در ونیز انتشار یافت. شرح مشهوری که فرانچسکو روبرتلّو[4] به زبان لاتینی بر *بوطیقا* نوشت (فلورانس، ۱۵۴۸م)، آغازگر شرحها و تفسیرهای فراوانی بود که دربارهٔ این اثر پدید آمد (برای گزارشی در این باره، نک: بدوی، ۱۲ـ۳۲).

در تحقیقات متن شناسانه‌ای که دربارهٔ *بوطیقا* صورت گرفته، ارزش ترجمهٔ عربی متی بن یونس بیش از پیش موردتوجه قرار گرفته است. مارگلیوث که نخستین بار این نکته را طرح کرد، این ترجمهٔ عربی را به همراه شرح ابن سینا و چند قطعهٔ دیگر به لاتینی برگرداند و در کنار متن یونانی در ۱۸۸۷ و سپس در ۱۹۱۱م در لندن به چاپ رساند. وی در پژوهش خود نشان داد که برگردان سریانی‌ای که اساس ترجمهٔ عربی بوده، خود از روی متن یونانی اصیل‌تری، مستقل از نسخه‌های موجود یونانی، صورت گرفته است، و از این‌رو، پاره‌ای ابهامات نسخهٔ اصلی یونانی را می‌توان با متن عربی حل کرد (مارگلیوث، .77 ff؛ برای بحثی انتقادی در این باره، نک: عیاد، ۵ـ۱۳).

در تکمیل این کار، متن ترجمهٔ عربی نخستین‌بار به کوشش گروهی به سرپرستی تکاچ در فاصلهٔ سالهای ۱۹۲۸ و ۱۹۳۲م در دو جلد به همراه ترجمهٔ لاتینی و پژوهشهای مفصل در وین به چاپ رسید. کتاب تحقیقی عبدالرحمان بدوی با عنوان *فن الشعر* (قاهره، ۱۹۵۳م) مشتمل بر ترجمهٔ عربی کهن و ترجمهٔ دیگری از خود او به همراه متن شرحهای فارابی، ابن سینا و ابن رشد است. تصحیح دیگری از ترجمهٔ متی بن یونس به کوشش شکری محمد عیاد و با ترجمهٔ تازهٔ او در ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م در قاهره به چاپ رسیده است.

از *بوطیقا* ۳ ترجمه به فارسی در دست است: *نامهٔ ارسطوطالیس دربارهٔ شعر* از سهیل محسن افنان بر پایهٔ متن یونانی (بیروت، ۱۹۴۸م)، *فن شعر* از عبدالحسین زرین‌کوب (تهران، ۱۳۳۷، ۱۳۵۷، ۱۳۶۹ش)، و *هنر شاعری* از فتح‌الله مجتبائی (تهران، ۱۳۳۷ش).

مآخذ: ابن ابی اصیبعه، علی، *عیون الانباء*، بیروت، ۱۳۷۷ق/۱۹۵۷م؛ ابن رشد، محمد، *تلخیص کتاب الشعر*، به کوشش چارلز باتروورث و احمد هریدی، ۱۹۸۷م؛ ابن سینا، «فی الشعر»، *الشفاء*، منطق، به کوشش عبدالرحمان بدوی، قاهره، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۶م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوالبرکات بغدادی، هبةالله، *المعتبر فی الحکمة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷ق؛ باتروورث، چارلز، مقدمه بر *تلخیص کتاب الشعر* (نک: هم، ابن رشد)؛ بدوی، عبدالرحمان، مقدمه بر *فن الشعر*، قاهره، ۱۹۵۳م؛ خلیفات، سحبان، مقدمه بر *مقالات یحیی بن عدی الفلسفیة*، عمان، ۱۹۸۸م؛ خوارزمی، محمد، *مفاتیح العلوم*، به کوشش ابراهیم ابیاری، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ عیاد، شکری محمد، مقدمه بر *کتاب ارسطوطالیس فی الشعر*، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ فارابی، *احصاء العلوم*، به کوشش عثمان امین، قاهره، ۱۹۴۹م؛ همو، «فی قوانین صناعة الشعر» (نک: مل، آربری)؛ کندی، یعقوب، *الرسائل الفلسفیة*، به کوشش محمد عبدالهادی ابوریده، قاهره، ۱۳۶۹ق/۱۹۵۰م؛ متی بن یونس، «کتاب ارسطوطالس فی الشعر»، *فن الشعر* (نک: هم، بدوی)؛ نصیرالدین طوسی، محمد، *اساس الاقتباس*، به کوشش محمدتقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ نیز:

Arberry, A.J., «Farabi's Canons of Poetry», RSO, 1983, vol. XVII; Aristotle, *Poetica; id, Politica*; id, *Rhetorica*; Black, D.L., *Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics*, Leiden, 1990; Cuddon, J.A., *A Dictionary of Literary Terms*, Oxford, 1998; Dahiyat, I.M., *Avicenna's Commentary on the Poetics of Aristotle*, Leiden, 1974; *De Slane*; Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, tr. R. D. Hicks, London, 1972; Halliwell, S., «Aristotle's Poetics», *The Cambridge History of Literary Criticism*, ed. G. A. Kennedy, Cambridge, 1989, vol. I; Margoliouth, D.S., *The Poetics of Aristotle*, London, 1911; Minio-Paluello, introd. *Aristoteles Latinus*, Leiden, 1968, vol. XXXIII; Nehamas, A., «Plato on Imitation and Poetry in Republic», *Plato, Critical Assessments*, London,1998,vol.III; Pines, S., *Studies in Abu'l-Barakāt al-Baghdādī Physics and Metaphysics*, Leiden, 1979; Renan, E., *Averroès et l'Averroïsme*, Paris, 1866; Ross, W.D., *Aristotle*, London, 1956; Wallace, E., *Outlines of the Philosophy of Aristotle*, Cambridge, 1908; Zeller, *Aristotle and the Earlier Peripatetics*, tr. B.F.C. Costelloe & J. H. Muirhead, New York, 1962.

محمدجواد انواری

بوقا، در ترکی کهن به معنای گاو نر و گشن است که با اندک دگرگونیهای آوایی در بیشتر شاخه‌های زبان ترکی به همان معنی بر جای مانده است (کلاوسن، 312). کاشغری آن را به صورت «بُقا» (۳/۱۷۲) ضبط کرده، امادر زبانهای اویغوری، قرقیزی، قزاقی، ازبکی و گویشهای ترکی سیبری بـه همان صورت کهـن بازمانـده است (جعفـراوغلـو، 51؛ یوداهین، 141؛ *قزاق...*، 52؛ شنیتکوف، 66). در زبانهایی چون یاقـوتی، قبچـاقی، عثمانی، جغتـایی و ترکی آذربایجانی به شکل «بوغا» (دورفر، II/299؛ استرابادی، ۸۸)، و بدون تغییر آوایی به زبان مغولی (لسینگ، 142)، و به صورت «بوها» به زبان منچوری و «بیکا» به زبان مجاری، و به اشکال دیگر به زبانهای قفقازی و روسی راه یافته است (دورفر، همانجا). این واژه در برخی زبانها و گویشهای ایرانی، مثل آسی به صورت «بوغ» (یا بوغا)، کردی به صورت «بوخه»، یغنابی به شکل «بوقا و بوقّا»، و وخی به صورت «بوقا» نیز آمده است (همانجا). بوقا و ترکیبهایی از آن به عنوان نام کسان، بیشتر ترکان و مغولان، در مآخذ فارسی و عربی کاربرد فراوان داشته است (مثلاً: کلاوسن، 75؛ رشیدالدین ۶۸؛ حافظ ابرو، ۱/۴۹، ۴۷۵، جم).

دو تن از امرا و وزرای بزرگ در ایران، یکی غز و دیگری مغول به این نام مشهورند:

۱. بوقا، یکی از سران شاخه‌ای از قبیلهٔ اغوز (غز) که در حوادث روزگار غزنویان پس از محمود نقش مهمی بر عهده داشت. پس از سرکوب سلجوقیان اغوز توسط سلطان محمود غزنوی، گروهی از آنان به داخل ایران، کرمان و از آنجا به عراق عجم گریختند. این گروه به اغوزان یا ترکمانان عراقی معروف شدند و بوقا در زمرهٔ آنان بود (ابن اثیر، ۹/۳۷۹؛ بازورث، 225-224؛ قفس اوغلو، 20). از زندگی و نسب

1. Todros Todrosi 2. G. Valla 3. A. Aldi 4. F. Robertello

بـوقا اطلاع چندانی در دست نیست. برخی او را فرزند سلجـوق دانسته‌اند (مرعشی، ۲۰۰). پس از مرگ محمود، مسعود برای چیرگی بر برادرش محمد، بوقا و یارانش را به مدد خواست. بعداً نیز از او در برخی جنگها یاری گرفت (بیهقی، ۷۷، ۳۱۶)، ولی پنهانی قصد کرد تا بوقا و یارانش را فرو گیرد و به پند خواجه احمد بن حسن میمندی وقعی ننهاد (همو، ۳۶۸). در این سوء قصد یغمر، بلند پایه ترین یار بوقا کشته شد، ولی خود او جان به دربرد و روی به عراق عجم نهاد و همه جا دست به‌کشتار و غارت زد. در ۴۲۷ق/۱۰۳۶م تاش فراش، سپهسالار مسعود به تعقیب بوقا دست زد، ولی در جنگ از او شکست خورد و غزان ری را گرفته، به باد غارت دادند. ابوسهل حمدوی، والی غزنوی ری به مقابله آمد و غزان را شکست داد و برخی از پیشوایان آنان را اسیر کرد (ابن اثیر، ۳۷۹/۹ـ۳۸۰). بوقا به آذربایجان گریخت. در ۴۳۰ق بوقا و برخی از دیگر سرکردگان غز به کمک مجدالـدولهٔ دیلمی بـه همدان تاختند و بـه قتل عام پرداختند.

علاءالدولهٔ کاکویه از اصفهان لشکر به مقابله برد و بر آنان پیروز شد و جمعی را اسیر کرد (همو، ۳۸۳/۹ـ۳۸۴) با این همه، گویا گروه بزرگی از آنان در ری ماندند؛ چه، در ۴۳۳ق که ابراهیم اینال سلجوقی روی به ری نهاد، غزان آنجا را رها کردند و گروهی به سرکردگی بوقا روی به دیار بکر نهادند و از آنجا به موصل رفته، والی آنجا، قرواش را بیرون راندند، ولـی قرواش بازگشت و اغـوزان را درهم شکست (همـو، ۳۸۱/۹ـ۳۸۴). پس از آن، از بوقا و یارانش اطلاعی در دست نیست.

۲. بوقـا چینگْسانْگ، نـام وزیر پرقـدرت سالهای نخستین فرمانروایی ارغون، ایلخان مغول. چینگسانگ در اصل واژهٔ چینیِ دخیل در زبان مغولی است، به معنی وزیر ایالت (لسینگ، 190).

بوقا پسر اوگلی پسر هوگولای قورچی از شاخهٔ اوریات قبیلهٔ جلایر بود. اوگلی قورچی با دو پسر خردسال خویش، بوقا و آروق همراه هولاگوخان به ایران آمده بود. پس از درگذشت او، آباقاخان (ه م) فرزندان او را نگاهداری و تربیت کرد و بوقا را به ملازمت خود برگزید. بوقا نخست تمغاچی (مهردار، نک: کلاوسن، 504) بود. وی سپس به خزانه داری پوستین، و بعد به خزانه‌داری نارین (طُرَف و جواهرات، نک: لسینگ، 566) برگزیده شد و هم زمان آل تمغا (مهر سرخ، نک: کلاوسن، 120, 504) را هم به او سپردند (رشیدالدین ۷۰/۱، ۱۱۱۰/۲؛ ابن عبری[1]، I/614).

در ۶۸۰ق/۱۲۸۱م و به هنگام درگذشت اباقاخان، بوقا ملازم ارغون بود (رشیدالدین، ۱۱۲۴/۲ـ۱۱۲۵) و در ۶۸۱ق همراه برادرش، آروق در قورولتای آغاز پادشاهی احمد تگودار (ه م)، برادر و جانشین اباقاخان حاضر شد و به دفاع از حق وراثت ارغون برخاست، اما کاری از پیش نبرد و احمد تگودار ایلخان شد. اگر چه ارغون بر پادشاهی احمد گردن نهاد، اما پس از آنکه به عراق رفت، اندک اندک سرکشی آغاز کرد و کار به جنگ کشید. شکست و تسلیم ارغون خان بوقا را که سخت نگران جان او و خود بود، به تکاپو انداخت و وی گروهی از شاهزادگان و امیران را با خویشتن همراه کرد و به ترفندی ارغون را از زندان رهانید. آن‌گاه، به همت او احمد تگودار نیز دستگیر و معزول گردید و همهٔ شاهزادگان به ایلخانی ارغون گردن نهادند (همو، ۱۱۲۴/۲ـ۱۱۴۸؛ وصاف، ۱۲۸ ـ ۱۳۷؛ حمدالله، ۵۹۳ ـ ۵۹۵؛ ابن عبری، I/614-616). ارغون در آغاز پادشاهی، بوقا را به پاداش کوششهایش، ثروت و امتیازات بی‌مانند داد و وی را با اختیاراتی وسیع، وزیر سراسر قلمرو ایلخانی گردانید (رشیدالدین، ۱۱۵۵/۲ـ۱۱۵۶؛ نیز نک: وصاف، ۲۲۹ـ۲۳۰؛ ابن عبری، I/622).

در ۶۸۴ق اُردوقیا، سفیر درگاه قوبیلای قاآن حامل فرمان وی مبنی بر آن بود که ارغون خان به جای پدر نشیند و بوقا به لقب «چینگسانگ» ملقب گردد (رشیدالدین، ۱۱۶۱/۲؛ وصاف، ۲۲۹).

در این زمان، شمس الدین جوینی که پس از دستگیری و قتل احمد تگودار بیمناک شده، و آهنگ گریز کرده بود، به پایمردی بوقا وارد دستگاه ارغون خان شد، ولی این امر کار بوقا را از رونق انداخت و رقیبان و حاسدانش نیز به تکاپو برخاستند. بوقا هم در برابر، به سعایت از جوینی نزد ایلخان برخاست و چنان کرد که وی و خاندانش را پس از آزار بسیار به قتل رساندند (رشیدالدین، ۱۱۵۶/۲ـ ۱۱۶۰؛ وصاف، ۱۴۰ـ۱۴۳؛ ابن عبری، I/616-617؛ حمدالله، ۵۹۵).

خود رأیی و سخت‌گیری بوقا در پایتخت و برادرش آروق در بغداد که از سوی او بر آنجا فرمان می‌راند، بر بسیاری از شاهزادگان و امیران مغول و کارگزاران ایرانی دیوان گران آمد و اندک اندک شکایت از او و برادرش آغاز شد، اما ارغون به سبب دینی که از او بر گردن داشت، دم بر نمی‌آورد. با این همه، برخی جسارتهای بوقا موجب شد تا از اعتبار و احترام او نزد ایلخان کاسته شود. به همین سبب، چون بوقا از بستر بیماری بر سر کار بازگشت، عمل اینجو (املاک دولتی، نک: کلاوسن، 173)، مربوط به شیراز از او منتزع شد و وی با بی‌اعتنایی ایلخان و درباریان رویـه رو گردید. از این‌رو، گوشه‌گیـری پیشه کرد و حتیٰ خود را به بیماری زد و همین امر او را یکسره از چشم ارغون انداخت (رشیدالدین، ۱۱۶۶/۲ـ ۱۱۶۸؛ نیز نک: وصاف، ۲۲۹ـ۲۳۲؛ حمدالله، ۵۹۷؛ ابن عبری، I/622-623).

بوقا در حضور دیگران بی‌محابا از خدمات خویش در تأمین و تثبیت ایلخانی ارغون و جفا و بی‌وفایی او سخن می‌گفت و این گفتارها پیوسته به ارغون گزارش می‌شد. ظاهراً او قصد داشت شاهزاده‌ای را در برابر ارغون بر انگیزد و مقام ایلخانی را به او سپارد. از این‌رو، شاهزاده جوشکاب، پسر جوماغر نوادهٔ هولاگو را که در کرانه‌های فرات مقیم بود، برای این هدف برگزید و با برخی از امیران و شاهزادگان در این باب هم‌داستان شد و جوشکاب را نیز از نیت خود آگاه ساخت. جوشکاب که از فتنه‌گری بوقا بیمناک بود، از وی سندی خواست مبنی بر هم پیمانی و سوگند به امضای همهٔ کسانی که در آن کار هماهنگ و همراه شده بودند.

1. Bar Hebraeus

بوقا نیز چنان سندی برای وی فرستاد، اماجوشکاب که بر جان خویش بیمناک بود، نزد ارغون رفت و داستان را باز گفت. ارغون کسانی را به دنبال بوقا فرستاد، اما او گریخته، و به اولجای‌خاتون پناه جسته بود. سرانجام در ۲۱ ذیحجهٔ ۶۸۷ او را دستگیر کردند و همان روز جوشکاب او را به دست خویش به قتل رسانید. پس از وی بسیاری از امیران مغول و کارگزاران ایرانی مسلمان و مسیحی او و نیز برادرش آروق و پسرش اباجی نیز کشته شدند (رشیدالدین، ۱۱۶۶/۲-۱۱۷۲؛ وصاف، ۲۳۲-۲۳۳؛ حمدالله، ۵۹۷؛ ابن عبری، I/623-627).

با توجه به اینکه بوقا کار خویش را از دیوان و خزانه داری آغاز کرده بود، باید پذیرفت که دست کم خواندن و نوشتن مغولی را می‌دانسته است. خواجه رشیدالدین که بی‌گمان در آن روزگار در دربار ایلخان حضور داشت، بوقا را «از میان مغول مردی به غایت کافی و زیرک و بارأی و تدبیر» وصف می‌کند (۱۱۵۶/۲؛ نیز نک: وصاف، ۲۲۹؛ ابن عبری، I/622).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ استرابادی، محمد مهدی، سنگلاخ، به کوشش روشن خیاوی، تهران، ۱۳۷۴ش؛ بیهقی، ابوالفضل، *تاریخ*، به کوشش علی اکبر فیاض، مشهد، ۱۳۵۶ش؛ حافظ ابرو، عبدالله، *زبدة التواریخ*، به کوشش کمال حاج سیدجوادی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ رشیدالدین فضل الله، *جامع التواریخ*، به کوشش محمد روشن و مصطفی موسوی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ کاشغری، محمود، *دیوان لغات الترک*، استانبول، ۱۳۳۵ق؛ مرعشی، ظهیرالدین، *تاریخ طبرستان و رویان و مازندران*، به کوشش برنهارد دارن، تهران، ۱۳۶۳ش؛ وصاف، *تاریخ*، به کوشش محمد مهدی اصفهانی، تهران، ۱۳۳۸ش؛ نیز:

Bar Hebraeus: *Abū'l Farac tarihi*, tr.Ö. R. Doğrul, Ankara, 1987; Bosworth, C. E., *The Ghaznavids: Their Empire in Afghanistan and Eastern Iran*, Beirut, 1973; Caferoğlu, A., *Eski uygur türkçesi sözlüğü*, Istanbul, 1968; Clauson, G., *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth - Century Turkish*, Oxford, 1972; Doerfer, G., *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen*, Wiesbaden, 1965; Kafesoğlu, İ., *Sultan Melikşah devrinde büyük Selçuklu imparatorluğu*, Istanbul, 1953; *Kazak türkçesi sözlüğü*, tr. H. Oraltay et al., Istanbul, 1984; Lessing, F. D., *Mongolian - English Dictionary*, Bloomington, 1982; Shnitnikov, B. N., *Kazakh- English Dictionary*, London, 1966; Yudahin, K. K., *Kirgiz sözlüğü*, tr., A. Taymas, Ankara, 1988.

مصطفی موسوی

بوقیر، نک: ابوقیر.

بوکان، شهرستان و شهری در جنوب آذربایجان غربی. بوکان را واژه‌ای کردی و مرکب از «بوک» (عروس) و «ان» (نشانهٔ جمع یا نسبت) دانسته‌اند (نک: افخمی، ۱۸/۱-۱۹؛ توکلی، ۲۱۶/۱؛ *برهان...*، *نیز لغت‌نامه...*، ذیل بیوک، بیوگان و بیوگانی).

شهرستان بوکان: این شهرستان با ۲٬۴۵۱ کمـ۲ وسعت، از شهرستانهای ۱۴گانهٔ آذربایجان غربی است که از شمال به میاندوآب، از خاور به شاهین دژ، از جنوب به سقز (کردستان) و از باختر به مهاباد محدود است (*نشریه...*، ۵؛ *سرشماری*، نتایج، نقشه؛ *آمارنامه...*، ۳۴). سیمینه رود (تاتائو یا تغتو) و رود بوکان در این شهرستان جاری است (بدیعی، ۱۶۵/۱؛ *دایرة المعارف...*، ۴۶۷/۱؛ جعفری، *رودها...*، ۲۸۶؛ هویدا، ۱۵۷- ۱۵۸). در ۱۳۵۰ش، در ۳۶ کیلومتری جنوب خاوری بوکان بربستر زرینه رود (جغتو) سدی احداث گردید که به نام زرینه رود/بوکان (شهید کاظمی) نام گذاری شده است (نجفی، ۴۹۲-۴۹۳؛ جعفری، همان، ۲۵۰- ۲۵۱؛ *سرشماری*، شناسنامه، ۲۲). بلندترین قلهٔ ارتفاعات بوکان موسوم به ترغه ۲٬۶۷۰ متر است. از دیگر قلل آن می‌توان به کَلْ تَکّه، بناکیله، تولَکه، چرش، بَرِدِ زرد (برده زرد) و ناله شکینه اشاره کرد (افخمی، ۷۰/۱، ۱۸۲؛ جعفری، *کوهها...*، ۹۹، ۱۱۴، ۱۶۸، ۱۹۰، ۴۳۶).

در ۱۳۶۸ش، برابر تصویب نامهٔ هیئت دولت، بوکان از بخش به شهرستان تبدیل شد (*مجموعه قوانین ...*، ۶۷، ۷۶۸). جمعیت این شهرستان در ۱۳۷۵ش، بالغ بر ۱۷۵٬۵۴۱ نفر گزارش شده است (*سرشماری*، نتایج، سی و نه). شماری از ایلهای دِهبُکری، منگور و فیض الله بیگی در این شهرستان زندگی می‌کنند (افشار، ۷۰۵/۲، ۷۱۷؛ *فرهنگ ...*، ۹۸/۴). مردم بوکان به زبان کردی با گویش کرمانجی جنوبی (سورانی) سخن می‌گویند (میرنیا، ۱۶؛ کلباسی، ۲۴۹- ۲۵۰). شهرستان بوکان دارای دو بخش به نام سیمینه و مرکزی، ۷ دهستان و ۱۸۳ آبادی مسکونی است (*آمارنامه*، ۲۲، ۲۴؛ *نشریه*، همانجا). غلات این شهرستان به ویژه گندم بوکان از شهرت و مرغوبیت ویژه‌ای برخوردار است (افشار، ۸۷۴/۲، ۸۷۷). از معادن بوکان خاک نسوز را می‌توان نام برد (همو، ۸۹۸/۲؛ *جغرافیا ...*، ۲۸۱/۱).

شهر بوکان: این شهر در دورهٔ ناصرالدین شاه قاجار، روستایی کوچک با حدود ۶۰نفر سکنه از املاک عزیز خان مکری به شمار می‌رفت (افخمی، ۶/۱). در ۱۳۱۶ش، بنا بر قانون تقسیمات کشوری مرکز بخشی به نام بوکان، تابع شهرستان مهاباد شد (*دانشنامه...*، ۶۰۲/۴) و به تدریج جمعیت آن رو به افزایش نهاد تا در ۱۳۶۸ش، به عنوان مرکز شهرستانی به همین نام شناخته شد (*مجموعه‌قوانین*، همانجا). جمعیت این شهر در ۱۳۷۵ش، ۱۱۸٬۱۸۸ نفر گزارش شده است (*سرشماری*، نتایج، چهل).

بوکان با هوایی معتدل در ارتفاع ۱٬۳۵۰ متری از سطح دریا، در ۵۶کیلومتری جنوب خاوری مهاباد و ۳۵ کیلومتری سقز واقع شده، و حد فاصل دو استان آذربایجان غربی و کردستان است (پاپلی، ۱۱۱؛ افخمی، ۵/۱؛ *دایرة المعارف*، همانجا؛ *جغرافیا*، ۲۶۷/۱). در این شهر چشمه‌ای وجود دارد که به حوض بوکان معروف است و آب آن به مصرف آشامیدن می‌رسد (افخمی، ۱۷۶/۱- ۱۷۸؛ بدیعی، ۲۰۱/۱، ۵۳۳/۳؛ زنده دل، ۵۴/۲، ۱۴۶). در گذشته باغهای بزرگ و سر سبز، بوکان را چون نگینی در میان گرفته بود، و شاید یکی از علل نام‌گذاری شهر به بوکان (عروسان) وجود همین باغها بوده باشد (نک: افخمی، ۶/۱، ۱۹).

پیشینهٔ تاریخی: تا پیش از دورهٔ قاجاریه نامی از بوکان در منابع تاریخی و جغرافیایی دیده نمی‌شود، اما نتایج حاصله از کاوشهای باستان شناسان، تاریخ این منطقه را به هزارهٔ نخست ق م می‌رساند (نک:

افخمی، ۱۵/۱ـ۱۷). آثار یافت شده از دژ قه‌لایچی (قلایچی، قلعه چی) واقع در ۷کیلومتری بوکان که قدمت آن به ۲٬۸۰۰ سال پیش می‌رسد، نشان دهندۀ آبادانی این ناحیه و وجود تمدنی مهم در آن است و چنین می‌نماید که اینجا مرکز دولت مانّا بوده است و حتیٰ برخی گمان برده‌اند آنچه مورخان یونانی و از جمله هرودت در وصف اکباتان گفته‌اند، ممکن است با قلایچی بوکان تطبیق کند (پدرام، ۲۴، ۳۰، ۳۲).

در ضمن کاوشهای سالهای ۱۳۶۴ و ۱۳۶۹ش در روستای قلایچی، کتیبه‌ای به خط و زبان آرامی کهن به دست آمده است که تاریخ آن را، ۷۱۶ق م تخمین زده‌اند. مضمون کتیبه، به رسمیت شناختنِ فرمانروایی تختگاه مانا به وسیلۀ «خدای معبدشاهی» و ادامۀ حکمرانی آنان در آن سرزمین اشاره دارد (بشاش، ۲۵ـ۳۹). قراین نشان می‌دهد که سرزمین مانا بر جنوب دریاچۀ اورمیه تا حدود سنندج و بیجار کنونی اطلاق می‌شد که همه آباد و مسکون بود و بوکان نیز در همین منطقه قرار داشت (پدرام، ۲۶، ۳۰؛ نیاکان، ۱۶۶).

این سرزمین به سبب موقعیت حساس سپاه‌گردانی خود که میان دولتهای آشور، اورارتو و ماد قرار داشت، در کشمکشهای این دولتها دست به دست می‌گشت (همانجا). یافته‌های باستان‌شناسان مؤید این نظر است که سرزمین بوکان در دوره‌های بعدی نیز موقعیت سپاه‌گردانی خود را همچنان حفظ کرد و در دوره‌های اشکانیان و ساسانیان، از این منطقه به عنوان پادگان نظامی بهره‌برداری می‌شده است (افخمی، ۱۵/۱).

از تاریخ این منطقه در دورۀ فتوحات اسلامی آگاهیهای روشنی در دست نیست؛ اما با توجه به نزدیکی بوکان به شیز (تخت سلیمان امروزی)، و فتح شیز در ۲۲ق/۶۴۳م، این منطقه نیز همچون دیگر نواحی آذربایجان، می‌بایستی در همان تاریخ به دست مسلمانها گشوده شده باشد (نک: بلاذری، ۴۵۵ـ۴۵۷؛ طبری، ۱۵۳/۴ـ ۱۵۵؛ ابن اثیر، ۲۷/۳). از رویدادهای تاریخی این بخش از ایران در دورۀ اسلامی کمتر آگاهی داریم و از منابع تاریخی نیز در این‌باره اطلاعات مهمی به دست نمی‌آید، اما نامهای مغولی که بر نقاط جغرافیایی و طوایف منطقه اطلاق می‌شده، و همچنان در گویش کردی مکری باقی مانده است، نشانۀ چیرگی مغولان و مبین حضور دراز مدت آنان بر این نواحی از جمله بوکان است (مینورسکی، 75-58).

در اواخر سدۀ ۹ق سردودمان حاکمان محلی، یعنی خاندان مکری به نام سیف‌الدین که نسب او به حاکمان بابان (ه م) می‌رسید، مناطق آختاچی و ایل تیمور، از دهستانهای امروزی بوکان را جزو سرزمینهای تابع خود درآورد. شاه اسماعیل صفوی (حک ۹۰۷ـ۹۳۰ق/۱۵۰۱ـ ۱۵۲۴م) چندین بار کوشید تا آنان را سرکوب کند، اما موفق نشد و سرانجام صارم، پسر سیف‌الدین به اطاعت سلطان سلیم عثمانی (حک ۹۱۸ـ ۹۲۶ق/۱۵۱۲ـ۱۵۲۰م) درآمد تا از تحکم شاهان صفوی رهایی یابد (بدلیسی، ۳۷۲ـ۳۷۴؛ مردوخ، ۳(۲)/۳۷۱ـ۳۷۲؛ نیکیتین، ۳۵۵؛ نشریه، ۵). از استقرار مکریان در نواحی تابع بوکان امروزی می‌توان حدس زد که این محل دست کم از اواخر سدۀ ۹ق آباد و مسکون بوده است. به سبب کوچ نشینی طوایف کرد مکری، هیچ گاه مراکز مسکونی بزرگ در این بخش از کردستان به وجود نیامد (مرگان، ۴۶).

بوکان در دورۀ قاجاریه دهی کوچک متشکل از خانه‌های کوچک گلین در پیرامون چشمه‌ای بیش نبوده است (افخمی، ۱۹/۱) و اهمیت آن به واسطۀ ارتباط این شهر با خاندان سردار عزیزخان مکری (۱۲۰۷ـ۱۲۸۷ق/۱۷۹۳ـ۱۸۷۰م) بوده است. پس از درگذشت سردار عزیزخان، پسرش سیف‌الدین (۱۲۷۸ـ ۱۳۰۸ق/۱۸۶۱ـ۱۸۹۱م) که در آن زمان کودکی بیش نبود، بر مسند پدر نشست و مادرش که نیابت او را برعهده داشت، از خردسالی وی به نفع خود استفاده کرد و هنگامی که سیف‌الدین به سن بلوغ رسید، از ۸۰۰ پارچه آبادیِ قلمرو پدرش، تنها بوکان برای او باقی مانده بود. از این زمان بوکان به عنوان مرکز قلمرو مکریان نقش و اهمیت سیاسی و فرهنگی بیشتری یافت (مرگان، ۴۳؛ *ایرانیکا*).

مآخذ: *آمارنامۀ استان آذربایجان غربی* (۱۳۷۳ش)، سازمان برنامه و بودجۀ استان آذربایجان غربی، تهران، ۱۳۷۵ش؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ افخمی، ابراهیم، *تاریخ فرهنگ و ادب مکریان* (بوکان)، تبریز، ۱۳۶۴ش؛ افشار سیستانی، ایرج، *نگاهی به آذربایجان غربی*، تهران، ۱۳۶۹ش؛ بدلیسی، شرف خان، *شرف نامه*، به کوشش محمد عباسی، تهران، ۱۳۴۳ش؛ بدیعی، ربیع، *جغرافیای مفصل ایران*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ *برهان قاطع*، محمدحسین بن خلف تبریزی، به کوشش محمدمعین، تهران، ۱۳۶۱ش؛ بشاش کنزق، رسول، «قرائت کامل کتیبۀ بوکان»، *مجموعۀ مقالات اولین گردهمایی زبان، کتیبه و متون کهن*، تهران، ۱۳۷۵ش؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به کوشش عبدالله انیس طباع و عمر انیس طباع، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ پاپلی یزدی، محمد حسن، *فرهنگ آبادیها و مکانهای مذهبی کشور*، مشهد، ۱۳۶۷ش؛ پدرام (زوزان)، محمود، *تمدن مهاباد*، تهران، ۱۳۷۳ش؛ توکلی مقدم، غلامحسین، *وجه تسمیۀ شهرهای ایران*، تهران، ۱۳۷۵ش؛ جعفری، عباس، *رودها و رودنامۀ ایران*، تهران، ۱۳۶۷ش؛ همو، *کوهها و کوهنامۀ ایران*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ *جغرافیای کامل ایران*، وزارت آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۶۶ش؛ *دانشنامۀ جهان اسلام*، تهران، ۱۳۷۷ش؛ *دایرة المعارف فارسی*؛ زنده دل، حسن و دیگران، *مجموعۀ راهنمای جامع ایرانگردی* (استان آذربایجان غربی)، تهران، ۱۳۷۷ش؛ *سرشماری عمومی نفوس و مسکن* (۱۳۷۵ش)، شناسنامۀ آبادیهای کشور، شهرستان بوکان، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۶ش؛ همان، نتایج تفصیلی؛ طبری، *تاریخ*؛ *فرهنگ جغرافیایی ایران* (آبادیها)، استان ۳ و ۴(آذربایجان)، دایرۀ جغرافیایی ستاد ارتش، تهران، ۱۳۳۰ش؛ کلباسی، ایران، «فعل در گویش کردی مهاباد»، *سومین کنگرۀ تحقیقات ایرانی* (بیست و پنج خطابه)، به کوشش محمد روشن، تهران، ۱۳۵۱ش، ج ۲؛ *لغت نامۀ دهخدا*؛ *مجموعه قوانین و مقررات مربوط به وزارت کشور*، وزارت کشور، تهران، ۱۳۷۰ش؛ مردوخ روحانی، بابا، *تاریخ مشاهیر کرد*، به کوشش ماجد مردوخ روحانی، تهران، ۱۳۷۱ش؛ مرگان، ژاک، *جغرافیای غرب ایران*، ترجمۀ کاظم ودیعی، تبریز، ۱۳۳۹ش؛ میرنیا، علی، *ایلها و طایفه‌های عشایری کرد ایران*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ نجفی، یدالله، *جغرافیای عمومی استان کردستان*، تهران، ۱۳۶۹ش؛ *نشریۀ دفتر تقسیمات کشوری*، معاونت سیاسی اجتماعی وزارت کشور، تهران، ۱۳۷۹ش، شم ۲؛ نیاکان، لیلی، «خلاصه‌ای از مطالعات فنی آجرهای بوکان»، *باستان شناسی و هنر ایران*، به کوشش عباس علیزاده و دیگران، تهران، ۱۳۷۸ش؛ نیکیتین، واسیلی، *کرد و کردستان*، ترجمۀ محمد قاضی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ هویدا، رحیم، *جغرافیای طبیعی آذربایجان*، تبریز، ۱۳۵۲ش؛ نیز:

Iranica; Minorsky, V., «Mongol Place - Names in Mukri Kurdistan», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, London, 1957, vol. XIX.

کریم شریعت

بوگْرا، شهر و مرکز بخشی به همین نام در ایالت راجشاهی بنگلادش. بخش بوگرا با مساحت ۲،۹۰۲ کمـ ۲ و جمعیتی حدود ۳،۲۴۱،۷۰۰ تن (۱۳۸۳ش/۲۰۰۴م) («فرهنگ...[1]»)، در شمال بنگلادش واقع است (فرزین‌نیا، ۱۳).

این بخش در ۱۲۳۶ق/۱۸۲۱م در دورهٔ حاکمیت انگلستان بر شبه‌قارهٔ هند رسماً به‌عنوان یک حوزهٔ اداری بنیاد نهاده شد («بوگرا[2]»). بخش شرقی این ناحیه میان رودخانه‌های جامونا و کاراتویا از زمینهای پست و مردابی تشکیل شده، و قسمت غرب آن مرتفع است (*بریتانیکا*، II/118). بوگرا منطقه‌ای زلزله‌خیز و در معرض تندبادهای موسمی است و همواره جریان سیلهای شدید آن را تهدید می‌کند (EI², I/1254؛ فرزین‌نیا، ۹).

بوگرا از مناطق صنعتی بنگلادش است و زغال سنگ و سنگ آهک از معادن عمدهٔ آن به شمار می‌رود (همو، ۱۳). شرایط مساعد اقلیمی بوگرا را به یکی از مراکز کشت برنج بدل ساخته است. اراضی وسیعی از این ناحیه واقع در غرب رودخانهٔ جامونا مسطح و جلگه‌ای است و به‌کشت برنج اختصاص دارد (*بریتانیکا*، همانجا).

شهر بوگرا در ۲۴° و ۵۱َ طول شرقی و ۸۹° و ۲۲َ عرض شمالی در کنارهٔ غربی رود کاراتویا یکی از شاخه‌های رود جامونا واقع است («اطلس...[3]»، 125، نیز فهرست، 22). جمعیت این شهر در ۱۳۸۳ش/۲۰۰۴م، ۲۱۸،۸۰۰ تن برآورد شده است («فرهنگ»). بوگرا بر سر راههای ارتباطی قرار دارد و از مراکز تجارتی بنگلادش به شمار می‌رود. از مهم‌ترین فعالیتهای اقتصادی اهالی این شهر، پرورش کرم ابریشم و تولید پارچه‌های ابریشمی، و نیز تولید کاغذ و صابون را می‌توان نام برد (آکاندا، 112 ,99؛ *کلمبیا* [4]). ۶ کالج وابسته به دانشگاه راجشاهی در این شهر به فعالیت مشغول‌اند (همانجا).

آثار تاریخی برجای مانده در بوگرا پیشینهٔ آن‌را به سدهٔ ۲ق‌م می‌رساند. بنای «پوندرانگر» در مهاستانگره، واقع در بخش بوگرا از آثار این دوره است (علیزاده، ۱۲۴). قلعهٔ گلی شیرپور که در ۱۰۰۵ق/۱۵۹۷م بنا شده، از دیگر آثار تاریخی بوگراست (EI²، همانجا).

اهالی بوگرا غالباً مسلمان هستند. از زمان اسلام آوردن مردم بوگرا آگاهی چندانی در دست نیست، اما ظاهراً در سدهٔ ۷ق/۱۳م به طور گروهی به اسلام گرویده‌اند، زیرا بسیاری از روستاها در این منطقه نامهای هندو دارند، در حالی‌که هیچ هندویی در آن روستاها ساکن نیست (همانجا).

مآخذ: علیزاده، اسماعیل کندی، عزیز، شناسنامهٔ فرهنگی بنگلادش، تهران، ۱۳۷۹ش؛ فرزین‌نیا، زیبا، بنگلادش، تهران، ۱۳۷۳ش؛ نیز:

Akanda, L., *Social History of Muslim Bengal*, Dacca, 1981; «Bogra», www.bogra.info/place1.html; *Britannica*, micropaedia, 1978; *Britannica Atlas*, Chicago, 1996; *The Columbia Encyclopedia*, 2001; EI²;*The World Gazetteer*, www.world-gazetteer.com/home.htm.

لیلا رضایی

بولاق، شهری تاریخی در فاصلهٔ دو کیلومتری قاهرهٔ کهن، واقع بر ساحل غربی رود نیل که به روزگار ممالیک و عثمانیها بندر قاهره به شمار می‌رفت و در سدهٔ ۱۳ق/۱۹م به سبب چاپخانه‌اش شهرت داشته است. زبیدی این کلمه را بُلاق (به ضم باء) و در زبان عامه، بولاق نوشته است (نک: *تاج...*، ذیل بلق)، اما محمد رمزی شکل درست این کلمه را بِلاق (به کسر باء) و آن را واژهٔ قدیم مصری به معنی لنگرگاه یا اسکله دانسته است (۲(۳)/۹).

براساس روایت مقریزی، مَقس در ساحل نیل تا اوایل روزگار ایوبیان، بندر قاهره بود. پس از ۵۷۰ق/۱۱۷۴م در زمان صلاح‌الدین ایوبی (حک‍ ۵۶۴-۵۸۹ق/۱۱۶۹-۱۱۹۳م) رود نیل از محلی موسوم به جزیرة الفیل پس رفت و آب نیل که از باروی قاهره تا مقس منتهی می‌شد، کاهش یافت و ریگزارها و جزایری پدید آمد که سال به سال افزایش می‌یافت و در آنجا نی و علف می‌رویید و ممالیک سلطانی برای تیراندازی بدانجا می‌رفتند (*الخطط*، ۲/۱۳۰-۱۳۱)؛ اما از نوشتهٔ ابن تغری بردی (۷/۳۰۷، نیز ۳۰۸-۳۰۹، حاشیه؛ زکی، ۱۳۳) برمی‌آید که این دگرگونیها در ساحل رود نیل در ۶۸۰ق/۱۲۸۱م در زمان سیف‌الدین قلاوون (حک‍ ۶۷۸-۶۸۹ق/۱۲۷۹-۱۲۹۰م) پیدا شده است.

در ۷۱۳ق/۱۳۱۳م در زمان ملک ناصر محمد بن قلاوون (دورهٔ سوم حک‍ ۷۰۹-۷۴۱ق/۱۳۰۹-۱۳۴۰م) امرا، لشکریان، درباریان، بازرگانان و عامهٔ مردم در آبادانی این زمین کوشیدند و بولاق در همین روزگار پی افکنده شد و به زودی مردم در آنجا، در کنار نیل خانه‌هایی ساختند و به تدریج باغها، کشتزارها، قصرها، بازارها، مساجد و حمامها نیز احداث کردند و این ناحیه چنان آبادان شد که قیمت برخی املاک به حدود ۱۰۰ هزار درهم نقره رسید (مقریزی، همان، ۲/۱۳۱).

ملک ناصر محمد بن قلاوون در ۷۲۵ق/۱۳۲۵م «ترعهٔ ناصری» را حفر کرد که قاهره را از بولاق جدا می‌ساخت (همانجا؛ EI²)؛ سپس دو سوی این ترعه نیز آباد گردید و باغها، خانه‌ها، قصرها، مساجد، بازارها و حمامها ساخته شد و کوچه‌ها و خیابانها در اطراف آن پدید آمد. در ۸۰۶ق/۱۴۰۳م آب نیل از ساحل بولاق عقب رفت و در نتیجهٔ آن بولاق کنونی شکل گرفت و عمارتها رو به افزایش گذاشت و چندین اقامتگاه جدید بنا گردید (مقریزی، همانجا). اما ابن ظهیره (د ح ۸۸۸ق/۱۴۸۳م) آغاز بنای کاخها و خانه‌های بولاق در ساحل نیل را به ایام ملک مؤید شیخ، سلطان مملوکی (۸۱۵-۸۲۴ق/۱۴۱۲-۱۴۲۱م) نسبت داده است (ص ۲۰۲).

بولاق از همان آغاز تأسیس، تفرجگاه اعیان و بازرگانان گردید (نک: مقریزی، همانجا) و در دورهٔ ممالیک به اوج پیشرفت و آبادانی رسید و ساختمانها و تأسیسات شهری و تمدنی بسیاری بنیاد نهاده شد. از باشکوه‌ترین قصرهای آنجا قصر مقر اشرف جمالی، قصر بارزی، قصر باسطی، قصر بزانجیه (برانجیه)، قصر حجازیه، قصر شرقی، قصر

1. *The World...* 2. «Bogra» 3. *Britannica Atlas.* 4. *The Columbia ...*

طنبدیه و خاجیه است که به دولتمردان و درباریان مملوکی تعلق داشت (ابن ظهیره، ۲۰۲ـ۲۰۳). نورالدین علی بن محمد طنبدی (د ۸۳۶ق/ ۱۴۳۳م) از تجار بزرگ، بازاری سرپوشیده با یک اقامتگاه در بولاق بنا کرد (نک: حبشی، ۲۶۷/۳). مساجد بسیاری نیز در بولاق تأسیس شد که از آن جمله است: جامع الفخر (تأسیس: ح ۷۳۰ق، اکنون با نام جامع ابی العلاء برپاست)؛ جامع خطیری (تأسیس: ۷۳۷ق، اکنون به همین نام باقی است) که آن را امیر آیدمر خطیری دوادار ساخت و جامع التوبه نام نهاد و در آنجا کتابخانه‌ای تأسیس، و حلقهٔ درسی برای فقهای شافعی برقرار کرد و اوقاف و دو اقامتگاه بدان اختصاص داد (مقریزی، همان، ۳۱۱/۲ـ۳۱۲؛ ابن تغری بردی، ۱۱۸/۹، ۲۰۲، نیز ۴۵، ۲۰۲، حاشیه)؛ جامع آسیوطی (تأسیس: قبل از ۷۴۹ق) که بعداً به جامع ابن بارزی معروف گردید (مقریزی، همان، ۳۱۵/۲ـ۳۱۶؛ نیز نک: ابن ایاس، ۵۲/۲)؛ جامع تاج‌الدین (تأسیس: قبل از ۷۸۶ق) (همو، ۱(۲)/۳۵۷). بعدها احمد بن عمر مصری دیربی (د ۱۱۵۱ق/۱۷۳۸م) *تحفة المشتاق فیما یتعلق بالسنانیة و مساجد بولاق* را دربارهٔ مسجدهای بولاق تألیف کرد (بغدادی، ۲۵۸/۱).

مدرسهٔ زین‌الدین استادالدار (تأسیس: ۸۵۳ق) و مدرسهٔ جیعانیه (جعانیه) یا مدرسهٔ سعدیه منسوب به ابن جیعان سعدالدین ابراهیم بن عبدالغنی (د ۸۶۴ق/۱۴۶۰م) از مدارس مشهور بولاق در عصر ممالیک است (ابن تغری بردی، ۴۰۵/۱۵، ۱۱۸/۱۶، ۲۱۲؛ ابن ظهیره، ۲۰۳).

بولاق از سدهٔ ۸ق/۱۴م بندر مهم و گذرگاه قاهره در ساحل نیل بود (نک: ابن صیرفی، *انباء*...، ۷۱، *نزهة*...، ۵۳/۱؛ ابن ایاس، ۱(۲)/۳۲۴، ۳۲۵، ۴۸۸) و به لحاظ این موقعیت، بندری تجارتی شد که کشتیهای حامل غله در ساحل آن پهلو می‌گرفتند (نک: ابن قاضی شهبه، ۵۷۸/۳؛ ابن صیرفی، *انباء*، ۲۰۵، *نزهة*، ۱۸۰/۳، ۲۳۹). در ساحل بولاق محلی بود به نام خُصّ الکیاله که عده‌ای کارگزار و تحصیلدار مالیاتی آنجا مستقر بودند. خص الکیاله محل انحصاری فروش غلات، و جایگاه اخذ مالیات غله بود (مقریزی، همان، ۸۸/۱ـ۸۹، ۱۳۱/۲؛ ابن تغری بردی، ۴۴/۹، ۴۵، نیز ۴۴، حاشیه). بولاق همچنین پایگاهی برای عملیات دریایی ممالیک مصر بود و تجارت چوب، فعالیت کارگاههای ساخت کرجی را رونق می‌بخشید.

سلطان سلیم عثمانی هنگام فتح مصر در ۹۲۳ق/۱۵۱۷م با موکبی پرشکوه وارد قاهره شد و سپس در جایگاهی که در بولاق برای او مهیا کرده بودند، پیاده شد. در نبردی سخت که در بولاق روی داد، لشکریان عثمانی ممالیک را شکست دادند و قاهره به تصرف سلطان عثمانی درآمد (دهمان، ۲۸۵ـ۲۸۶). به گزارش اولیاچلبی، بولاق در سدهٔ ۱۱ق/ ۱۷م به روزگار عثمانی، ۴۵ محله، ۶٬۷۰۰ خانه، حدود ۴۰۰ مسجد، ۱۱ مدرسه، ۶ دارالقراء، ۳ دارالحدیث، ۴۰ مکتب‌خانه، ۱۶۰۰ دکان، ۲۰ انبار، ۷۳ کاروان‌سرا، و ۶ حمام داشت (X/291-295). اکنون از ۱۲ سبیل (محل آبخوری) دورهٔ عثمانی و نیز از حمامها، برخی باقی است.

از سدهٔ ۹ق/۱۵م تا پایان دورهٔ عثمانی، وکاله (کاروان‌سرا)های بسیاری ساخته شده که برخی از آنها ثبت گردیده است (نک: «دائرة المعارف...»[1]، VI/387).

ساواری، سیاح و مستشرق فرانسوی در ۱۱۹۱ق/۱۷۷۷م بندر بولاق قاهره را وصف کرده است که صدها کشتی در آنجا لنگر می‌اندازند و دارای کاروان‌سراهایی برای اقامت بازرگانان بیگانه و انبار کردن کالاهاست (نک: عنان، ۲۳۲). بولاق در اواخر سدهٔ ۱۲ق با احداث راهی که آن را به ازبکیه می‌پیوست، ترقی و توسعه یافت (زکی، ۱۳۴). این شهر در حدود سال ۱۲۱۵ق/۱۸۰۰م نزدیک ۲۴ هزار نفر جمعیت و ۲۴ مسجد داشت؛ از آن جمله مسجد ابی العلاء، زیارتگاه مردم و محل جشن میلاد پیامبر (ص) بود (EI^2).

در پی لشکرکشی ناپلئون به مصر، بولاق رو به ویرانی نهاد که بعداً محمدعلی پاشا آن را بازسازی کرد («دائرة المعارف»، همانجا). محمدعلی‌پاشا خدیو مصر (حک ۱۲۲۰ـ۱۲۶۴ق/۱۸۰۵ـ ۱۸۴۸م) در ۱۲۲۲ق از سوی سلطان محمود عثمانی مأمور مبارزه با وهابیان و بازپس‌گیری مکه و مدینه شد. وی برای ساخت کشتیهای جنگی دستور داد چوب از جاهای مختلف به کارگاههای بولاق منتقل کنند (فرید، ۴۰۶ـ۴۰۷). وی همچنین برای ایجاد تحولی نوین در مصر کارگاههای ریخته‌گری در بولاق دایر کرد (EI^2). شهرت عمدهٔ این شهر در دورهٔ اخیر به‌سبب استقرار مطبعهٔ بولاق (ه م) در آنجاست که پس از حملهٔ ناپلئون به مصر (۱۲۱۳ق/۱۷۹۸م)، برای رفع نیاز ارتش و دوایر حکومتی و همچنین رقابت با چاپخانهٔ دولتی عثمانی در استانبول (مطبعهٔ عامره)، توسط محمد علی پاشا تأسیس شد. این چاپخانه عاملی مهم در خیزش نوین بود و در آنجا کتابهای بسیاری به زبانهای عربی، ترکی، فارسی و اروپایی به چاپ رسیده است؛ اما چندی بعد به دلیل پیشرفت سریع چاپخانه‌های خصوصی، بولاق جای خود را به قاهره داد (EI^2؛ «دائرة المعارف»، VI/387-389؛ سرکیس، «الف»).

بولاق از زمان احداث (۷۱۳ق/۱۳۱۳م) تا زمان سعید پاشا، والی مصر (۱۲۷۰ـ۱۲۸۰ق/۱۸۵۴ـ۱۸۶۳م) که نخستین خط آهن را در ۱۲۷۲ق/۱۸۵۶م میان اسکندریه و قاهره کشید، بندر شهر قاهره باقی ماند و از آن پس از اهمیت و موقعیت آن کاسته شد (همانجا). از زمان خدیو اسماعیل (۱۲۸۰ـ۱۲۹۶ق/۱۸۶۳ـ۱۸۷۹م) بولاق قدیم توسعه یافت و ساختمانهایش به شهر قاهره پیوست. امروزه بولاق یکی از بخشهای اداری استان قاهره است (همانجا؛ رمزی، ۲(۱)/۴).

محلی دیگر که یاقوت از آن با نام مُنْیَة بولاق یاد کرده است (۶۷۵/۴) و در ۱۳۳ق/۷۵۱م از سوی صالح بن علی، والی خلیفه سفاح عباسی در مصر، به اَسوَد بن نافع فِهری اقطاع داده شد (مقریزی، *الخطط*، ۳۰۴/۱، *المقفی*...، ۱۹۲/۲ـ۱۹۳)، پیش از بنیان‌گذاری بولاق قاهره وجود داشته، و در مقابل آن واقع بوده است. پس از اقامت ابومحمد یوسف بن

1. *Türkiye*...

عبدالله تکروری، شیخ صاحب کرامات در آنجا، در زمان العزیز فاطمی (حک ۳۶۵-۳۸۶ق/۹۷۶-۹۹۶م) به بولاق تکروری معروف گردید و بعدها در شمار روستاهای جیزه درآمد (نک: مقریزی، *الخطط*، ۱۳۱/۲، ۳۲۶؛ اکنون بولاق الدکرور از توابع مدیریهٔ جیزه است). این روستا که در ساحل غربی نیل در شمال روستای دقی واقع است، در زمان ممالیک به امرای لشکری اقطاع داده می‌شد (نک: ابن جیعان، ۱۴۲؛ نیز نک: رمزی، ۲(۳)/۹-۱۰).

مآخذ: ابن ایاس، محمد، *بدائع الزهور*، به کوشش محمدمصطفی، قاهره، ۱۴۰۲-۱۴۰۴ق/۱۹۸۲-۱۹۸۴م؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن جیعان، یحیی، *التحفة السنیة باسماء البلاد المصریة*، به کوشش برنهارد موریتس، قاهره، ۱۸۹۸م؛ ابن صیرفی، علی، *انباء الهصر بابناء العصر*، به کوشش حسن حبشی، قاهره، ۱۹۷۰م؛ همو، *نزهة النفوس و الابدان*، به کوشش حسن حبشی، قاهره، ۱۹۷۰-۱۹۷۳م؛ ابن ظهیره، *الفضائل الباهرة*، به کوشش مصطفی سقا و کامل مهندس، قاهره، ۱۹۶۹م؛ ابن قاضی شهبه، ابوبکر، *تاریخ*، به کوشش عدنان درویش، دمشق، ۱۹۷۷م؛ بغدادی، *ایضاح*؛ *تاج العروس*؛ حبشی، حسن، *تعلیقات بر نزهة النفوس و الابدان* (نک: هم، ابن صیرفی)؛ دهمان، محمداحمد، *العراک بین الممالیک و العثمانیین الاتراک*، دمشق، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ رمزی، محمد، *القاموس الجغرافی للبلاد المصریة*، قاهره، ۱۹۹۴م؛ زکی، عبدالرحمان، *القاهرة*، قاهره، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۶م؛ سرکیس، یوسف الیان، *معجم المطبوعات العربیة و المعربة*، قاهره، ۱۳۴۶ق/۱۹۲۸م؛ عنان، محمدعبدالله، *مصرالاسلامیة*، قاهره، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۹م؛ فرید، محمد، *تاریخ الدولة العلیة العثمانیة*، به کوشش احسان حقی، بیروت، ۱۴۰۳ق؛ مقریزی، احمد، *الخطط*، بولاق، ۱۳۱۲ق؛ همو، *المقفی الکبیر*، به کوشش محمد یعلاوی، بیروت، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:
EI2; Evliya Çelebi, *Seyahatname*, Istanbul, 1938; *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, Istanbul, 1992.

محمدرضا ناجی

بولاق، مَطْبَعه، نهادی بسیار مؤثر در حیات فرهنگی جدید مصر و از قدیم‌ترین چاپخانه‌ها در عالم اسلام. بندر بولاق بر ساحلِ نیل ــ که اکنون به یکی از بخشهای شهرِ گسترش یافتهٔ قاهره تبدیل شده است ــ در دههٔ چهارم سدهٔ ۱۳ق/دوم ۱۹م که به عنوان محل چاپخانه تعیین گردید، از لحاظ اقتصادی و ارتباطی نقطه‌ای مهم به‌شمار می‌رفت. محمدعلی پاشا، خدیو مصر (حک ۱۲۲۰-۱۲۶۴ق/۱۸۰۵-۱۸۴۸م) که بانیِ اصلاحات، نوسازی و تغییراتی وسیع در کشور خود بود، تأسیس چاپخانه‌ای را نیز ضروری دانست. گفته‌اند که او برخی آثار چاپیِ عثمانی را دیده بود و می‌شناخت. البته عثمانیها از ۱۱۴۰ق/۱۷۲۸م به فن چاپ دسترسی داشتند؛ در سوریه هم بیش از یک قرن بود که آثار مسیحی چاپ و منتشر می‌شد. محمدعلی پاشا برای تشکیل و سازمان‌دهیِ ارتش جدید مصر، اشاعهٔ تعلیمات جدید و تکثیر منابع درسی، خود را نیازمندِ فن‌آوری چاپ می‌دید (هیورث دان، 327؛ نیز نک: کالوین، .249 ff).

به نظر می‌رسد که پیش از تأسیس چاپخانهٔ بولاق فرانسویان در جریان لشکرکشی ناپلئون به مصر دستگاههایی برای چاپ به این کشور آورده، و ظاهراً برای مقاصد نظامی شماری نقشه و طرح در آنجا چاپ کرده بودند (همو، 250). اما این دستگاهها و فنون مربوط به چاپ از طریق ارتش فرانسه به جامعهٔ مصر راه نیافت و به هیچ روی تأثیر فرهنگی و فکریِ چاپخانهٔ بولاق را به بار نیاورد. محمدعلی پاشا گذشته از انتشارات نظامی، به ترجمه و نشر منابع در حوزه‌های دیگر هم توجه داشت. از سوی او شخصی به نام عثمان نورالدین ــ که آلبانی تبار بود ــ به اروپا فرستاده شد تا در کشورهای مختلف سفر کند و به اسرار تمدنِ اروپایی پی ببرد. او که بعدها در چاپخانهٔ بولاق سمتهایی یافت، در ایتالیا و فرانسه کتاب می‌خرید و برای ترجمه به عربی نزد محمدعلی پاشا می‌فرستاد (هیورث دان، 328؛ رضوان، ۵۲). درواقع، می‌توان گفت که تأسیس این چاپخانه با آغاز نهضت ترجمه و جنبش فکری و تجددخواهی در مصر همراه بوده است.

دربارهٔ سال تأسیس چاپخانه اتفاق نظر نیست، اما در باب نخستین کتابهای چاپ شده در آن اطلاعات دقیق‌تری وجود دارد. سنگ بنای ساختمان قدیم چاپخانه تاریخ ۱۲۳۵ق/۱۸۱۹م را نشان می‌دهد. اما اسناد آرشیوی بر تاریخ ۱۲۳۷ق/۱۸۲۱م دلالت می‌کند (وردری، 129، نیز حاشیه، 132-130). چاپخانه تا پایان سدهٔ ۱۹م ظاهراً دایر بود، اما عملاً پس از مرگ محمدعلی پاشا در دیگر فعالیتی نداشته است. آنچه به عنوان آثارِ چاپ شده در بولاق معروف است، کتابهایی است که طی بیست و چند سالِ نخستین انتشار یافته است. در این باره که چه کسی به دستور محمدعلی پاشا چاپخانه را تأسیس کرد، اقوال مختلفی هست؛ اما ظاهراً نظر غالب این است که نیکولا (نقولا) مسابکی (سوری تباری اهل توسکانیِ ایتالیا که به استخدام والی مصر درآمده بود) چند سال پیش از تأسیس چاپخانه به میلان فرستاده شد تا در آنجا حروف‌ریزی و شیوه‌های چاپ را بیاموزد. به این دلیل ایتالیا برای این منظور انتخاب شد که شمار قابل توجهی ایتالیایی به علل سیاسی به مصر مهاجرت کرده بودند و نوعی ارتباط فرهنگی میان مصریان و ایتالیاییها برقرار شده بود. در آغازِ تأسیسِ چاپخانه، ۳ دستگاهِ چاپ از میلان خریداری، و کاغذ و مرکب آن از جاهای دیگر تأمین شد (هیورث دان، 331-329؛ رضوان، ۵۱). حروف عربی را ابتدا در ایتالیا و فرانسه ریختند، اما نتیجه موافق ذوق مصریها نبود. سنگلاخ افندیِ ایرانی (میرزای سنگلاخ) مأمور شد حروف جدیدی طراحی کند. خط تعلیقی که در سرفصل کتابهای چاپ بولاق دیده می‌شود، نمونه‌ای از حروفِ طراحیِ شدهٔ اوست. همچنین دیوان محیی‌الدین ابن عربی ــ که حروف چاپی آن را به غایت زیبا می‌دانند ــ نمونهٔ دیگری از خط میرزای سنگلاخ است (هیورث دان، 330-329).

کتابهایی که در ۸ سالِ نخستِ تأسیس چاپ شده، عمدتاً در زمینه‌های علومِ نظامی، طب، صنعت، ریاضیات، مکانیک و برخی از رشته‌های علوم دقیق و تجربی است، اما غالب محققان نخستین کتاب چاپ بولاق را فرهنگی ایتالیایی - عربی با عنوان *قاموس اطالیانی و عربی*، تألیف راهبی مسیحی به نام رافائیل (روفیل بن انطون زهّور) می‌دانند که در ۱۲۳۸ق/۱۸۲۳م چاپ شده است. کتابهای بعدی که ظرف دو سال چاپ شد، اینهاست: ۱. *قانون الصباغة* (ترجمه از فرانسوی به عربی)؛ ۲. *خمبره جدولی*؛ ۳. *قانون‌نامهٔ احمدی*، یا

قانون‌نامه احمد افندی؛ ۴. *تلخیص الاشکال*؛ ۵. *آلای تعلیمی*؛ ۶. *اورطه تعلیمی بیانی* (۵ کتاب اخیر به ترکی عثمانی و عمدتاً در فنون نظامی است). از نخستین آثار مهم عربیِ چاپ بولاق می‌توان به *المواعظ و الاعتبار* (*الخطط*) مقریزی، *الاغانی* ابوالفرج اصفهانی و *العبر* ابن خلدون ــ که بین سالهای ۱۲۷۰ تا ۱۲۸۵ق/۱۸۵۴ تا ۱۸۶۸م چاپ شده‌اند ــ اشاره کرد (وردری، 132). چند کتاب فارسی هم در بولاق چاپ شده که در زمرهٔ مهم‌ترین چاپهای منابع فارسیِ خارج از ایران است؛ از آن جمله می‌توان به *گلستان* سعدی، *پندنامهٔ* عطار، *برهان قاطع* محمدحسین بن خلف تبریزی و *دیوان* حافظ ــ که بین سالهای ۱۲۴۴ تا ۱۲۵۶ق طبع شده‌اند ــ اشاره کرد (برای فهرست کامل آثار چاپ شده در بولاق، نک: رضوان، ۴۴۶-۴۷۹).

اطلاعاتِ بر جا مانده دربارهٔ چاپخانهٔ بولاق قابل توجه است و چند گزارش مهم به قلم سیاحانی که از بولاق دیدار کرده‌اند، باقی است. رنو[1] و هامر پورگشتال، دو تن از خاورشناسان مشهور، صورتهایی از آثار چاپ شده در بولاق تهیه کرده‌اند (نک: وردری، 129). بیانکی نیز که نخستین وصف باارزش را دربارهٔ اقدامات محمدعلی پاشا در زمینهٔ چاپ و نشر در بولاق آورده، درواقع اطلاعات تاریخی مهمی دربارهٔ چاپخانهٔ بولاق بر جای گذارده است (همانجا). هیورث دان می‌گوید: گزارش پرون در «مجلهٔ آسیایی[2]» (۱۸۴۳م، شم ژوئیه - اوت) بهترین مطلبی است که تاکنون دربارهٔ تاریخچهٔ چاپ در بولاق نوشته شده است (ص 332، نیز نک: 330، حاشیه). در این گزارشها به جزئیاتی اشاره شده است که امروزه نه فقط از حیث تاریخ چاپ، بلکه از جهت تاریخ نشر، تاریخ ویراستاری، تاریخ ترجمه و حیات روشنفکری در مصر اهمیت فراوان دارد. جمال‌الدین شیال، تاریخ‌نگار مصری به نکاتی دربارهٔ چگونگی تصحیح و تنقیح آثار در چاپخانهٔ بولاق اشاره کرده است که نشان می‌دهد عنوانِ «مطبعه» به تنهایی برای بولاق کافی نیست، بلکه بولاق به تعبیر امروزی مرکز انتشاراتی مهمی بوده است. به گفتهٔ او «محرران» (احتمالاً ویراستاران عمومی) و مصححان (= ویراستاران ادبی) غالباً از شیوخ جامع الازهر و مردانی فاضل به‌شمار می‌رفتند که زبان منابع ترجمه شده را به دقت بررسی می‌کردند و در مراعات اصول صرف و نحو عربی بسیار دقیق و سخت‌گیر بودند (نک: کالوین، .251 ff). منابع درسیِ ترجمه شده برای تدریس، نخست به قلم محرران بازنگاری می‌شد، سپس مصححان این متنهای بازنگاری شده را ویرایش زبانی - ادبی می‌کردند (هیورث دان، 342-341)، آن‌گاه متنها به‌چاپ می‌رسید. به همین دلیل کتابهای ترجمه شدهٔ چاپ بولاق از حیث دقتهای زبانی دارای اهمیتی ویژه است.

براساس اسناد و دفترهایی که از چاپخانهٔ بولاق بر جای مانده است، در ۱۲۶۰ق/۱۸۴۴م، مصادف با واپسین سالهای فعالیت این چاپخانه، ۱۳۶ تن در آن کار می‌کردند که وظایف آنها مدیریت، نظارت و سرپرستی، حروف‌چینی، تصحیح، رسامی، خطاطی، چاپگری، صحافی و تجلید و مشاغل پشتیبانی ذکر شده است (رضوان، ۱۴۸، نیز حاشیهٔ ۱). از مهم‌ترین مدیران چاپخانهٔ بولاق می‌توان اینان را نام برد: نیکولا مسابکی (مدیریت: ۱۲۳۵- ۱۲۴۵ق)؛ عبدالکریم افندی (مدیریت: ۱۲۴۵-۱۲۴۹ق)؛ عثمان نورالدین (تا ۱۲۳۸ق سمتهای مختلفی داشته است)؛ ابوالقاسم شاهد کیلانی (مدیریت: ۱۲۴۹- ۱۲۵۱ق)؛ فاتح طاغستانی (مدیریت: ۱۲۵۱-۱۲۵۶ق)؛ حسین راتب (مدیریت: ۱۲۵۶- ۱۲۵۸ق) و چند تن دیگر (رضوان، ۴۹۱؛ فهرست کامل؛ نیز نک: هیورث دان، 331).

چاپخانهٔ بولاق از چند جهت دارای اهمیت است و به‌ویژه این اهمیت زمانی آشکارتر می‌گردد که تأسیس چاپخانه با توجه به زمان و مکان آن در نظر گرفته شود. در اوضاع و احوالی که بخش اعظم جهان عرب تحت سیطرهٔ مستقیم امپراتوری عثمانی قرار داشت و تسلط زبان ترکی راه را بر رشد و گسترش زبانهای دیگر در آن امپراتوریِ پهناور بسته بود، انتشار کتابهای منقح عربی از طریق بولاق و ترویج زبان عربی، تحولی عظیم در عالم عرب زبان ــ که ارتباط تاریخیِ آن با گذشته‌اش گسیخته شده بود ــ به‌شمار می‌آمد. اینکه برخی چاپخانهٔ بولاق را اساس نهضت فکری جدید در مصر می‌دانند (مثلاً رضوان، ۲۷)، یا حتیٰ وقتی برای جهان عرب به «رنسانسِ علمی - فرهنگی» قائل می‌شوند، آغاز یا خاستگاه آن را چاپخانهٔ بولاق می‌دانند، دور از واقع نمی‌نماید. شاید به این اعتبار، مبالغه نباشد اگر گفته شود: چاپخانهٔ بولاق برای مدتی قابل توجه قاهره را به مرکز انتشاراتی و فکری دنیای عرب زبان تبدیل کرد و این شهر همان نقشی را بر عهده داشت که بعدها بیروت به عهده گرفت. آثار چاپ شده در بولاق، چشم دانشمندان و دانش‌پژوهان عرب را به روی آثار مهم و جدید گشود و آنها را به پدید آوردنِ آثاری جدیدتر ترغیب کرد و این انگیزش، مقدمهٔ تحول فکری - فرهنگی سده‌های ۱۳ و ۱۴ق/۱۹ و ۲۰م جوامع عرب بود. البته تأثیر چاپخانهٔ بولاق فقط به این جوامع محدود نمی‌شد و سراسر قلمرو اسلامی و همهٔ نواحیِ عرب زبان، ترک زبان و فارسی زبانِ این قلمرو از آثار چاپ بولاق به درجات مختلف تأثیر پذیرفتند (برای برخی جزئیات دیگر، نک: EI², I/299).

مآخذ: رضوان، ابوالفتوح، *تاریخ مطبعة بولاق*، قاهره، ۱۹۵۳م؛ نیز:
Colvin, P., «Muhammad Ali Pasha, the Great Exhibition of 1851...», *Libraries and Culture*, 1998, vol. XXXIII, no. 3; EI²; Heyworth-Dunne, J., «Printing and Translations under Muḥammad 'Ali of Egypt», JRAS, 1940; Verdery, R. N., «The Publications of the Būlāq Press under Muḥammad 'Ali of Egypt», *Journal of the American Oriental Society*, New Haven, 1971, vol. XCI.

عبدالحسین آذرنگ

بومُسلِم رازی (مق ح ۴۸۸ق/۱۰۹۵م)، از بزرگان ری در عهد سلجوقیان که مقارن وزارت نظام الملک طوسی (۴۵۱- ۴۵۸ق/ ۱۰۵۹-۱۰۶۶م) می‌زیسته، و از او با عنوان «رئیس ری» یاد شده است.

آنچه از سوابق خانوادگی بومسلم می‌دانیم، به یکی از قصاید معزی،

1. J.T. Reinaud 2. JA.

امیرالشعراء دربار سنجر مربوط می‌شود؛ معزی در یکی از ابیات این قصیده از بومسلم با عنوان «سروشیار» یاد کرده است (ص ۲۱۲)، اما دربارهٔ این عنوان نکته‌ای در مآخذ موجود دیده نمی‌شود. به هر حال، گویا بومسلم از خاندان پرنفوذی در ری برخاسته بود، زیرا با آنکه در نوخاستگی پدر خویش را از دست داد (همانجا)، بعدها از چندان اهمیتی برخوردار شد که به مقام «ریاست ری» و خویشاوندی با وزیر قدرتمندی چون خواجه نظام الملک دست یافت (ابن اثیر، ۳۱۶/۱۰؛ منجم باشی، ۱/گ ۴۷۳ ب؛ دفتری، 339؛ قس: کانپوری، ۱۶۶). در یکی از کهن‌ترین مآخذ از بومسلم با القاب «استاد» و «ثقة الملک» یاد شده است (قزوینی، ۳۳) که هر دو لقب می‌تواند اشاره‌ای به منزلت اجتماعی او باشد.

در منابع نام بومسلم نخستین بار در شرح وقایع مربوط به دستگیری حسن صباح ذکر شده است. در این زمان که بومسلم ریاست ری داشت، فعالیت شبکه‌های پنهانی دعوت اسماعیلیان ایران در این شهر گسترش یافته، و حسن صباح نیز خود در این نواحی اقامت گزیده بود. گر چه زمان وقایع یاد شده در مآخذ موجود به طور دقیق معین نشده، اما می‌دانیم که حسن صباح دست کم تا ۴۶۷ق/۱۰۷۵م در ری بوده است (رشیدالدین، چ دبیرسیاقی، ۴؛ ابوالقاسم، ۱۳۸/۱؛ حافظ ابرو، ۱۹۲؛ دفتری، 337). نظام الملک که از فعالیتهای حسن صباح و رفت و آمد داعیان اسماعیلی مصر به نزد او آگاهی داشت، بومسلم را به دستگیری حسن صباح فرمان داد و بومسلم، گر چه در طلب وی از هیچ تلاشی فروگذار نکرد، اما چون حسن از ری گریخت، نتوانست او را دستگیر کند (جوینی، ۱۹۳/۳؛ ابوالقاسم، ۱۳۸/۱-۱۳۹؛ رشیدالدین، چ دانش‌پژوه، ۱۰۳؛ منجم باشی، همانجا)؛ تا ۴۸۳ق/۱۰۹۰م که حسن صباح مخفیانه وارد قلعهٔ الموت شد (رشیدالدین، همان چ، ۱۰۴؛ دفتری، 339)، احتمالاً بومسلم همچنان در پی او بود.

در ۴۸۵ق/۱۰۹۲م که برکیارق به سلطنت نشست (ابن جوزی، ۳۰۱/۱۶)، بومسلم نخستین کسی بود که در ری تاج بر بالای سرش بیاویخت (ظهیرالدین، ۳۵؛ راوندی، ۱۴۰-۱۴۱؛ رشیدالدین، چ آتش، ۳۰۲/۲؛ شبانکاره‌ای، ۱۰۶).

فعالیتهای ضد اسماعیلی بومسلم احتمالاً با شدت ادامه یافت؛ بنابراین، اسماعیلیان حضور او را در ری تاب نیاوردند، و بومسلم در ۴۸۸ق/۱۰۹۵م به دست یکی از فداییان اسماعیلی به نام خداداد رازی به قتل رسید (ابوالقاسم، ۱۶۹؛ حافظ ابرو، ۲۲۳؛ خواندمیر، ۴۶۷/۲؛ دفتری، همانجا). اقبال آشتیانی تاریخ قتل بومسلم را در ۴۹۴ق/۱۱۰۱م آورده است (ص ۸۲) که درست به نظر نمی‌رسد، زیرا اولاً در هیچ مأخذ دیگری به این تاریخ اشاره نشده، و ثانیاً ابن اثیر (همانجا) ــ یکی از منابع اقبال ــ در ذیل این تاریخ تنها به بومسلم اشاره کرده، و از ماجرای قتل او به دست فدایی اسماعیلی سخنی به میان نیاورده است. با این همه، از گزارش بنداری در *زبدة النصرة* برمی‌آید (نک: ص ۸۵ - ۸۶) که شاید بومسلم رازی تا دورهٔ وزارت سعدالملک آبی (۴۸۸-۵۰۰ق) نیز حیات داشته است.

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، *المنتظم*، به کوشش محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م؛ ابوالقاسم کاشانی، عبدالله، *زبدة التواریخ*، به کوشش محمدتقی دانش پژوه، تهران، ۱۳۶۶ش؛ اقبال آشتیانی، عباس، *وزارت در عهد سلاطین بزرگ سلجوقی*، به کوشش محمدتقی دانش پژوه و یحیی ذکاء، تهران، ۱۳۳۸ش؛ بنداری اصفهانی، فتح، *زبدة النصرة*، قاهره، ۱۹۷۴م؛ جوینی، عطاملک، *تاریخ جهانگشای*، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۷م؛ حافظ ابرو، عبدالله، *مجمع التواریخ السلطانیه*، به کوشش محمد مدرسی زنجانی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ خواندمیر، غیاث الدین، *حبیب السیر*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ راوندی، محمد، *راحة الصدور*، به کوشش محمد اقبال، تهران، ۱۳۳۳ش؛ رشیدالدین فضل الله، *جامع التواریخ*، به کوشش احمد آتش، تهران، ۱۳۶۲ش؛ همان، تاریخ فرقهٔ رفیقان و اسماعیلیان الموت، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۷ش؛ همان، قسمت اسماعیلیان و فاطمیان و نزاریان و ...، به کوشش محمدتقی دانش پژوه و محمد مدرسی زنجانی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ شبانکاره‌ای، محمد، *مجمع الانساب*، به کوشش هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۳ش؛ ظهیرالدین نیشابوری، *سلجوق نامه*، به کوشش اسماعیل افشار، تهران، ۱۳۳۲ش؛ قزوینی رازی، عبدالجلیل، *نقض*، به کوشش جلال الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۵۸ش؛ کانپوری، عبدالرزاق، *زندگانی ابوعلی حسن بن علی بن اسحاق طوسی یا خواجه نظام الملک*، ترجمهٔ مصطفی طباطبایی، ۱۳۵۰ش؛ معزی، محمد، *دیوان*، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۱۸ش؛ منجم باشی، احمد، *جامع الدول*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ نیز:

Daftary, F., *The Ismā'īlīs: Their History and Doctrines*, Cambridge, 1990.

کیانوش صدیق

بَوَن، نک: بین.

بونْت، یا البونت، شهری مرزی و کوچک در شرق اندلس. این شهر در شمال غرب استان والنسیا (بلنسیه) و در جنوب شرق شنتمریه در دامنهٔ شرقی دره و رود گوادا لاویار ـ توریا و در ۱۰۰ کیلومتری بلنسیه قرار دارد و جمعیت آن حدود ۴ هزار تن است. راه آهن زیرزمینی به طول ۱٬۵۱۴ متر آنجا را به راه اصلی بلنسیه ـ مادرید متصل می‌سازد (شکیب ارسلان، ۲۳۷/۳). نام این شهر را به صورتهای بُنت، الفُنت و بُونت نیز آورده‌اند. این نام در زبان اسپانیایی به صورت «آلپوئنته» (به معنای پل) آمده است (EI²؛ عنان، ۲۶۰/۲).

در ویرانه‌های قلعهٔ این شهر که بر روی بلندایی با شیب بسیار تند باقی مانده است، می‌توان آثار معماری رومی و اسلامی را مشاهده کرد (ابن سعید، ۳۹۵/۲؛ EI²).

ابوطاهر اسماعیل بن عمران فهری بونتی و عبدالله بن فتوح بن موسیٰ فهری بونتی و شمار دیگری از ادیبان و قاریان به این شهر منسوب‌اند (نک: ابن بشکوال، ۲۸۰/۱-۲۸۱؛ ابن عبدالمنعم، ۱۱۵؛ یاقوت، ۷۶۳/۱؛ شکیب ارسلان، ۲۳۷/۳-۲۴۰).

مورخان اسلامی تا اوایل سدهٔ ۵ق هیچ اشاره‌ای به شهر بونت نکرده‌اند و تنها از ۴۱۸ق/۱۰۲۷م به بعد است که نام این شهر در برخی منابع آمده است. از همین سال تا حدود ۵۰۰ق خاندان بنوقاسم در منطقهٔ مرزی بونت فرمان راندند. این خاندان در اصل از قبیلهٔ بربری

کُتامه، و با قبیلهٔ عربی فِهری هم پیمان بودند (ابن حزم، ۵۰۱) و خود را از نسل عبدالملک بن قطن فهری می‌شمردند (عنان، همانجا). نخستین فرمانروای این خاندان ابومحمد عبدالله‌بن قاسم، ملقب به نظام الدوله بود که از سوی مردم قرطبه به خلافت برگزیده شد (ابن‌عذاری، ۲۱۵/۳؛ ابن خطیب، ۱۳۱، ۱۳۸، ۲۰۸؛ ابن سعید، همانجا).

پس از کشته شدن مرتضیٰ، خلیفهٔ امویان اندلس به دست بربرها در غرناطه، برادرش، ابوبکر هشام‌بن محمدبن عبدالملک بن عبدالرحمان ناصر، ملقب به المعتد بالله به قلعهٔ بونت گریخت و در پناه عبدالله بن قاسم فهری (ابن عذاری، ۱۲۷/۳، ۱۴۵ـ ۱۴۶؛ ابن اثیر، ۲۷۲/۹، ۲۸۲؛ ابن خطیب، ۱۳۱، ۱۳۸)، و به روایتی دیگر در پناه ابوعبدالله محمدبن عبدالله بن قاسم (حُمیدی، ۵۹/۱؛ ابن سعید، ۵۵/۱) قرار گرفت. حاکم بونت در طول مدت اقامت المعتد بالله با احترام کامل با وی رفتار کرد، تا اینکه در ۴۱۸ق/۱۰۲۷م از سوی مردم قرطبه به خلافت برگزیده شد و بیش از دو سال و نیم از آغاز خلافتش در بونت به سر برد (حمیدی، ابن سعید، ابن خطیب، ابن اثیر، همانجاها؛ ابن عذاری، ۱۲۷/۳، ۱۴۵).

دومین فرمانروای بونت از بنو قاسم، ابوعبدالله محمد بن عبدالله، ملقب به یُمْن الدوله بود. او پس از مرگ پدرش در ۴۲۱ق/۱۰۳۰م به امارت رسید و در ۴۳۴ق/۱۰۴۳م وفات یافت. مورخان کوچک‌ترین اشاره‌ای به حوادث دوران حکومت ۱۳ سالهٔ وی نکرده‌اند (نک: ابن سعید، ۳۹۶/۲؛ ابن خطیب، ۲۰۸).

در ۴۳۴ق حکومت منطقهٔ بونت به احمد بن محمد بن عبدالله بن قاسم، ملقب به عزالدوله رسید. او نیز پس از ۶سال حکومت در گذشت (عنان، ۲۶۱/۲؛ ابن خطیب، همانجا). اخیراً قبر وی در بونت کشف شده است (نک: شکیب ارسلان، ۲۳۷/۳ـ۲۳۸، حاشیه).

پس از مرگ عزالدوله احمد در ۴۴۰ق/۱۰۴۸م، یاران وی حکومت بونت را به فرزند خردسالش، محمد که ۷ ساله بود، سپردند و قاسم، جد مادری‌اش که نقش مهمی در تعیین وی داشت، سرپرستی امیر خردسال را بر عهده گرفت (ابن خطیب، ۲۰۸). چند ماهی نگذشته بود که عبدالله ابن محمد، عموی امیر خردسال که خود را شایسته‌تر از هر کسی برای تصدی امارت بونت می‌دید، اقدام به عزل امیر خردسال و حبس قاسم، جد مادری وی کرد (همانجا).

در پی این توطئه ابومحمد عبدالله بن محمد به عنوان پنجمین، آخرین و نامدارترین فرمانروای بونت زمام امور را به دست گرفت و خود را جناح الدوله (نک: شکیب ارسلان، ۲۳۸/۳، حاشیه) ملقب ساخت و آن‌گاه برای جلوگیری از هر گونه دسیسه‌ای بیوهٔ برادر (مادر امیرمخلوع) را به همسری خود درآورد و قاسم پدر همسرش را از زندان رها ساخت و به جایگاهی که در زمان برادرش برای او مقرر شده بود، بازگرداند. او به تنهایی و بی‌رقیب حکومت کرد و با ممالک هم‌جوار در صلح و آشتی به سر برد و به سرعت اوضاع بونت را سروسامان بخشید (ابن خطیب، ابن سعید، عنان، همانجاها).

عبدالله بن محمد بیش از ۴۰سال در بونت بـه آسودگی فرمان راند، تا اینکه در ۴۸۲ق/۱۰۸۹م سید کامپِئادُر به بونت حمله کرد و سرزمینش را ویران ساخت و عبدالله ناگزیر به فرمانبری از پادشاه قشتاله شد و متعهد گردید ۱۰ هزار دینار به وی بپردازد (همانجا).

هنگامی که مرابطون به رهبری یوسف بن تاشفین در ۴۸۵ق/۱۰۹۲م بر بلنسیه چیره شدند، شهر بونت همانند دیگر شهرهای این منطقه به فرمان آنها درآمد (ابن سعید، عنان، همانجاها؛ نیز EI²).

امیر عبدالله که از سرنوشت و پایان کار وی اطلاعی در دست نیست، ادیب و شاعری شایسته بود (نک: فتح بن خاقان، ۱۴۴ـ۱۵۰). پس از مرابطون شهر بونت به تصرف موحدون درآمد و آن‌گاه که موحدون از اندلس اخراج شدند، یکی از نوادگان عبدالمؤمن به نام ابوسعید زید با جیمز اول، معروف به فاتح هم پیمان شد و شهر بونت را به وی تسلیم کرد. از آن زمان این شهر به جرگهٔ شهرهای مسیحی اسپانیا درآمد (EI²).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن بشکوال، خلف، *الصلة*، قاهره، ۱۹۶۶م؛ ابن حزم، علی، *جمهرة انساب العرب*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن خطیب، محمد، *اعمال الاعلام*، به کوشش لوی پرووانسال، بیروت، ۱۹۵۶م؛ ابن سعید مغربی، علی، *المغرب فی حلی المغرب*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۳م؛ ابن عبدالمنعم حمیری، محمد، *الروض المعطار*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۸۰م؛ ابن عذاری، احمد، *البیان المغرب*، بـه کوشش کولن و لـوی پرووانسال، بیروت، ۱۹۳۰م؛ حمیدی، محمد، *جذوة المقتبس*، به کوشش ابراهیم ابیاری، قاهره، ۱۴۱۰ق؛ شکیب ارسلان، *الحلل السندسیة*، بیروت، ۱۳۵۵ق؛ عنان، محمد عبدالله، *دولة الاسلام فی الاندلس*، قاهره، ۱۹۸۸م؛ فتح بن خاقان، *قلائد العقیان*، تونس، ۱۹۶۶م؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز: EI².

ستار عودی

بونَصْرِ فارسی، نک: ابونصر فارسی.

بونی، ابوالعباس احمد بن علی بن‌یوسف قُرَشی (د پس از ۶۲۷ق/ ۱۲۳۰م)، ملقب به محیی‌الدین، تقی‌الدین و شرف‌الدین، از مردم بندر بونه (هیپونا[1]ی باستان، امروزه: عنّابه در شمال الجزایر) و از نامورترین مؤلفان مسلمان در علوم غریبه. از منابع متقدم، آگاهی چندانی دربارهٔ زندگی و تحصیلات او به دست نمی‌آید. بونی خود در پایان *شمس المعارف* از استادان خویش از جمله ابوعبدالله قرشی (د ۵۹۹ق/ ۱۲۰۳م) و ابوالحسن حَرالّی (د ۶۳۷ یا ۶۳۸ق) نام برده است (۵۳۲/۱؛ نیز ابن ابار، ۶۸۷/۳؛ غبرینی، ۱۴۳؛ مناوی، ۲۸۳/۲، ۲۸۷، ۴۶۴ـ ۴۶۹؛ در *شمس المعارف*، حرالی، به صورت حرانی، و سال مرگ وی ۵۳۸ق آمده که به احتمال قوی سهو ناسخ یا خطای چاپی است).

بونی از کبار مشایخ زمان خود بود و با دانشمندان مغرب و مصر مصاحبت داشت و دانشمند مشهور، ابن سبعین (۶۱۴ـ۶۶۹ق/۱۲۱۷ـ ۱۲۷۱م) از شاگردان او بود (بونی، همان، ۳۱۷/۲، ۴۴۲، ۳۵۴/۳؛ قس: ه د، ۶۵۸/۳). وی سرانجام در قاهره درگذشت و در گورستان قرافه به

1. Hippona

خاک سپرده شد (ابن زیات، ۲۶۸؛ نیز EI^2, S). حاجی خلیفه درگذشت بونی را ۶۲۲ق/۱۲۲۵م یاد کرده است (۱۰۶۲/۲، جم) که بسیاری از او پیروی کرده‌اند (مثلاً نک: نبهانی، ۵۰۸/۱؛ سارتن، II/596؛ EI^1؛ قس: کانتور، I/741؛ شیبی، ۱۷۲/۲، که به ترتیب ۶۲۵ق/۱۲۲۸م و ۶۳۶ق/۱۲۳۹م را سال مرگ او دانسته‌اند)، اما اشارهٔ بونی در *شمس المعارف* (نک: ۳۴۳/۱) به شکست سلطان جلال‌الدین خوارزمشاه از مغولان (۶۲۷ ق) و تحصیل ابن سبعین نزد وی، نادرستی این نظر را آشکار می‌سازد.

آثار: در منابع، بیش از ۴۰ اثر در علم حروف، جفر، اعداد، اسماء الاهی و جز آن به‌بونی منسوب شده‌است (مثلاً نک: حاجی‌خلیفه، ۱۰۶۲/۲، ۱۵۶۶، جم؛ GAL, I/655-656; GAL, S, I/910-911). برخی از این آثار به ویژه *شمس المعارف* و *اللمعة النورانیة*، به زودی شهرتی همسنگ آثار مجریطی (د ۳۹۸ق/۱۰۰۸م)، غزالی و ابن عربی یافتند (نک: ابن خطیب، ۳۲۷؛ ابن خلدون، *مقدمه*، ۱۱۵۹/۳، *شفاء...*، ۵۸-۵۹، ۶۳؛ قلقشندی، ۴۷۵/۱؛ طاش کوپری‌زاده، ۵۴۸/۲) و تاکنون نیز موردتوجه و استفادهٔ علاقه‌مندان به این مباحث است (نک: خوانساری، ۲۲۱/۳؛ سارتن، همانجا؛ ERE, III/457). البته برخی از این آثار تلخیص یا برگرفته از برخی دیگر ــ به ویژه *شمس المعارف* ــ است و نیز گاه دست‌نوشته‌های یک اثر نامهای گوناگون دارند. از این‌رو، شمار دقیق آثار او و همچنین ارتباط آنها به یکدیگر نیازمند پژوهش بیشتر است (نیز نک: فهد، 230؛ EI^2, S).

بونی در آثار خود به موضوعاتی چون فضایل حروف الفبا، بسمله، اسماء الاهی، برخی آیات و سور *قرآن* و ادعیه و نیز جرز، طلسمات، جداول وفقی و جادویی که به نظر وی موجب تصرف در طبیعت و کائنات است، توجهی ویژه دارد. وی بر آن است که شیوهٔ آگاهی از راز تناسب میان حروف، اعداد و جز آنها، ذوقی، شهودی و نیازمند توفیق الاهی است و علوم و قیاسات عقلی را بدان راهی نیست. ابن خلدون بونی را از اصحاب طلسمات، و شیوهٔ او را شرعاً ممنوع و غیرقابل اعتماد دانسته است (*مقدمه*، ۱۱۶۱/۳، ۱۱۶۴-۱۱۶۵، *شفاء*، ۶۷-۶۸). بونی همچون بیشتر معتقدان به علوم غریبه برای درمان بیماریهایی چون قولنج، وبا، ذات الجنب، چشم درد، صرع، و نیز آسان‌زایی، شیوه‌هایی غریب یاد کرده است (*منبع...*، ۱۳۶ به، ۱۴۵، ۲۸۱؛ نیز نک: اولمان، «پزشکی...[1]»، 249).

در آثار بونی، عناصر و اسامی سریانی و عبری (نک: *شمس...*، ۵۴/۱-۵۵، نیز فصلهای ۲۷-۲۹، جم، *منبع*، ۹۹، ۲۲۲؛ نیز نک: EI^2, S) و نیز نشانه‌هایی از جادوی دورهٔ یونانی مآبی و خرافات رایج در شرق و شمال افریقا به چشم می‌خورد؛ با این حال، منابع بونی احتمالاً بیشتر ریشه در فرهنگ مردم دارد (اولمان، «علوم...[2]»، 391؛ EI^2, S). تأثیر عناصر ایرانی نیز بر آثار بونی از آنجا پیداست که وی ــ به زعم شیبی (۱۷۳/۲) برای نخستین‌بار ــ الفبا را با در شمار آوردن ۴ حرف «پ، چ، ژ، گ»، ۳۲ حرف دانسته است که در آغاز آفرینش به آدم آموخته‌اند (نک: *شمس*، ۳۶۳/۱). برخی از آثار چاپ شدهٔ بونی از این قرار است:

۱. *شمس المعارف و لطائف العوارف*، در ۴۰ فصل که ۳ روایت کبریٰ، وسطیٰ و صغریٰ از آن در دست است (EI^2, S). جداول وفقی و جادویی در این کتاب بسیار است (مثلاً نک: ۱۶۲/۱-۱۹۹، ۲۰۶-۲۰۷). به نظر کانتور، ظاهراً بونی بیش از دیگر مؤلفان مسلمان به جداول وفقی پرداخته است (I/741؛ برای بررسی جداول وفقی در آثار بونی، نک: برگشترسر، 227-235؛ آرنس، 104-110). در فصل ۳۶ که به خواص گیاهان و «حجر مکرم» اختصاص دارد، به سفرهای ۱۲ سالهٔ مؤلف برای دست یافتن به این دانش و برخی مآخذ ناآشنا اشاره شده است (۳۷۲/۱ به). به نظر روسکا این فصل احتمالاً بعدها با استفاده از کتاب *سر الاسرار* رازی به کتاب افزوده شده است، زیرا مطالب آن با دیگر فصول کتاب همخوانی ندارد (ص 307-311). بونی کتاب خود را با عنوان *تیسیر العوارف فی تلخیص شمس المعارف* خلاصه نموده (حاجی خلیفه، ۱۰۶۲/۲)، و صلاح‌الدین آلپای نیز آن را به ترکی ترجمه کرده است («دائرة المعارف...[3]»، VI/416).

۲. *اللمعة النورانیة فی الاوراد الربانیة*، مشهور به *انماط*، مشتمل بر ۱۰ نمط دربارهٔ اسم اعظم خداوند و شامل ادعیهٔ مناسب ساعات مختلف شبانه‌روز در هر یک از روزهای هفته. البته شاید مراد از *انماط* در برخی منابع (نک: ابن خطیب، ۳۲۷؛ ابن خلدون، *مقدمه*، ۱۱۶۲/۳، *شفاء*، ۵۸-۵۹، ۶۳) نه این اثر، که همان فصول ۲۱ تا ۳۰ از *شمس المعارف* باشد که هر یک مشتمل بر یک نمط و دربارهٔ اسماء الاهی است. عبدالرحمان بسطامی (د ۸۵۶ق/۱۴۵۲م) شرحی به نام *رشح اذواق الحکمة الربانیة فی شرح اوقات اللمعة النورانیة* بر آن نوشته است (حاجی خلیفه، ۱۵۶۶/۲). *اللمعة* به همراه *شرح اسم الله الاعظم* بونی در مصر چاپ شده است.

۳. *الاصول و الضوابط المحکمة*، که مقدمه‌ای بر علوم خفیه است (نک: فهد، 232)، به همراه ۳ اثر دیگر بونی به نامهای *شرح الجلجلوتیة الکبریٰ*، *بغیة المشتاق فی معرفة وضع الاوفاق* و *شرح البرهتیة* (معروف به *شرح العهد القدیم*)، در یک مجلد به نام *منبع اصول الحکمة* چاپ شده است.

مآخذ: ابن ابار، محمد، *التکملة لکتاب الصلة*، به کوشش فرانسیسکو کودرا، مادرید، ۱۸۸۲م؛ ابن خطیب، محمد، *روضة التعریف*، به کوشش محمد کتانی، بیروت، ۱۹۷۰م؛ ابن خلدون، *شفاء السائل لتهذیب المسائل*، به کوشش محمد بن تاویت طنجی، استانبول، ۱۹۵۷م؛ همو، *مقدمه*، به کوشش علی عبدالواحد وافی، قاهره؛ ابن زیات، محمد، *الکواکب السیارة*، بغداد، مکتبة المثنی؛ بونی، احمد، *شمس المعارف و لطائف العوارف*، قاهره، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م؛ همو، *منبع اصول الحکمة*، بیروت، المکتبة الثقافیه؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ خوانساری، محمدباقر، *روضات الجنات*، بیروت، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م؛ شیبی، کامل مصطفی، *الصلة بین التصوف و التشیع*، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ طاش کوپری‌زاده، احمد، *مفتاح السعادة*، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ غبرینی، احمد، *عنوان الدرایة*، به کوشش عادل نویهض، بیروت، ۱۹۶۹م؛ قلقشندی، احمد، *صبح الاعشیٰ*،

1. *Die Medizin ...* 2. *Die Natur ...* 3. *Türkiye ...*

قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ مناوی، محمد عبدالرئوف، *الکواکب الدریة*، به کوشش محمد ادیب جادر، بیروت، ۱۹۹۹م؛ نبهانی، یوسف، *جامع کرامات الاولیاء*، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ نیز:

Ahrens, W., «Kleine Mitteilungen und Anzeigen», *Der Islam*, 1925, vol. XIV; Bergsträsser, G., «Zu den magischen Quadraten», ibid, 1923, vol. XIII; Cantor, M., *Vorlesungen über Geschichte der Mathematik*, New York, 1965; EI[1]; EI[2],S; ERE; Fahd, T., *La Divination arabe*, Leiden, 1966; GAL; GAL, S; Ruska, J., «Die Alchemie ar-Rāzi's», *Der Islam*, 1935, vol. XXII; Sarton, G., *Introduction to the History of Science*, Baltimore, 1931; *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, Istanbul, 1992; Ullmann, M., *Die Medizin im Islam*, Leiden, 1970; id, *Die Natur und Geheimwissenschaften im Islam*, Leiden, 1972.

محمدحسین احمدی

بونی، ابوالعباس احمد بن قاسم بن محمد ساسی تمیمی (۱۰۶۳-۱۱۳۹ق/۱۶۵۳-۱۷۲۷م)، فقیه مالکی، محدث و ناظم آثار پیشینیان. کتانی به نقل از معاصر وی، عبدالرحمان جامعی، نام جد وی را محمد معروف آورده است (۲۳۶/۱).

بروکلمان زندگی او را میان سالهای ۱۰۰۳-۱۱۰۳ق/۱۵۹۴-۱۶۹۱م دانسته (GAL, S, II/715)، و حفناوی درگذشتش را پس از ۱۱۱۶ق/ ۱۷۰۴م آورده است (۵۲۲/۱) که با توجه به اتفاق مآخذ دربارهٔ تاریخ ولادت و درگذشت بونی نادرست به نظر می‌رسد. حفناوی وی را مرجع در فتوا و حلال مشکلات علمی وصف کرده است (همانجا).

بونی در شهر بونه (عنابه)، در شرق الجزایر متولد شد و در ۷۶ سالگی همان‌جا درگذشت (کتانی، همانجا). پدرش اهل دانش بوده، و جیلالی آثار او را بالغ بر ۱۰۰ عنوان گفته است (همانجا). احتمالاً او دچار اشتباه شده، و میان پدر و پسر خلط کرده، آثار فرزند را به پدر نسبت داده است (نک: کتانی، حفناوی، همانجاها).

بونی به شهرهای مختلف شمال افریقا، به‌ویژه مصر برای کسب علم سفر کرد. از جمله گزارشهای موجود دربارهٔ این سفرها، گزارش ملاقات احمد بن موسیٰ جزائری در ۱۰۹۲ق/۱۶۸۱م با وی هنگام حضور در مصر است (جیلالی، ۱۷۷/۳). براساس اجازات او، مشایخ وی در حدیث، پدرش و نیز جمعی از علمای تونس، الجزایر، مغرب و مصر هستند. او در کتاب خویش *الدرة المصونة فی علماء و صلحاء بونة*، شیوخ خود را به تفصیل یاد کرده است. محمد بن سلیمان رودانی، خلیل بن ابراهیم لَقانی، احمد بن عبداللطیف بَشبیشی، یحییٰ شاوی، عبدالباقی زُرقانی، محمد بن عبدالله خَرَشی، ابراهیم بن مرعیٰ شَبْرَخیتی، علی خُضَری رشیدی، محمد بن عبدالعزیز مَنوفی و برکات بن بادیس قُسنطینی از استادان او بوده‌اند (نک: کتانی، ۲۳۷/۱؛ جیلالی، همانجا؛ حفناوی، ۵۲۲/۱، ۵۲۴). او پس از بازگشت از سفر در بونه استقرار یافت و به اقراء، نقل حدیث و تألیف پرداخت (جیلالی، همانجا).

از معدود راویان شناخته شدهٔ او، عبدالرحمان جامعی، عبدالقادر راشدی قسنطینی، عَزّوز فاسی، حسن بن سلامهٔ طیبی و دو فرزند خود وی، احمد زَرّوق و محمد را می‌توان نام برد (نک: حفناوی، ۵۲۲/۱؛ مخلوف، همانجا؛ کتانی، ۲۳۶/۱، ۲۳۸؛ GAL, S، همانجا).

کثرت تألیف بونی را در میان مردم الجزایر بی‌نظیر ساخته است (نک: سعدالله، ۳۳۷/۲). آثار وی بیشتر در فقه، تفسیر، لغت، ادب، تاریخ، اصول دین، جدل، طب، جغرافیا و اخلاق است. جیلالی با ارائهٔ فهرستی موضوعی، آثار وی را در هر یک از حوزه‌ها بر می‌شمارد (۱۷۸/۳-۱۸۳). بیشتر آنها منظومه یا خلاصه‌هایی منظوم از آثار پیشینیان‌اند (نک: همو، ۱۷۸/۳). حفناوی با نقل مستقیم از کتاب *التعریف بما للفقیر من التألیف* بونی در شمارش آثار وی، فهرستی از ۱۷۷ کتاب کامل و ناقص را ارائه می‌دهد (۵۲۲/۱، ۵۲۳-۵۳۳). وی معتقد است که بونی بجز اینها، بر دیگر متون نیز تعلیقاتی داشته است (۵۳۳/۱؛ جیلالی، ۱۸۳/۳).

نمونه‌هایی از آثار موجود اوست: ۱. *اعلام اهل القریحة فی الادویة الصحیحة* (ناجی، ۲۱۰؛ GAL, S، همانجا)، ۲. *رسالة فی احکام البروج و الکواکب و معرفة اوائل السنین*، که منتخبی است از *شمس المعارف الوسطیٰ* اثر خود وی (کتنج، ۷۴۰/۲)، ۳. *فتح الباری فی شرح صحیح البخاری* (ناجی، ۲۲۱)، ۴. *یاقوتة الخاقانی* (سید، ۲۰۲/۳؛ GAL, S, II/437)، که شرحی است بر *جوهرة التوحید* لَقانی در علم کلام (نک: حفناوی، ۵۲۸/۱؛ زرکلی، ۲۸/۱؛ GAL, S، همانجا؛ برای دیگر آثار باقی‌ماندهٔ وی، نک: همان، II/437, 715؛ ظاهریه، ۱۱۶/۲؛ زیدان، ۲۹۳/۱).

مآخذ: جیلالی، عبدالرحمان، *تاریخ الجزائر العام*، بیروت، ۱۹۸۳م؛ حفناوی، محمد، *تعریف الخلف برجال السلف*، بیروت، مؤسسة الرساله؛ زرکلی، *اعلام*؛ زیدان، یوسف، *فهرس مخطوطات الجامعة الاسکندریة*، قاهره، ۱۹۹۲م؛ سعدالله، ابوالقاسم، *ابحاث و آراء فی تاریخ الجزائر*، بیروت، ۱۹۹۰م؛ سید، خطی؛ ظاهریه، خطی (علوم قرآنی)؛ کتانی، عبدالحی، *فهرس الفهارس*، به کوشش احسان عباس، بیروت، دارالغرب الاسلامی؛ کتنج، دیوید، *فهرس المخطوطات العلمیة*، قاهره، ۱۴۰۶ق؛ مخلوف، محمد، *شجرة النور الزکیة*، بیروت، ۱۳۵۰ق؛ ناجی، هلال، «مخطوطات الجزائر»، *المورد*، بغداد، ۱۳۹۶ق/ ۱۹۷۶م، س ۵، شم ۳؛ نیز: GAL, S.

فرهنگ مهروش

بُوَیب، جَنگ، یکی از نبردهای مشهور عرب با سپاه ساسانی، در کنار رودخانهٔ بویب در عراق که به پیروزی عربها انجامید. رود بویب، از شاخه‌های فرات، از نزدیک محل کوفهٔ کنونی می‌گذشت و در روزگار ساسانیان مرداب فرات به شمار می‌رفت (یاقوت، ۷۶۴/۱-۷۶۵؛ عبدالمؤمن، ۲۳۲/۱؛ بلاذری، ۲۵۴؛ طبری، ۴۶۳/۳، ۴۷۰؛ دربارهٔ موقعیت جغرافیایی بویب، نک: *اطلس...*، نقشهٔ شم ۶۲؛ کمال، ۲۴۹، ۴۲۷).

این جنگ را «نبرد مهران»، «نبرد نُخَیله» و «یوم الاعشار» نیز خوانده‌اند (نک: بلاذری، ۲۵۳؛ طبری، ۴۶۸/۳؛ ابن حبیش، ۹۳/۲؛ کمال، ۴۲۴). دربارهٔ تاریخ وقوع جنگ بویب اتفاق‌نظر وجود ندارد. بعضی آن را در حوادث رمضان ۱۳/نوامبر ۶۳۴ (طبری، ۴۷۰/۳؛ ابن حبیش، ۹۶/۲؛ نیز نک: تقی‌زاده، ۱۸۹؛ کمال، همانجا)، اما بیشتر مورخان آن را در ۱۴ق آورده‌اند (بلاذری، ۲۵۴؛ خلیفه، ۹۸/۱؛ یعقوبی، ۱۲۱/۲؛ حمزه،

۱۲۱؛ نیز نک: کائتانی، «سال شمار...[1]»، I(1)/169، «سالنامه...[2]»، ج III، مقدمه، 79؛ والیری، 61؛ زرین‌کوب، ۳۱۴، نیز 9). به هر حال، گزارش یاقوت که این جنگ را مربوط به روزگار خلافت ابوبکر (د جمادی‌الآخر ۱۳/اوت ۶۳۴) دانسته (۷۶۵/۱)، نادرست است.

شرح جنگ بویب، بیشتر براساس روایات ابومخنف (هـ م)، سیف‌بن عمر تمیمی و ابن اسحاق (هـ م) به ما رسیده است (مثلاً نک: بلاذری، ۲۵۳؛ طبری، ۴۶۰/۳، ۴۶۲، ۴۷۱؛ نیز نک: ابن حبیش، ۸۵/۲)؛ هرچند که مداینی نیز در کتاب گم شدهٔ *فتوح العراق*، اخبار این جنگ را نقل کرده بوده است (نک: ابن ندیم، ۱۱۵). اگرچه مفصل‌ترین گزارش از آنِ سیف بن عمر است، اما محققان روایات او را مبالغه‌آمیز، غیردقیق و مشحون از تعصبهای قبیله‌ای دانسته‌اند (نک: امین، ۳۴۳/۲؛ زرین‌کوب، ۲۹۴، ۳۱۳؛ عسکری، ۶۱/۱ـ۶۴، ۲/۵ـ۶).

به روایت ابومخنف، تا یک سال پس از شکست مسلمانان در نبرد جِسر، با آنکه مُثَنّی بن حارثهٔ شیبانی عربان را به جنگ فرا می‌خواند، اما عمر بن خطاب اقدامی نکرد و آن‌گاه که خلیفه مردم را به جهاد دعوت کرد، مردم سرباز زدند. چندی بعد، جَریر بن عبدالله بَجَلی خواست با طایفهٔ بَجیله برای جنگ به شام رود. خلیفه آنها را با وعدهٔ پاداش و غنیمت، به جنگ در عراق تشویق کرد و به همراه عده‌ای از اهل رِدّه روانهٔ آنجا ساخت (بلاذری، نیز حمزه، همانجاها؛ دینوری، ۱۱۴؛ زرین‌کوب، 9، نیز، ۳۱۲ـ۳۱۳؛ برای روایتی دیگر، نک: طبری، ۴۶۲/۳ـ ۴۶۳). به گزارش بلاذری، به فرمان یزدگرد سوم (قس: دینوری، همانجا: بوران)، شاهنشاه ایران، مهران، پسر مهر بُنداد همدانی (قس: طبری، ۴۷۲/۳؛ دینوری، همانجا)، با ۱۲ هزار سپاهی، روانهٔ نبرد شد (همانجا)؛ برپایهٔ برخی از گزارشهای منقول (نک: طبری، ۴۶۱/۳، ۴۶۴)، مهران از سوی دو تن از بزرگان ساسانی، فیروزان و رستم برای مقابله با اعراب برگزیده، و یا پیشنهاد شد. به هر حال، سردار ساسانی که خود از پهلوانان ایران بود (دینوری، ۱۱۵)، از مداین راهی حیره شد و بر ساحل شرقی فرات اردو زد، در حالی که سپاه مسلمانان بر ساحل دیگر رودخانه بودند (طبری، ۴۶۱/۳، ۴۶۳، ۴۶۴؛ نیز نک: کمال، ۴۲۷). در این زمان، گروهی از قبایل مسیحی عرب، مانند نَمِر و بنی تَغلِب نیز به مسلمانان پیوستند (طبری، ۴۶۴/۳).

بعضی از روایتها، جریر بن عبدالله و برخی دیگر مثنی بن حارثه را فرمانده کل سپاه مسلمانان دانسته، و جریر را تحت امر او شمرده‌اند. به علاوه، چنین می‌نماید که هر قبیله‌ای زیر فرمان رئیس خویش بود (نک: بلاذری، ۲۵۴؛ دینوری، ۱۱۴؛ طبری، ۴۶۱/۳، ۴۶۳، به نقل از سیف؛ قس: همو، ۴۷۱/۳، ۴۷۲، به نقل از ابن اسحاق).

به فرمان عمر، مسلمانان فقط در صورت پیروزی اجازه داشتند از رود و پل بگذرند (طبری، ۴۶۳/۳). از این‌رو، سپاه عرب بر ساحل شرقی رود بویب، و یا در محل نُخَیله (برای موقعیت آن، نک: یاقوت، ۷۷۱/۴) مستقر شد (طبری، ۴۶۳/۳، ۴۷۲؛ بلاذری، همانجا). سرانجام مهران از یکی از پلهای فرات گذشت و جنگ درگرفت. به روایت سیف، سپاه ساسانی از ۳ صف تشکیل شده بود که هر صف یک فیل جنگی داشت و پیادگان در جلو فیلان حرکت می‌کردند (طبری، ۴۶۵/۳؛ تقی‌زاده، ۱۸۸). در جریان جنگ، مسعود بن حارثه، برادر مثنیٰ کشته شد و نبرد شدت گرفت، اما عاقبت مهران به قتل رسید و سپاه بی‌سردار ساسانی گریختند (بلاذری، همانجا؛ طبری، ۴۶۶/۳، ۴۷۲؛ ابن حبیش، ۹۱/۲؛ قس: دینوری، ۱۱۵). به هر حال، بر سر تقسیم غنایم بازمانده از مهران، میان دو سردار عرب اختلاف افتاد، تا سرانجام، مثنیٰ لباس و سلاحهای مهران را میان ایشان تقسیم کرد (بلاذری، همانجا؛ طبری، ۴۶۶/۳).

سپاه عرب در بویب غنایم و اسیر بسیار به چنگ آورد (طبری، ۴۶۹/۳، ۴۷۰). براساس روایات، عربها این جنگ را بدان سبب یوم‌الاعشار خواندند که بسیاری از آنان هر یک ۱۰ تن از لشکر ساسانی را کشته بودند (طبری، ۴۶۸/۳؛ زرین‌کوب، ۳۱۳). اما در شمار کشتگان ایرانی، بسیار مبالغه شده است، حتیٰ گاه از عدد ۱۰۰ هزار یاد کرده‌اند (نک: طبری، ۴۶۷/۳).

ظاهراً پیوستن قبایل عرب مسیحی به سپاه مسلمانان، در پیروزی ایشان مؤثر بوده است (مثلاً نک: همو ۴۶۶/۳). به هر حال، مثنیٰ گروهی از سپاهیان خود را به تعقیب فراریان فرستاد. بازماندگان سپاه ساسانی نیز به ساباط (= وَلاش آباد، در ساحل غربی دجله) پناه بردند. اعراب روستاهای اطراف را غارت کردند و سپس بازگشتند. بر اثر این جنگ، مسلمانان بر ناحیهٔ سواد تا ساحل غربی دجله مسلط شدند (همو، ۴۶۹/۳ـ۴۷۰؛ نیز نک: دینوری، ۱۱۵ـ۱۱۶؛ تقی‌زاده، ۱۸۹).

مآخذ: ابن حبیش، عبدالرحمان، *الغزوات*، به کوشش سهیل زکار، بیروت، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ *اطلس تاریخ الاسلام* حسین مونس، قاهره، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ امین، احمد، *ضحی الاسلام*، قاهره، ۱۳۵۳ق/۱۹۳۵م؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۵م؛ تقی‌زاده، حسن، *از پرویز تا چنگیز*، تهران، ۱۳۴۹ش؛ حمزهٔ اصفهانی، *تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیاء*، بیروت، دارمکتبة الحیاة؛ خلیفة بن خیاط، *تاریخ*، به کوشش اکرم ضیاء عمری، نجف، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۷م؛ دینوری، احمد، *الاخبار الطوال*، به کوشش عبدالمنعم عامر و جمال‌الدین شیال، قاهره، ۱۹۶۰م؛ زرین‌کوب، عبدالحسین، *تاریخ ایران بعد از اسلام*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ طبری، *تاریخ*؛ عبدالمؤمن بن عبدالحق، *مراصد الاطلاع*، به کوشش علی محمد بجاوی، بیروت، ۱۳۷۳ق/۱۹۵۴م؛ عسکری، مرتضی، *عبدالله بن سبا و اساطیر اخری*، ج ۱، بیروت، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۳م، ج ۲، تهران، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ کمال، احمد عادل، *الطریق الی المدائن*، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ یاقوت، *بلدان*؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، نجف، ۱۳۵۸ق؛ نیز:

Caetani, L., *Annali dell'Islām*, Hildesheim/New York, 1972; id, *Chronographia islamica*, Rome, 1912; Vaglieri, L.V., «The Partiarchal and Umayyad Caliphates», *The Cambridge History of Islam*, vol. I(A), eds. P.M. Holt et al., Cambridge, 1970; Zarrinkūb, A.H., «The Arab Conquest of Iran and its Aftermath», *The Cambridge History of Iran*, vol. IV, ed. R.N. Frye, Cambridge, 1975.

روزبه زرین‌کوب

بویرِ اَحْمَد، یکی از شهرستانهای سه گانهٔ استان کهگیلویه و بویر احمد. این شهرستان با وسعتی در حدود ۴٬۴۵۲ کمـ ۲، در شمال و

1. *Chronographia...* 2. *Annali...*

شمال شرقی استان کهگیلویه و بویراحمد واقع، و مرکز آن شهر یاسوج است (*جغرافیا...*، ۹۹۱/۲). شهرستان بویراحمد شامل ۴ بخش به نامهای مرکزی، دروهان، مارگون و لوداب، و ۴ شهر به نامهای یاسوج، سی‌سخت، مارگون و گراب سفلی، و نیز ۱۳ دهستان است (*نشریه...*، ۴۸). این شهرستان از شمال به شهرستان لردگان، از شرق و شمال شرقی به کوه دنا و شهرستان سمیرم (منطقهٔ قشقایی در استان فارس) و از غرب به شهرستان کهگیلویه و مقر ایلهای دشمن زیاری (ﻫم) و تیوی (طیبی) (ﻫم)، و از جنوب به بهبهان و قلمرو طوایفی از ایل ممسنی و ایلهای باوی و جروم محدود است (جعفری، ۲۱۵). طبق سرشماری ۱۳۷۵ش جمعیت این شهرستان ۲۱۲٬۲۶۳ نفر بوده است که ۳۵/۵۶٪ در نقاط شهری و ۶۴/۳۵٪ در نقاط روستایی سکنا داشته، و بقیه غیرساکن بوده‌اند (*سرشماری...*، شانزده).

شهرستان بویراحمد با آب و هوای معتدل مایل به سرد در منطقه‌ای کوهستانی در دنبالهٔ رشته کوههای زاگرس واقع شده است. این رشته کوهها از شمال غربی به سوی جنوب شرقی کشیده شده، و دره‌های موازی متعددی به‌وجود آورده است (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها...*، ۷۱؛ جعفری، همانجا). کوه دنا یا دینار که در ۲۸ کیلومتری شمال غربی یاسوج واقع است، با ارتفاع ۴٬۳۲۲ متر یکی از قلل معروف رشته کوه زاگرس به شمار می‌رود. دنا به علت داشتن یخچالهای طبیعی، سرچشمهٔ دو رود مهم کُر و آبگرم است. دیگر کوههای این شهرستان اینهاست: چال کلاغ (ارتفاع: ۳٬۵۵۲ متر)، رگ سفید (ارتفاع: ۳٬۴۳۵ متر)، کِربَردی (ارتفاع: ۳٬۱۰۵ متر)، کِل کِرمو (ارتفاع: ۳٬۰۱۰ متر) و دَمه (ارتفاع: ۲٬۹۵۰ متر) (*فرهنگ جغرافیایی کوهها...*، ۴۶۰/۲، ۴۶۲ـ۴۶۴، ۴۶۸). مهم‌ترین رودخانهٔ این شهرستان بشار است که از ارتفاعات باختری لردکان سرچشمه می‌گیرد. این رود پس از پیوستن ریزابه‌های سپیدار، دشت روم، کهگول و سقاوه به آن، سرانجام به رودخانهٔ کارون می‌پیوندد (نک: جعفری، نیز *فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، همانجاها).

به سبب شرایط مساعد آب و هوایی و وجود چراگاههای فراوان، دامداری و کشاورزی و باغداری در این شهرستان رونق دارد. فرآورده‌های عمدهٔ کشاورزی آن عبارت‌اند از گندم، جو، چغندرقند، برنج، ترهبار، گردو، بادام و انگور. پرورش زنبور عسل و صنایع دستی مانند قالی، گلیم و جاجیم‌بافی از دیگر فعالیتهای اقتصادی اهالی این شهرستان است (همان، ۷۱ـ۷۲). مردم این شهرستان به گویش لری سخن می‌گویند (مقیمی، ۴).

یافته‌های باستان‌شناسی در تل خسروی، تل مهره‌ای، تپهٔ دم چنار و تل‌شهدا تاریخ این منطقه را به‌هزارهٔ ۳ق‌م می‌رساند (نک: زنده دل، ۸۳ـ۸۵؛ تقوی، ۷ـ۸). به رغم قدمت این ناحیه، به سبب تلاقی دو منطقهٔ گرمسیری و سردسیری در این نقطه، و وجود مراتع سرسبز، زندگی در این سرزمین از دیرباز به صورت کوچ‌نشینی رواج داشته، و مراکز مسکونی با اهمیتی در آن شکل نگرفته است (نک: امان‌اللّهی، ۴۸). این منطقه پیش از اسلام در قلمرو فرمانروایی خاندان بازرنگی، از حکام محلی منطقه قرار داشت که بر نواحی غربی فارس فرمان می‌راندند (نک: مشکور، ۶۹/۱). به گفتهٔ اصطخری ناحیهٔ بازرنگ در دامنهٔ کوه دنا واقع بوده است (ص ۱۱۹). اطلاق بازرنگ به دامنه‌های کوه دنا در سدهٔ ۴ق مؤید حکومت این خاندان بر منطقه است. در هیچ یک از منابع تاریخی و جغرافیایی پیش از قاجاریه نامی از شهرهای این منطقه برده نشده است. نام یاسوج مرکز این شهرستان نخستین‌بار در *فارس‌نامهٔ ناصری* با عنوان قریهٔ «یاسیج» (فسایی، ۱۶۰۲/۲) و در *مرآة البلدان* با عنوان «یاسیج‌سریز» از قرای کهگیلویه آمده‌است (اعتمادالسلطنه، ۲۳۷۱/۴، ۲۳۷۲).

شهر یاسوج در ارتفاع ۱٬۸۷۰ متری از سطح دریا واقع است (جعفری، ۱۳۴۸). این شهر که به گویش محلی «یاسیج» نیز گفته می‌شود، در کنار رودخانهٔ بشار و در دامنهٔ کوه دنا قرار دارد و شهری نوبنیاد است (*جغرافیا*، همانجا). تا پیش از ۱۳۰۹ش، شهرک قدیم تل‌خسروی در نزدیکی شهر فعلی یاسوج مرکز نفوذ خوانین بویر احمد علیا بود و یاسوج یکی از مراکز داد و ستد عشایر بویراحمدی به شمار می‌رفت (همانجا). توسعهٔ واقعی این شهر از ۱۳۴۲ش، پس از آنکه به مرکز فرمانداری کل کهگیلویه و بویراحمد بدل شد، صورت گرفت و کلیهٔ ادارات دولتی مراکز اداری خود را به این شهر انتقال دادند و به این ترتیب، شهر رو به گسترش نهاد (صفی‌نژاد، ۲۷؛ جعفری، همانجا). افزایش جمعیت آن از حدود ۵ هزار نفر در ۱۳۵۵ش، به ۶۶٬۷۷۶ نفر در ۱۳۷۵ش، نشان از توسعهٔ سریع یاسوج دارد (نیساری، ۳۸۲؛ صفی‌نژاد، همانجا؛ *سرشماری*، چهل و دو). تأسیس صنایع فلزی و کارخانه‌هایی چون قندسازی از عوامل مهم این توسعه بوده است (*جغرافیا*، ۹۹۳/۲).

بقعهٔ امامزاده حسن، امامزاده قاسم، امامزاده پهلوان و امامزاده عبدالله از اماکن زیارتی یاسوج است (زنده‌دل، ۹۶ـ۹۷).

مآخذ: اصطخری، ابراهیم، *مسالک الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۳۴۶ق/۱۹۲۷م؛ اعتمادالسلطنه، محمدحسن، *مرآة‌البلدان*، به کوشش عبدالحسین نوایی و هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۸ش؛ امان‌اللّهی بهاروند، سکندر، *کوچ‌نشینی در ایران*، تهران، ۱۳۶۰ش؛ تقوی مقدم، مصطفی، *تاریخ سیاسی کهگیلویه*، تهران، ۱۳۷۷ش؛ جعفری، عباس، *دایرة المعارف جغرافیایی ایران*، تهران، ۱۳۷۹ش؛ *جغرافیای کامل ایران*، وزارت آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۶۶ش؛ زنده‌دل، حسن، *استان کهگیلویه و بویر احمد*، تهران، ۱۳۷۹ش؛ *سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۷۵ش)، شهرستان بویراحمد*، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۶ش؛ صفی‌نژاد، جواد، مقدمه بر *سفرنامهٔ ممسنی* میرزا فتاح گرمرودی، به کوشش فتح‌الدین فتاحی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ *فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور (اردکان)*، ادارهٔ جغرافیایی ارتش، تهران، ۱۳۶۲ش، ج ۹۲؛ *فرهنگ جغرافیایی کوههای کشور*، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۷۹ش؛ فسایی، حسن، *فارس‌نامهٔ‌ناصری*، به کوشش منصور رستگار فسایی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ مشکور، محمدجواد، *تاریخ سیاسی ساسانیان*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ مقیمی، افضل، *بررسی گویش بویر احمد و ...*، شیراز، ۱۳۷۳ش؛ *نشریهٔ دفتر تقسیمات کشوری*، معاونت سیاسی اجتماعی وزارت کشور، تهران، ۱۳۷۹ش؛ نیساری، سیروس، *کلیات جغرافیای ایران*، تهران، ۱۳۵۰ش.

علیرضا ارژنگ

بویِرْ آحْمَدی، یا بویراحمد، بزرگ‌ترین ایل از ایلات شش‌گانهٔ استان کهگیلویه و بویراحمد، متشکل از چند تیره و طایفه با خاستگاههای گوناگون. بویراحمدیها در منطقهٔ وسیعی از نواحی شمال و شرق استان ــ که به نام همین ایل نام‌گذاری شده است ــ زندگی می‌کنند.

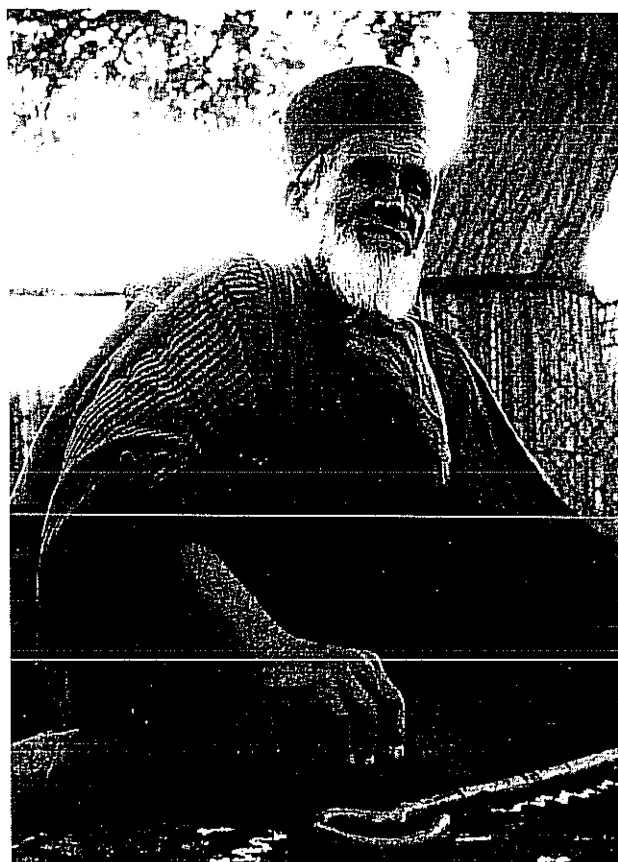
نام ایل: بویر احمدیها از دیرباز خود را «بیِراحمد» می‌نامیدند و نام بویراحمد یا بُویْر احمد (نک: *لغت‌نامه* ...) را دیگران به این ایل داده‌اند (غفاری، هیبت‌الله، ۴۳، حاشیهٔ ۳؛ دربارهٔ لفظ بیراحمد، نک: غفاری، یعقوب، ۱۳). گفته‌اند که بنیان‌گذار ایل نیز در سنگ نگاره‌ای خود را «ملکشاه بیراحمدی» معرفی کرده است (صفی‌نژاد، *عشایر مرکزی*...، ۲۱۳؛ نیز نک: مجیدی، ۲۵۵).

کهن‌ترین سند مکتوب که در آن به نام بویراحمد اشاره شده، *ریاض الفردوس*، نوشتهٔ محمدمیرک حسینی در ۱۰۸۲ق است که مؤلف در آن ذیل ناحیهٔ چرام بلاد شاپور از دو طایفهٔ «بویراحمد اردشیری» و «بویراحمد عباسی» نام برده است (نک: افشار، ۳۹-۴۰). در گزارشهای وقایع دورهٔ ناصری و مظفری نام ایل به صورتهای «بایرحمت» و «بایرحمتی» نیز آمده است (نک: *وقایع*...، ۷۶، جم). به‌علاوه، می‌دانیم که نام یکی از ایلات قدیم ساکن در کهگیلویه «بویر» و «بویری» بوده است و خرابه‌های دهی هم به نام «بویر» در دشت مور، واقع در زیردوک بویراحمد گرمسیر واقع بود که آنجا را زیستگاه اجداد بویراحمدیها می‌دانستند (صفی‌نژاد، *اطلس*...، ۲۳، ۳۴). در *ریاض الفردوس* نیز از طایفهٔ «قلندر بویری» نام برده شده است (نک: افشار، ۴۰). یک طایفه از قلندری دشمن زیاری (یا تیرهٔ الیاس دشمن زیاری، نک: کیهان، ۸۹) «بویری» (مجیدی، ۲۵۴)، و یک طایفهٔ هفت لنگ بختیاری در مالِ میر نیز «بُویری» (نک: *لغت‌نامه*) نامیده می‌شده‌اند. برخی از روستاها در کهگیلویه و جنوب ایران به نام این طایفه، «بُویر» یا «بُویری» و «بُویْرات» نام داشته‌اند (نک: فسایی، ۱۳۳۱/۲، ۱۴۸۳، ۱۴۹۶، ۱۴۹۸، ۱۶۱۱؛ برای بقیهٔ موارد مشابه، نک: *لغت‌نامه*).

خاستگاه جغرافیایی و قومی: به گفتهٔ برخی از جغرافیانویسان اسلامی، از یک‌هزار سال‌پیش کهگیلویه زیستگاه گروههایی چادرنشین بوده است. در سدهٔ ۴ق/۱۰م در ناحیهٔ کوهستانی فارس که بعداً کهگیلویه نامیده شد، ۵ زَم کُرد (ایل کوچندهٔ شبان) مسکن و چراگاه داشتند (لسترنج، 266). ناحیهٔ رِون، سردترین ناحیهٔ کهگیلویه در میانهٔ شمال و شرق بهبهان از قدیم تا اوایل دورهٔ اسلامی ییلاق، یا به نوشتهٔ *فارس‌نامه*، «تابستان‌نشین» طایفهٔ شبانکاره بوده است (نک: فسایی، ۱۴۷۳/۲).

حمدالله مستوفی (ص ۵۴۰-۵۴۲) و شرف خان بدلیسی (ص ۴۷-۴۸) خاستگاه لرهای بختیاری و کهگیلویه (لر بزرگ) را شام، و آنها را اصلاً کرد نوشته‌اند. این گروه احتمالاً از راه میافارقین و آذربایجان به این منطقه آمده، و در آغاز سدهٔ ۶ق در حدود اشتران کوه (رشته کوههای لرستان) و جلگه‌های شمالی آن اقامت گزیده‌اند. امیران این گروه از پیش از استیلای مغول نیمه مستقل بودند و با اتابکان فارس و خلفای بغداد ارتباط داشتند (نک: اقبال، ۵۸۷).

حمدالله مستوفی (همانجا) در شرح پیوستن گروههای مهاجر از جبل السماق شام به اتابک هزار اسف لرستان در ۷۳۰ق/۱۳۳۰م ضمن بر شمردن نام طایفه‌هایی، از جمله بختیاری، ممسنی و لا راوی (ظاهراً همان لیراوی است)، به طایفهٔ جاکی (یکی از ۳ گروه قومی - ایلی بزرگ و قدیم کهگیلویه) نیز اشاره می‌کند. جاکی و دو گروه قومی آغاجری (هم) و باوی از دیرباز در سرزمین کهگیلویه شناخته شده بودند و از آنها در متون جغرافیایی و تاریخی نیز یاد شده است. جاکیها از مهاجران لُر بودند که به دو شاخهٔ عمدهٔ چارُبنیچه و لیراوی تقسیم می‌شدند (EI[2], V/822). بویراحمد مهم‌ترین گروه ایلی از شاخهٔ چاربنیچه به شمار می‌آمدند که در بخش پشت «کوه گیلو» (کهگیلویه) می‌زیستند و قرارگاههایی نیز در نواحی نزدیک بهبهان داشتند (فسایی، ۱۴۷۹/۲؛ فیلد، 223).



یک لر بومی کهگیلویه، عکس از مؤلف

برخی ریشهٔ بویراحمدیها را به بومیان سرزمین فارس کهن، حتیٰ به عناصر پیش آریایی آنجا می‌رسانند که بعدها با ایرانیان ساکن فارس آمیختند و در آنها تحلیل رفتند (*ایرانیکا*، IV/321). مینورسکی نیز براساس داده‌های زبان‌شناختی ارتباط لرهای این منطقه را با مردم

فارس محتمل می‌داند (نک: EI[1], V/41).

ایل بویراحمد امروزی از اتحاد چند تیره و طایفه از خاستگاههای قومی متفاوت شکل گرفته است؛ چنان‌که آنها را می‌توان مرکب از گروههای قومی شبانکارهٔ فارس، شول لرستان و شولستان فارس، آغاجری، آمیزه‌ای از عناصر ترک ولر، باوی، بختیاری و عشایری که شاه عباس صفوی از آذربایجان به این منطقه کوچاند، به شمار آورد (*ایرانیکا*، IV/321-322).

بنابر روایات شفاهی، تا حدود ۳۰۰ سال پیش ایلی به نام بویراحمد در شهرستان کنونی بویراحمد وجود نداشت. در آن زمان ۳ گروه «سادات»، «تیرتاجی» و «کی گیوی» ــ که هر یک خاستگاه و نیای حقیقی یا آرمانی جدا از هم داشتند ــ زندگی می‌کردند. بعدها مَلِک نامی از بختیاریها با متحد کردن این گروهها سرکردهٔ آنان شد و شالودهٔ ایل بویراحمد را ریخت. نیز گفته شده است که تیر تاجیها از محل تیر تاج بختیاری به این سرزمین آمده بودند و کی‌گیویها و سادات از بومیان همین سرزمین بودند (غفاری، هیبت‌الله، ۴۱-۴۳).

تقسیمات جغرافیایی ـ سیاسی: محمد طاهرخان («مَطارخان» به گویش محلی، نک: امان‌اللّهی، ۲۰۴)، پسر هادی‌خان که در ۱۲۱۷ق کلانتری ایل بویراحمدی را برعهده داشت و به دست صادق‌خان قاجار، حاکم وقت کهگیلویه کورشد، قلمرو خود را میان پسرانش تقسیم کرد: بخشی را که شامل مناطقی از بلاد شاپور می‌شد، به‌پسر بزرگش، علی محمدخان و دو فرزند دیگرش، و برخی از نواحی تل خسرو و ناحیهٔ رِوِن را به پسران کوچک‌تر خود، عبدالله‌خان و خدا کرم‌خان سپرد (باور، ۸۷؛ نیز نک: تقوی مقدم، ۱۱۶-۱۱۹). به‌این ترتیب، در اوایل سدهٔ ۱۳ق واحد جغرافیایی ـ سیاسی ایل به دو بخش بویراحمد گرمسیری به سرپرستی علی محمدخان، و بویراحمد سرحدی یا سردسیری به سرپرستی عبدالله‌خان و خدا کرم‌خان تقسیم شد. دومورینی که در ۱۳۲۹ق/۱۹۱۱م برای فراهم کردن نقشهٔ جغرافیایی به کهگیلویه رفته بود، قلمرو این دو بخش، و نام روستاها و مرکز هر یک را در گزارش خود آورده است (نک: ص ۴۳).

فسایی انگیزهٔ محمدطاهرخان را از تقسیم قلمرو جغرافیایی ایل به دو بخش سیاسی ـ اداری مجزا، پیش‌گیری از جنگ و ستیز محتمل میان پسران خود و از هم پاشیدگی احتمالی قدرت سیاسی ایل دانسته است (۱۴۸۲/۲؛ نیز نک: باور، همانجا). انگیزهٔ این تقسیم هرچه بود، نتیجهٔ آن به تباهی قدرت اقتصادی هر دو واحد جدید بویراحمد، به رهبری برادران رقیب، و شکل‌گیری دشمنیهای دیرینه و بروز آن به صورت جنگ، تاخت و تاز، تجاوز و قتل و غارت انجامید (فاضل، «پایه‌ها...[1]»، 44).

بویراحمد سردسیر به مراتب بزرگ‌تر از بویراحمد گرمسیر و آشکارا مسلط بر منطقه بود. در واقع بویراحمد سردسیر از نیرومندترین واحدهای سیاسی عشیره‌ای بود که در برابر حکومت ایالتی و امنیت ایلها و طایفه‌های همسایه و کاروانهایی که از حوالی آن منطقه می‌گذشتند، تهدید دائم به شمار می‌رفت (لفلر، «نظم...[2]»، 147).

تا دههٔ سوم سدهٔ ۱۴ق جنگ و خون‌ریزی میان گروههای رقیب، در بویراحمد سردسیر ادامه داشت. سرانجام نصیرخان بختیاری، معروف به سردار جنگ در ۱۳۲۵/۱۹۰۷م با همراهی شماری از خانها و بزرگان بویراحمدی و بختیاری پادرمیانی کرد و با تقسیم قلمرو جغرافیایی بویراحمد سردسیر میان دو دستهٔ متخاصم، به درگیریها پایان داد. پس از آن قلمرو دو گروه به دو بخش علیا و سفلا تقسیم، و مرزی میان دو بخش، معروف به مرز «بَهرسردار جنگی» تعیین شد. بخش بالای مرز، یعنی بویراحمد علیا به فرزندان کریم‌خان، و بخش پایین مرز، بویراحمد سفلا به شکرالله خان، فرزند هادی‌خان سپرده شد (باور، ۹۸؛ قس: لفلر، همان، 164؛ امان‌اللّهی، همانجا؛ تقوی مقدم، ۲۷۰).

برخی تاریخ تقسیم بخش بویراحمد سرحدی را پس از ورود قوای متفقین به ایران در جنگ جهانی دوم، در ۱۳۲۰ش، و به سبب جیره‌بندی قند و شکر میان عشایر بویراحمد و دریافت سهمیه از دو شهرستان کازرون از توابع فارس، و بهبهان از توابع خوزستان دانسته‌اند (صفی‌نژاد، *اطلس*، ۲۱-۲۲). اما این روایت نمی‌تواند درست باشد، زیرا هیچ یک از منابع تاریخی کتبی و شفاهی و گزارشهای پژوهشی میدانی، از جمله پژوهشهای مؤلف آن را تأیید نمی‌کنند (نک: باور، لفلر، امان‌اللّهی، همانجاها). صفی‌نژاد تاریخ این تقسیم‌بندی را در کتاب *عشایر مرکزی ایران* (ص ۲۳۸) اصلاح کرده، لیکن به اشتباه سال ۱۳۳۲ق نوشته است. در نتیجهٔ این تقسیم‌بندی، ۳ واحد سیاسی ـ اداری در درون ایل بویراحمد پدید آمد که در هر کدام یک‌خان بر تیره‌ها و طایفه‌های قلمرو خود فرمان می‌راند. خانها نیز با یکدیگر رقابت و درگیری داشتند (فاضل، همانجا).

بخش بویراحمد سفلا دارای ۱۵ واحد جغرافیایی مستقل در دو منطقهٔ سردسیر و گرمسیر است. منطقهٔ سردسیری با ۹ واحد در مشرق، شمال و مرکز، و منطقهٔ گرمسیری با ۶ واحد در جنوب غربی بخش قرار دارند. منطقهٔ سردسیری سراسر کوهستانی است و جنگل و آب فراوان دارد. از آبادیهای معروف و مهم آن سی سخت، جوکار و مارگون را می‌توان نام برد. سرفاریاب و لوداب دو واحد جغرافیایی پر آب منطقهٔ گرمسیری، و دهدشت مشهورترین واحد تاریخی و گرم‌ترین نقاط آن است (صفی‌نژاد، *اطلس*، ۲۴-۲۸).

بخش بویراحمد علیا در مشرق کهگیلویه واقع شده، و سراسر آن منطقهٔ سردسیری است. این بخش دارای ۴ واحد سر رود، دشت روم، سفیدار، جلیل و بابکان است که با دیواره‌های کوهستانی از یکدیگر جدا می‌شوند (همان، ۲۹-۳۱). مرکز بویراحمد علیا تا ۱۳۱۱ش قلعهٔ تل‌خسرو، و از آن تاریخ تا ۱۳۲۳ش شهر نوساز تل خسرو بود. در این سال شهر تل خسرو متروک و تخریب گردید. از ۱۳۴۴ش شهر نوساز یاسوج مرکز بویراحمد علیا شد (قدیمی، ۴۱-۴۲؛ *گزارش...*، ۱۱).

1. «Economic...» 2. «Tribal...»

بویراحمد گرمسیر در جنوب منطقهٔ گرمسیری ایل چرام و ناحیهٔ دهدشت بویراحمد سفلا و در مغرب و شمال سراسر منطقهٔ بابویی و مشرق حومهٔ بهبهان گسترده شده است. رشته کوه دیل این منطقه را به دو بخش پشت دوک، دارای ۳ واحد جغرافیایی، و زیر دوک، دارای ۴ واحد جغرافیایی تقسیم می‌کند. آرو، زیستگاه طایفه‌های قدیمی منطقه در پشت دوک، و دشت مور، منطقهٔ اصلی گرمسیری اجداد بویراحمدیها در زیر دوک قرار دارد (صفی‌نژاد، همان، ۳۳-۳۴).

پراکندگی تیره‌ها و طایفه‌ها: ایل بزرگ بویراحمد از شمار بسیاری تیره، طایفه و اولاد تشکیل شده است که در گسترهٔ جغرافیایی - سیاسی بویراحمد سردسیر (سفلا و علیا) و بویراحمد گرمسیر پراکنده بودند. در بویراحمد سردسیر سفلا ۵ تیرهٔ سادات، کی‌گیوی یا قایدگیوی، آغه‌ای (آقایی)، تامرادی و دشت موری، نیز چند طایفهٔ وابستهٔ دیگر، از جمله طایفهٔ بزرگ سی‌سختی زندگی می‌کردند. تیرهٔ تامرادی بزرگ‌ترین تیره‌ها، و بخش بزرگی از منطقه در قلمرو این تیره بود. پس از آن، تیرهٔ دشت موری منتسب به ناحیهٔ دشت مور، واقع در زیردوک بویراحمد گرمسیر، بزرگ‌ترین آنها به شمار می‌رفت (جمعیت...، ۵۸؛ نیز نک: صفی‌نژاد، *اطلس*، ۲۳؛ دربارهٔ مشخصات طایفه‌ها، اولادها، جمعیت و زیستگاههای گرمسیری و سردسیری خاص هر یک از این تیره‌ها و طایفه‌های مستقل، نک: جمعیت، ۶۰-۱۵۰؛ امان‌اللهی، ۲۰۷-۲۰۹).

در منطقهٔ بویراحمد سردسیر علیا تیره‌های تیر تاجی یا نگین تاجی، سادات، کی‌گیوی، آقایی و چند طایفهٔ وابستهٔ دیگر زندگی می‌کردند (جمعیت، ۱۵۴، نیز دربارهٔ مشخصات کامل هر یک، نک: ۱۵۶-۱۹۶؛ امان‌اللهی، ۲۰۶).

در منطقهٔ بویراحمد گرمسیر تیره‌ها و طایفه‌های آرویی، گشتاسب یا گشتاسی، تاس یا طاس احمدی، جلیل، تالیشهی یا طالیشاهی، اولاد میرزایی، برافتاوی یا برآفتابی، باتولی، آسپری، مارینی یا مالینی، دیلی، سادات و عربها می‌زیستند (جمعیت، ۱۹۹، نیز دربارهٔ مشخصات کامل هر یک، نک: ۲۰۰-۲۱۲؛ امان‌اللهی، ۲۰۹).

بویراحمدیها بجز مناطق سه‌گانهٔ یاد شده به بخشهایی از منطقهٔ گرمسیر ایل بابویی و سردسیر و گرمسیر ایل چرام، و منطقهٔ رستم ممسنی نیز رفته بودند و در آنجاها می‌زیستند.

ساختار اجتماعی:

۱. رده‌بندی: ساختار ایل بویراحمد مانند بیشتر ایلات ایران بر یک نظام سنتی رده‌بندی یا شاخه‌بندی نهاده شده بود. در میان اعضای هر رده یک نوع رابطهٔ ساختی و کارکردی براساس پیوندهای خویشاوندی، اقتصادی و ویژگیهای بوم زیستی برقرار بود (بلوکباشی، *جامعه*...، ۷۳). این نوع تقسیم‌بندی را فردریک بارث برآیند خصیصهٔ نظام خویشاوندی تک خطی مبتنی بر خط پدر تباری یا صُلبی می‌داند (ص 3)؛ به این معنا که یک گروه نسبی با نیای پدری مشترک به رده‌هایی تقسیم می‌شوند که اعضای هر رده نسب از یکی از پسران نیای مشترک خود دارند (نیز نک: بلوکباشی، همانجا).

در رده‌بندی ایل بویراحمد، از بزرگ‌ترین تا کوچک‌ترین رده، ۵ ردهٔ ایل، تیره، طایفه، اولاد یا تش و حونه (خانه: خانوادهٔ گسترده) شناخته شده بود. خود بویراحمدیها اصطلاح تیره را اصلاً به کار نمی‌بردند و اصطلاحهای ایل و طایفه را نیز کمتر به کار می‌بردند. آنها معمولاً اولاد یا تش را به جای تیره و طایفه به کار می‌بردند (غفاری، هیبت‌الله، ۴۸، حاشیهٔ ۱).

اعضای هر یک از رده‌های پایین ایل مانند اولاد یا تش و حونه با یکدیگر قرابت نسبی حقیقی دارند و خط تباری آنها از سوی پدر به یک نیای مشترکِ مشخص می‌رسد؛ درصورتی که اعضای تیره و طایفه، معمولاً با یکدیگر قرابت آرمانی دارند و خط تباری آنها به یک نیای افسانه‌ای یا تصوری می‌رسد (همو، ۴۹، ۶۵، ۶۹، ۷۱؛ برای ترازه‌های رده‌بندی سازمانی ایل بویراحمد، نک: فاضل، «پایه‌ها»، 36-35). هر یک از اولادها و حونه‌ها به نام بنیان‌گذار آن نامیده می‌شوند و اعضای هر کدام، برادرها و عموزادگان یکدیگر به شمار می‌روند و همدیگر را «کَکا» (=کاکا: برادر) و «دَیه» (=دایه: خواهر) می‌نامند. حونه در سازمان ایل بویراحمد کوچک‌ترین واحد متشکل از یک خانوادهٔ گسترده است که معمولاً چند خانوار را در برمی‌گیرد (غفاری، هیبت‌الله، ۶۵، ۶۸-۶۹، ۷۱؛ برای نمونهٔ رده‌بندی در تیرهٔ «نگین تاجی» از ایل بویراحمد، نک: صفی‌نژاد، *عشایر مرکزی*، ۴۸۳-۴۹۰).

در ساختار رده‌بندی ایل رده‌ای دیگر به نام «آوادی» (آبادی) یا مال وجود دارد که تنها ردهٔ اجتماعی - اقتصادی عینی و ملموس در ایل به شمار می‌رود. هر آبادی یا مال از چند تا چندین بُهون (چادر) یا خانوار گله‌دار برآمده از یک گروه نسبی و سببی (اولاد) به هنگام کوچهای فصلی تشکیل می‌شود و هر سال شمار چادرها و اعضای آن ممکن است تغییر کند. هر مال برای چرای گلهٔ مشترک خود در منزلگاههای معینی در مسیر کوچ اردو می‌زند (نک: هد، ۶۷۹/۱۰-۶۸۰، ۶۸۲؛ نیز نک: بلوکباشی، همان، ۷۳-۷۴؛ قس: *گزارش*، ۲۹-۳۱).

در گذشته دو نوع مال، یکی «مال خان» و دیگر «مال ایلیاتی» در جامعهٔ بویراحمد وجود داشت. مال خان واحدی بزرگ و در برگیرندهٔ خانوارخان و بستگان نسبی و سببی و برخی از ریش سفیدان، میرزاها، تفنگچیان و خدمهٔ او بود. این مال نقش ستاد سیاسی - اداری عشایر کوچنده و یکجانشین و مسئولیت توزیع و واگذاری مراتع به مالهای ایلیاتی را داشت. مال ایلیاتی به مالهای عشایر کوچنده اطلاق می‌شد و هر یک ۴ تا ۱۵ سیاه چادر را در برمی‌گرفت. در رأس مال‌خان، خان، و در رأس هر مال ایلیاتی، یک ریش سفید از برگزیدگان خانواده‌های مال قرار داشت (غفاری، هیبت‌الله، ۱۲۰-۱۲۲؛ برای اطلاع بیشتر دربارهٔ ساختار مال و نحوهٔ کوچ و مقررات مربوط به اردو زدن و چرای دام، نک: حسینی کازرونی، ۶۳-۱۰۱).

۲. قشربندی: درگذشته در جامعه‌های ایلی ایران قشرهایی وجود داشت که در وضع اجتماعی متفاوت با یکدیگر، و در سلسله مراتب ایلی

برابر با هم یا فراتر و فروتر از هم قرار می‌گرفتند. میزان سهم‌بری از منابع طبیعی، چگونگی مالکیت بر زمین، آب و مرتع، وضع فعالیت در تولید و عرضهٔ خدمات، مالکیت برشمار بیش و کم گله و دام، میزان و نوع درآمدها و عضویت در دودمانها، در جداسازی قشرهای اجتماعی از یکدیگر نقش و اهمیت اساسی داشتند و تعیین کنندهٔ پایگاه و منزلت اجتماعی افراد در جامعه‌های ایلی بودند (بلوکباشی، همان، ۷۷).

تا ۱۳۴۵ش، ۳ قشر مهم از قشرهای جامعهٔ بویر احمد، خانها، کیها (یا کلانتران) و رعایا بودند (نک: *گزارش*، ۲۹-۳۰). لفلر نیز از ۳ قشر یا لایهٔ کلی ایلیاتی در سطح پایین، سران تیره‌ها و طایفه‌ها در میانه، و رئیس بزرگ یا خان در رأس ایل در ترکیب جامعهٔ بویراحمد یاد می‌کند («نظم»، 147-146). در این ۳ لایه تمایزات قومی مرسوم در بسیاری از نظامهای متمرکز وجود نداشت و اعضای همهٔ تیره‌ها و طایفه‌ها با داشتن خاستگاههای قومی متفاوت، خود را لُر به شمار می‌آوردند. سران تیره‌ها و طایفه‌ها نیز که به رسوم موروثی از خاندانهای ویژه برآمده بودند، از لحاظ نسبی خود را با افراد تیره و طایفه‌شان مربوط می‌دانستند و خان نیز، با اینکه تبار از دودمانی خاص داشت، خود را جدا از بویراحمد نمی‌شمرد.

هیبت‌الله غفاری (ص ۱۴۶-۱۷۴) به طور کلی ۷ قشر خرد و کلان در جامعهٔ ایلی بویراحمد تشخیص داده است: ۱. خانها: از تیرهٔ اردشیری و قشر بالای جامعه. ۲. ریش سفیدان (اعم از کدخدا و ریش سفید): سرپرست تیره‌ها، طایفه‌ها و اولادها. سرپرستان تیرهٔ سادات با عنوان «میر» و سرپرستان تیرهٔ کی‌گیوی با عنوان «کی» از یکدیگر متمایز می‌شدند. ۳. میرزاها: مشاوران و مباشران و مأموران اجرایی خانها. میرزاها از تیرهٔ سادات امامزاده علی بودند و آنها را «باو» (بابا) و «پیرالی» (پیرعلی) خطاب می‌کردند. ۴. عالمها: از گروه آگاهان به احکام دینی و مسائل فقهی و معلمان برآمده از طایفهٔ سادات شاه‌قاسمی. عالمها بجز داوری در امور قضایی، اجرای امور عقد نکاح و مسائل دیگر دینی، در برخی امور سیاسی و اقتصادی نیز مشیر و مشار خانها بودند. اینان در خطاب، با افزودن «آ» (مخفف آقا) بر سر نامشان، از افراد دیگر تیره و طایفه‌ها تمایز می‌یافتند. ۵. نوکرها: خدمتکاران و مأموران اجرایی خانها. محصلان بهرهٔ مالکانه و رسومات، کشیکچیان، سواران محافظ خان، تفنگچیان و... از این قشر بودند. ۶. رعیت - دامدارها: مولّدان واقعی جامعه که شاخه‌های خویشاوندی را در ایل تشکیل می‌دادند. در میان آنها ۳ گروه متمایز بودند: الف- دامدار - رعیتهای معدودی از جمله ریش‌سفیدان برخی تشها که افزون بر کار خانوارهای خود به کار دیگران نیز متکی بودند؛ ب- خانوارهایی که تنها خود به کارهای تولیدی می‌پرداختند؛ ج- خانوارهای دامدار تهی‌دستی که گروه «بازیاران» (داس‌زنان) و برزگران را تشکیل می‌دادند و برای گذران زندگی روزانه ناگزیر از کار کردن برای دیگران بودند. ۷. قشر جنبی: شامل گروه خطیران (سلمانیها)، مهتران (نوازندگان)، آهنگران و پیله‌وران (نک: دنبالهٔ مقاله) غیربومی (نیز نک: بلوکباشی، *جامعه*، ۸۰-۸۱). قشرهای خان و کی و کا و نوکر و میرزا از قشرهای سلطه‌گر در جامعهٔ بویراحمدی بودند (طاهری، *عشایر...*، ۱۰؛ برای شرح تفصیلی خادمان و نوکران خان، نک: صفی‌نژاد، *عشایر مرکزی*، ۵۲۵-۵۴۸؛ برای ملازمان شخصی خان، نک: فاضل، «پایه‌ها»، 39-38).

ساختار اقتصادی:

۱. جمعیت: شمار بویراحمدیها را در نیمهٔ سدهٔ ۱۳ق، ۳ هزار خانوار (دوبد، ۱۷۷) و در دههٔ آغازین سدهٔ ۱۴ق، دو هزار خانوار (فسایی، ۱۴۸۲/۲) تخمین زده بودند. دومورینی در ۱۳۲۹ق/۱۹۱۱م شمار آنها را بیش از ۵ هزار خانوار مسلح و جنگجو (ص ۴۴)، و هنری‌فیلد در آماری (۱۹۱۷م)، جمعیت ایل را ۶٬۱۰۰ خانوار داده است (ص 223).

بنابر سرشماری ۱۳۴۶ش، جمعیت کل بویراحمد ساکن در ۳ منطقهٔ بویراحمد علیا، بویراحمد سفلا و بویراحمد گرمسیر ۲۰٬۱۱۰ خانوار (*جمعیت*، ۵)، شامل ۱۱۸٬۵۰۰ تن (صفی‌نژاد، *اطلس*، ۲۰) بوده است. برطبق گزارش مرکز آمار ایران این جمعیت در ۱۳۵۹ش/۱۹۸۰م به ۲۳٬۵۰۳ خانوار و ۱۲۷٬۰۹۷ تن رسیده بوده است (نک: *ایرانیکا*، IV/321).

بنابر سرشماری ۱۳۷۵ش، از ۵۴۴٬۳۵۶ تن جمعیت کل استان، ۲۱۲٬۲۶۳ تن (۷۵٬۴۸۹ تن شهری و ۱۳۶٬۷۷۴ تن روستایی) در شهرستان بویراحمد، زندگی می‌کردند (*آمارنامه...*، ۲۱).

۲. کوچ: بویراحمدیها همچون دیگر ایلات دو بار در سال کوچ می‌کردند: یکی کوچ بهاره که از دههٔ نخست اردیبهشت‌ماه آغاز می‌شد و مالهای هر تش و اولاد حرکت می‌کردند و از گرمسیر به ارتفاعات یا سردسیر (مالُ بالا) می‌رفتند؛ دیگری کوچ پاییزه که از دههٔ آخر شهریور شروع می‌شد و مالها یکی پس از دیگری از سردسیر به دشتها یا گرمسیر (مالُ زیر) بازمی‌گشتند. مالها در راههای رفت و برگشت در «وَرْد» یا «وار» (اردوگاه، منزل)هایی در «روال» (ایل راه) بار می‌افکندند و چند ساعت، یا یکی دو روز برای چرای دامها در مراتع ورد می‌ماندند (طاهری، «نیم قرن...»، ۲۸۸، ۳۰۰؛ بلوکباشی، همان، ۳۴). مدت زمان کوچ از گرمسیر به سردسیر و برعکس به واسطهٔ کوتاه بودن فاصله‌ها چندان طولانی نبود. این مدت تا پیش از اجرای اصلاحات ارضی (۱۳۴۲ش) از ۳ تا ۱۵ روز، و پس از آن از یک تا ۶ روز طول می‌کشید (غفاری، هیبت‌الله، ۱۹۵، حاشیهٔ ۱). مدت زمان کوچ در رفت و برگشت، هر کدام را میان ۱۵ تا ۳۰ روز هم نوشته‌اند (صفی‌نژاد، «عشایر و کوچ»، ۳۶).

۳. اسکان: ایل بویراحمد از چند دهه پیش به تدریج از اقتصاد شبانی به اقتصاد روستایی و شهری روی آورده، و بیشترین آنها ده‌نشین و شهرنشین شده‌اند. حرکت از کوچندگی به یکجانشینی ایل بویراحمد، مانند ایلات دیگر، از اوایل سدهٔ ۱۴ش آغاز شد و به جز زمانی کوتاه در دورهٔ حکومت پهلوی که اسکان عشایر جنبهٔ اجباری و کم و بیش شکل

سیاسی یافته بود، در دوره‌های پس از آن برآمده از نیازهای اقتصادی و اجتماعی جامعهٔ ایلی و حالتی خودخواسته و طبیعی و منطبق با مقتضیات زمان داشته است (بلوکباشی، همان، ۳۵ـ۳۶).

سالهای میان ۱۳۰۹ تا ۱۳۲۰ش دورهٔ اسکان اجباری عشایر بویراحمد بود. در ۱۳۰۹ش قوای نظامی حکومت مرکزی برای امنیت بخشیدن به منطقهٔ عشایرنشین به قوهٔ قهریه توسل جست و با خلع سلاح عشایر و ایجاد ستادهای اجرایی- اداری در منطقهٔ کهگیلویه و بویراحمد، به تغییر شیوهٔ معیشت ایل و اسکان دادن آنان در روستا و شهر پرداخت و آنها را به کشاورزی و باغداری و درختکاری واداشت. از جمله فعالیتهای عمرانی نظامیان ساختن شهر تل خسرو در منطقهٔ سررود بویراحمد، در ۵ کیلومتری شهر کنونی یاسوج در ۱۳۱۱ش با بهره‌گیری از نیروی کار عشایر منطقه بود.

این دوره با اعمال زور دولت در جامعهٔ ایلی بویراحمد، دستگیری و تبعید خانها و اعدام چند تن از آنان، و سعی در تغییر روش زندگی عشایر از دامداری به کشاورزی همراه بود. کوششهای حکومت در دگرگونی بنیادی ساختار معیشتی جامعهٔ عشایری به سبب ناآگاهی عشایر به کار کشاورزی و باغداری، اتکابه مناسبات سنتی در بهره‌وری از زمین و نبود ابزار کار مناسب برای تولید ناکام ماند. پس از شهریور ۱۳۲۰ و بروز آشوب و ناامنی در کشور و در پی آن، بازگشت خانهای تبعیدی بویراحمد به سرزمین ایلی، کوچندگان اسکان یافته دوباره زندگی به شیوهٔ سنتی را از سرگرفتند و خانوارهای مستقر در تل خسرو نیز خانه‌های خود را در شهر خالی، و ساختمانها را ویران کردند و به چادرنشینی روی آوردند.

در ۱۳۲۷ش با فعال شدن دوبارهٔ «ادارهٔ اسکان ایلات» در سرزمینهای عشایرنشین، باز مسئلهٔ یکجانشینی عشایر مطرح شد و اسکان دادن آنها با شتابی کند و با کمک خانها و کدخدایان و زیرنظر افسری با عنوان «مسئول نظامی ایل» تا آستانهٔ اصلاحات ارضی در ۱۳۴۱ش پیش رفت. در این دوره دولت همراه حذف حقوق و امتیازات سنتی خانها و متعاقب آن لغو عنوان و منصب خانی، در سیاست اسکان دادن عشایر نیز نرم‌خویی نشان می‌داد. پس از اجرای اصلاحات ارضی و تغییرات در ساختار اقتصادی، اجتماعی و سیاسی جامعهٔ سنتی بویراحمد که با دگرگونی نسبی در ابزار و وسایل تولید، ملی شدن مراتع، توسعهٔ برنامه‌های عمرانی و ایجاد بازار کار در منطقه و بیرون از منطقه همراه بود، آهنگ اسکان میان بویراحمدیها بدون مداخلهٔ دولت و نیروی نظامی شتاب گرفت. بنابر آمار به دست آمده در ۱۳۴۶ش، از ۱۱٬۶۲۳ خانوار بویراحمد سفلا ۲۶٪ و از ۷٬۰۶۹ خانوار بویراحمد علیا ۶۰٪ اسکان یافته بودند و تمام جمعیت ۱٬۴۱۸ خانواری بویراحمد گرمسیری یکجانشین بودند (غفاری، هیبت‌الله، ۲۲۳ـ۲۳۰، ۲۳۶ـ۲۳۷؛ نیز نک: فاضل، «پایه‌ها»، 46، «پایگاهها...[1]»، 86؛ قدیمی، ۳۹ـ۴۱؛ برای آمار اسکان یافتگان بویر احمد سفلا و علیا و گرمسیر، نک: جمعیت، جدول ص ۷، برای آمار به تفکیک تیره‌ها، نک: جدولهای ص ۵۸، ۱۵۲، ۱۵۴).

۴. وضع اقتصادی: ایل بویراحمد از آغاز سدهٔ ۱۳ش تا نیمهٔ نخست سدهٔ ۱۴ش اقتصادی دو پایه، یا ترکیبی از اقتصاد شبانی گسترده و اقتصاد زراعی محدود داشت. این انگاره‌های گوناگون با بسیاری از ویژگیهای بوم شناختی سرزمین کوهستانی بویراحمدیها تطبیق می‌کرد. برخی از طایفه‌های بویراحمد (طایفه‌های مناطق مرکزی سرزمین بویراحمد) سراسر سال را در سیاه چادر می‌زیستند و با گله‌هایشان میان چراگاههای تابستانی و زمستانی در رفت و آمد بودند. طایفه‌های دیگر بویراحمد (به ویژه طایفه‌های مناطق شمال غربی سرزمین بویراحمد) بخشی از سال را در دهکده‌ها به سر می‌بردند و فقط در بهار و تابستان همراه گله‌هایشان به چراگاههای واقع در ارتفاعات می‌رفتند (فریدل، «ترانه‌ها...[2]»، 47؛ *ایرانیکا*، IV/323).

در اقتصاد ایل کمبود امکانات زیستی و رفاهی به خوبی به چشم می‌خورد و درآمد حاصل از اقتصاد شبانی و زراعت سنتی در زمینهای محدود نمی‌توانست به معاش مردم سر و صورتی بدهد. گردآوری میوه‌های جنگلی مانند بلوط برای پختن نان از آرد آن، دانه‌های وحشی، انواع تمشک و توت، ریشه‌های گیاهی و انواع سبزیها مکمل سفرهٔ غذایی آنها بود. لفلر سبب این اقتصاد ابتدایی و ناتوان را نه در جهل و سستی مردم بویراحمد و نه در فقر محیط زیست آنها، بلکه در شکل ساختار سیاسی ایل می‌انگارد و می‌افزاید نبود کامل امنیت در منطقه و بهره‌کشی تند روانهٔ خانها که با تحمیل مالکیت خود بر زمین، سهم فزاینده‌ای از محصولات دامی و زراعی را برای خود می‌طلبیدند، زندگی ایلیاتی را در پایین‌ترین سطح نگه داشته بود و از هر کوششی برای بالا بردن آن پیش‌گیری می‌کرد (نک: *ایرانیکا*، IV/323-324).

خانها و کدخدایان بویراحمد بجز گرفتن «مَنال» (بهرهٔ مالکانه) از زمینهای مزروعی که خود را مالک آنها می‌دانستند، از راههای «گله‌بگیری» یا «شاخ شماری» و یا «سرچَر»، «شادباش»، «دیدنی» (عیدی)، «پیشکشی عروسی و ختنه‌سوران»، «روغن»، «بیگاری»، «جَنیبه» (جریمه) و «غارت» نیز درآمدهایی از عامهٔ مردم ایلیاتی به دست می‌آوردند (برای آگاهی دربارهٔ هر یک از درآمدهای خانها و کدخدایان و چگونگی اخذ و مقدار آنها، نک: صفی‌نژاد، «خان‌نامه»، ۱۸۲ـ۲۰۴؛ فاضل، «پایه‌ها»، 39-44؛ نیز نک: احمدی، ۱۹۶ـ۱۹۹).

فاضل حفظ مقام و اقتدار سیاسی رؤسای ایل بویراحمد را منوط به کسب این درآمدها می‌داند و می‌افزاید ثروتی که خان هر ساله از این منابع گسترده در ایل به دست می‌آورد، نمی‌بایستی به مصرف شخصی و تجملی خود و خانواده‌اش برسد و یا به دارایی شخصی تبدیل شود، بلکه باید این درآمدها را در گردش توزیع مجدد به ایل بازگرداند (همان، 43؛ قس: احمدی، ۱۹۲). لفلر معتقد است که درآمدهایی که خان و کدخدایان از طریق بهرهٔ مالکانه، مالیاتها و باجهای دیگر به دست می‌آوردند، عمدتاً در گرداندن یک خانوادهٔ بزرگ سفره گستردهٔ پذیرای

1. «Social...»   2. «Folksongs...»

مهمان، و زندگی پرطمطراق به تقلید از زندگی نمونهٔ طبقهٔ بالای شهری، حمایت و نگهداری از نوکران، صنعتگران، ملازمان و تفنگچیان هزینه می‌شد. در این جریان بخشی از محصول جمع‌آوری شده به مصرف شخصی، و بخشی دیگر در مبادلهٔ کالاهای بازاری و تهیهٔ سلاح و مهمات به مصرف می‌رسید («نظم»، 154).

بویراحمدیها با عرضهٔ محصولات و نیروی کار خود به بازار و در برابر وابستگی به بازارهای شهری برای خرید کالاها و مواد مصرفی مانند پوشاک، چای، قند و اسباب‌خانه، با جامعه و مردم سرزمین ایران پیوند می‌یافتند. نتیجهٔ این پیوند اقتصادی جابه‌جایی وسایل و ظروف چوبی، چرمی یا پشمی ساخت ایلی با اسباب پلاستیکی بازار شهر بود. این فرایند که با فروپاشی اقتصاد خودکفای ایلی پدید آمده بود، برای اقتصاد ملی و نیز اقتصاد محلی عشیره‌ای مطلوب و سودمند نمی‌نمود (همو، «وحدت...[1]»، 132).



بیشتر زنان کهگیلویه در بافتن قالی، سیاه چادر و... مهارت دارند، عکس از مؤلف

جایگاه اقتصادی زنان در حوزهٔ فعالیتهای شبانی بسیار اهمیت داشت. درآمد کار زنان از شیردوشی، عمل آوردن فرآورده‌های شیری و تهیهٔ پشم و بافت قالی، از درآمد کار مردان بیشتر بود. دستاوردهای هنر زنانِ قالی‌باف خانواده‌های بویراحمد را مستقلاً با جهان بیرون پیوند می‌داد. با این همه، زنان بویراحمد در فعالیتهای اقتصادی خود استقلال و اقتدار نداشتند و این مردان بودند که محصولات را توزیع و بر درآمدهای اقتصادی آن کاملاً نظارت می‌کردند؛ در نتیجه، مردان ایل به مفهوم اقتصادی از زنان بهره‌کشی می‌کردند (فریدل، «پویاییها...[2]»، 9). اما فاضل بر آن است که زنان بویراحمد بر پولی که از طریق فروش دست بافتهای خود مانند قالی، جُل، خورجین، طناب، پارچهٔ سیاه چادر و ظروف چرمی به دست می‌آوردند، اختیار و نظارت داشتند و آن را برای خرید نیازمندیهای خانه، مانند قند، چای، پارچه و تنباکو و گاهی هم خرید قطعه‌ای طلا و جواهر برای خود و دخترانشان هزینه می‌کردند («پایگاهها»، 79).



دختری بویراحمدی با پوشش به زیور آراسته، عکس از مؤلف

پس از اجرای اصلاحات ارضی و کوتاه شدن دست خانها از قدرت، تحولی در زندگی اقتصادی و معیشت مردم بویراحمد روی داد. بویراحمدیها چون عشایر دیگر کهگیلویه به یکجانشینی و انتخاب برخی شیوه‌های زندگی روستایی برای به دست آوردن مالکیت زمین ــ که پیش‌تر از آن بی‌بهره بودند ــ روی آوردند (*گزارش*، ۲۱). پس از آن، رفته‌رفته امکان تحصیل نیز برای فرزندان آنها فراهم گردید و بر درآمدشان هم از دست‌مزد عرضهٔ نیروی کار خود در فعالیتهای مختلف،

---

1. «The National...»

2. «The Dynamic...»

افزوده شد.

اجرای تقسیم اراضی در جامعهٔ ایلی بویراحمد به نوشتهٔ یکی از صاحب‌نظران محلی دو نوع اثر مثبت و منفی در دهه‌های ۴۰ و ۵۰ سدهٔ ۱۴ش در زندگی ایل گذاشت: توسعهٔ کمّی آموزش و پرورش و افزایش شمار با سوادان، ساختن راههای اصلی و فرعی در منطقه، ایجاد کارخانهٔ قند و اشتغال گروهی از عشایر به کشت چغندر و کار در کارخانه، جذب شماری از آنان در سازمانها و اداره‌های دولتی، تسهیل رفت و آمد به شهرها و اقامت برخی از آنان در شهرهای استان کهگیلویه و بویراحمد یا استانهای هم‌جوار، به کارگیری وسایل و ابزار نوین کشاورزی، ورود رادیو و تلویزیون در برخی از خانواده‌ها، شرکت مردم در فعالیتهای سیاسی از جمله آثار مثبت؛ و اعتبار بخشیدن به زمین و زمین‌داری بیش از ارزش واقعی اقتصادی آن و در نتیجه جذب عشایر دامدار به زمین و رها کردن دامداری و از میان بردن مراتع و جنگلها و تبدیل آنها به زمینهای زراعتی، سست و ضعیف شدن رشته‌های همکاری و تعاون در میان عشایر در امر دامداری و زراعت بر اثر خالی کردن آبادیهای بزرگ و گرایش به سوی آلونک‌نشینی در کنار مزرعه و نسق، زیان و خسارت بزرگ دامداران در پی برنامه‌های اجرایی غلط دولت، روی آوردن عشایر به زندگی شهری و ورود کالاهای غیرضروری و تجملی به درون خانواده‌ها نیز از آثار منفی اصلاحات ارضی بود (طاهری، *عشایر*، ۱۱، ۱۳-۱۴، جم).

از پدیده‌های زیانبار اقتصادی در زندگی بویراحمدیها، رابطهٔ اقتصادی آنان با پیله‌وران (نک: هـ د، پیله‌وری) شهرهای مجاور بوده است. سوداگران شهری از طریق چوبداران و دلالان با بستن قراردادهای ستمگرانه به صورتهای «نیم سودی»، «پیش خَری»، «تراز»، «شبانی»، «خرید نیروی کار» و جز آن بویراحمدیها را پیوسته بدهکار و نیازمند خود نگه می‌داشتند (طاهری، همان، ۸).

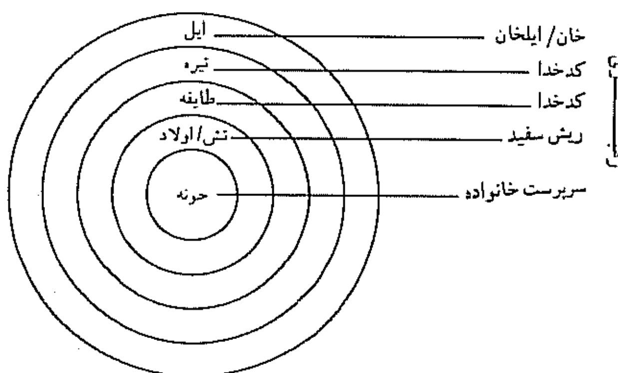
ساختار سیاسی:

۱. رهبری: دو گروه بر جامعهٔ ایلی بویراحمد رهبری داشته، و دستگاه اجرایی- سیاسی ایل را می‌گردانده‌اند: نخست رهبران موروثی، مانند خانها و کدخدایان تیره‌ها که مقام رهبری را در دودمانهای خود توارثی می‌دانستند؛ دوم رهبران غیرموروثی، مانند کدخدایان جزء یا کدخدایان طایفه‌ها و ریش سفیدانی که در اثر برخی ویژگیهای شخصی و ابراز لیاقت، مقبولیت ایلی یافته، و مقام کدخدایی و ریش‌سفیدی به دست آورده بودند.

خانها نسبت خود را به ملک، بنیان‌گذار دودمان یا اولاد ملک می‌رسانند (فاضل، همان، 36؛ غفاری، هیبت‌الله، ۱۲۶، ۱۴۷). اعضای این دودمان یا اولاد به تیرهٔ اردشیری، یکی از تیره‌های بزرگ ایل وابسته بودند و خود را مانند امرای شبانکارهٔ فارس از اعقاب اردشیر بابکان به شمار می‌آوردند (نک: باور، ۶۰-۶۱). کدخدایان موروثی که نایبان خانها بودند، در هر تیره از یک اولاد خاص برخاسته بودند. جانشینی بر مسند کدخدایی مانند جانشینی بر مسند خانی نیز پرتنش و مخاطره‌آمیز بود (فاضل، همان، 37). جدایی اصل و تبار خانها از کدخدایان، انگیزهٔ جنگ و خون‌ریزی میان این دو گروه از سردمداران ایل بر سر به دست آوردن قدرت و رهبری در ایل شده بود (افشار نادری، ۶۲).

کدخدایان غیرموروثی تابع خان بزرگ یا ایلخان بودند و طایفه‌های کوچک مستقلی را که در حوزهٔ حاکمیت خان قرار داشتند، به وکالت از او سرپرستی و اداره می‌کردند. ریش‌سفیدان، سرپرستان اولادها و مالها بودند که حلقهٔ ارتباطی میان اعضای اولادها و مالها و کدخدایان به شمار می‌رفتند. هر اولاد معمولاً چند رئیس یا ریش سفید داشت که یکی از شایسته‌ترین آنها نمایندگی اولاد را برعهده می‌گرفت (فاضل، همانجا؛ دربارهٔ ساختار اجتماعی - سیاسی رهبری ایل، نک: نمودار).

نمودار: ساختار اجتماعی - سیاسی ایل بویراحمد



منشأ اصلی قدرت قهری و اجرایی خان ناشی از تیرهٔ «مال‌خانی» («دربار» در باصری، و «عمله» در قشقایی، نک: هـ د، باصری، نیز قشقایی)، متشکل از طایفه‌هایی از ایل بویراحمد و بیرون از ایل، و قدرت نظامی او ناشی از یک سپاه کوچک تفنگدار دست‌چین شده از مردان رزمندهٔ طایفه‌ها و اولادهای درون تیرهٔ مال‌خانی بود. تیرهٔ مال‌خانی پیوسته در پیرامون اقامتگاههای تابستانی و زمستانی خان و خانوادهٔ او می‌زیستند و حلقه‌ای حفاظتی در دورادور او و خانواده‌اش پدید آورده بودند. نبود پیوند نسبی میان شماری از اعضای این تیره با اعضای تیره‌های دیگر ایل و وابسته نبودن آنها به تقسیمات ایلی به اعتماد خان به افراد این تیره می‌افزود (فاضل، همان، 38).

۲. تاریخچهٔ سیاسی - نظامی: اوضاع تاریخی، اجتماعی و سیاسی جامعه‌های ایلی ساکن کهگیلویه، به ویژه ایل بویراحمد در گذشتهٔ دور چندان روشن نیست. داستان لشکرکشی تیمور گورکانی (۷۳۶-۸۰۷ق) به سرزمین فارس و جنگ او با عشایر «بویر» کهگیلویه، پس از کشته شدن پسرش به دست بویرها و قتل عام آنها در کتاب منظوم *تیمور جهانگشا* (نک: ص ۲۴۹-۲۷۳: شرح تفصیلی لشکرکشی تیمور به سرزمین بویرها و وصف این سرزمین و رفتار و اخلاق و دین عشایر بویر) چندان با واقعیتهای تاریخی تطبیق نمی‌کند (برای روایت مردم بویراحمد دربارهٔ

واقعهٔ کشته شدن فرزند تیمور و جنگ بویرها با سپاه او، نکـ: «سرگذشت...»، ۱۰۴ـ۱۰۶).

در دورهٔ صفوی از ۹۳۰ تا ۱۰۰۵ق/۱۵۲۴ تا ۱۵۹۷م، حاکمیت کهگیلویه در دست سران افشار از ایلهای هفت‌گانهٔ قزلباش بود. پس از آن زمان هم حکام کهگیلویه از سوی پادشاهان صفوی و والی فارس گمارده می‌شدند. از زمان نبردهای لطفعلی‌خان زند با آقامحمدخان در ۱۲۰۴ق/۱۷۹۰م به بعد نام ایل بویراحمد به وضوح در اسناد تاریخی آمده است.

معروف‌ترین شورش عشایر فارس با قیام عشایر بویراحمد و درگیری آنان با قوای نظامی در جنگ «دورگ مدو» یا «دورگ مدین» در ۱۳۰۷ش آغاز شد و با جنگ بزرگ و سنگین «تنگ تامرادی» در ۱۳۰۹ش پایان یافت. این دو جنگ به لحاظ آرایش نظامی و شمار تلفات مهم‌ترین جنگهای بویراحمد با قوای دولتی به شمار می‌رود (بیات، ۹۲،۱۰).

جنگ دورگ‌مدین بر سر مالکیت زمینهای ممسنی میان امامقلی خان‌رستم از ایل ممسنی و معین‌التجار بوشهری‌از مالکان‌بزرگ‌بوشهر درگرفت که پس از کشته شدنِ افراد بسیاری از دو سو، با مصالحه پایان یافت (تقوی مقدم، ۳۴۹ـ۳۵۲). در جنگ «تنگ تامرادی» که میان بویراحمدیها به فرماندهی لهراسب و به حمایت قشقاییها با قوای دولتی در تنگ روی داد، جنگجویان بویراحمدی لطمات فراوانی بر نیروی نظامی و تفنگچیان قشقایی وارد کردند؛ اما سرانجام، آتش‌بس برقرار گردید و با تأمین دادن دولت به سران شورشی و تسلیم آنان به دولت، جنگ پایان یافت (باور، ۷۴ـ ۷۵؛ امیری، ۲۲ـ۲۳؛ بیات، ۹۲ـ۹۹؛ تقوی مقدم، ۳۵۵ـ۳۶۷).

لهراسب که فرماندهی هر دو جنگ را به عهده داشت، در اواخر اسفند ۱۳۰۹ در منطقهٔ پرین در حالی که همراه سرتیپ‌خان آمادهٔ نبرد دیگری با نیروی نظامی بود، با تیر یکی از افراد تیرهٔ قایدگیوی در سنگر خود کشته شد (همو، ۳۶۹ـ۳۷۰). بویراحمدیها به لهراسب ــ که از طایفهٔ باتولی بویراحمد گرمسیر بود ــ پس از مرگ لقب «کی» دادند و او را «کی لهراس» نامیدند. اعطای لقب کی به افراد بیرون از دودمان خانها تا آن زمان رسم نبود (صفی‌نژاد، *عشایر مرکزی*، ۲۳۹؛ تقوی‌مقدم، ۳۴۷؛ دربارهٔ شرح زندگی لهراس و دلاوریهای او، نکـ: غفاری، یعقوب، ۳ـ۹، نیز دربارهٔ اشعار مربوط به جنگ تامرادی، ۱۰ـ۱۳).

چندی پس از جنگ تامرادی و سلطهٔ کامل نیروهای نظامی و دولتی در نواحی بویراحمدنشین، سران ایل همراه خانواده‌هایشان ابتدا به شیراز و بعد به تهران فرستاده شدند. در ۱۳۱۳ش سرتیپ‌خان و شکرالله خان اعدام شدند (باور، همانجا). پس از واقعهٔ شهریور ۱۳۲۰ش عبدالله‌خان ضرغامپور فرزند شکرالله خان، محمدحسین طاهری فرزند سرتیپ‌خان، و محمدعلی خلیلی از ایل بویراحمد همراه رؤسای دیگر ایلات فرار کردند و از تهران به زادگاههای خود بازگشتند.

عبدالله‌خان و محمدحسین‌خان به ترتیب رهبری ایل بویراحمد سفلا و علیای سردسیر را در دست گرفتند (همو، ۷۶؛ تقوی مقدم، ۴۲۴ـ۴۲۶).

عبدالله‌خان یک نیروی چریکی تشکیل داد و با ایلات قشقایی و ممسنی پیمان همبستگی بست که به پیمان «چم اسپید» (چشمهٔ سفید) معروف شد (دربارهٔ متن پیمان، نکـ: باور، ۷۸ـ۷۹). او برای به دست آوردن مقام ایلخانی به نبرد با ایلات و طوایف مخالف خود و نیروهای حکومتی برخاست و جنگ و غارت را آغاز کرد. از مهم‌ترین واقعه‌های دورهٔ حیات عبدالله‌خان، حملهٔ او با همکاری قشقاییها به گروهان ژاندارمری حنا در منطقهٔ بختیاری در ۱۳۲۱ش و خلع سلاح افراد و غارت سلاحهای پادگان؛ حمله به پادگان نظامی سمیرم در جنوب شهر قمشه در ۱۳۲۲ش و خلع سلاح آن پادگان؛ و سرانجام، حمله به بویراحمد علیا به سرپرستی محمدحسین‌خان در ۱۳۲۳ش و شکست او و متحدش از ایل ممسنی و بستن پیمانی به نام «سرگچینه» در محلی به همین نام و خراج‌گذار کردن آنها بود (دربارهٔ حوادث این دوره، نکـ: باور، ۷۷ـ ۸۵؛ صفی‌نژاد، همان، ۲۴۰؛ تقوی مقدم، ۴۲۸ـ۴۳۰، ۴۳۷ـ۴۴۳؛ نیز نکـ: موسایی، شم ۳، ص ۲۸، شم ۴، ص ۳۶ـ۳۷، شم ۵، ص ۱۹ـ۲۴؛ برای تصویر پیمان‌نامهٔ سرگچینه، نکـ: تقوی‌مقدم، بخش اسناد و تصاویر).

سران بویراحمد سفلا و علیا که از ۱۳۲۵ تا ۱۳۳۰ش با حکومت مرکزی کنار آمده بودند، در ۱۳۳۰ـ۱۳۳۱ش هم‌زمان با نهضت ملی شدن نفت و کشمکش میان محمدمصدق و شاه، میان آنان دودستگی پدید آمد. محمدحسین‌خان و ناصرخان، از سران بویراحمدعلیا به هواخواهی دربار، و آقابیژن منصوری از کدخدایان بویراحمد علیا و عبدالله‌خان کلانتر بویراحمد سفلا و برادرش خسروخان به هواخواهی مصدق برخاستند و با یکدیگر درگیر شدند. پس از کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲، عبدالله‌خان و برادرش و کدخدایان دیگر بویراحمد سفلا با تلگرافی از مصدق حمایت کردند و به دولت کودتا تاختند. چندی بعد اینها نیز تغییر جهت دادند و تنها خسروخان در موضع مخالفت با شاه پافشاری می‌کرد. مقامات حکومتی با تطمیع عبدالله‌خان او را به کشتن برادرش واداشتند. پس از آن، همهٔ سران ایل با دربار کنار آمدند و تا زمان اصلاحات ارضی ۱۳۴۱ـ۱۳۴۲ش رابطه‌شان را با دولت حفظ کردند؛ در این زمان، به مخالفت با برنامهٔ اصلاحات ارضی برخاستند و با حکومت در پیاده کردن برنامهٔ اصلاحات همکاری نکردند. از این هنگام، عبدالله‌خان و برادرش ناصرخان مبارزه با حکومت را آغاز کردند و جنگ و گریزهایی پراکنده میان آنها و قوای نظامی روی داد. در ۱۳۴۲ش بزرگ‌ترین جنگ میان آنها در تنگ گُجستان روی داد که در آن عبدالله‌خان و برادرش و یکی از سران بویراحمد علیا به نام کی خورشید عملاً شرکت نکردند. در این تنگ نیروهای عشایری بسیاری از قوای نظامی را کشتند و بر آنها پیروز شدند (برای شرح نبرد گجستان و اقدامات بعدی دولت در سرکوب ایل بویراحمد و اعدام سران، نکـ: همو، ۴۵۵ بب).

ساختار فرهنگی:

۱. زبان: بویراحمدیها به گویش لری از گروه گویشهای لر بزرگ سخن می‌گویند. گویشهای لری به دو گروه گویشهای لر کوچک شامل زبان مردم پیشکوه و پشتکوه لرستان، و گویشهای لر بزرگ شامل زبان مردم بختیاری، ممسنی و ایلات کهگیلویه تقسیم می‌شود. برخی، گویشهای لرها را متعلق به گروه گویشهای ایرانی جنوب غربی مانند فارسی و گویشهای مردم فارس، و جدا از گروه گویشهای شمال غربی مانند کردی و گویشهای مرکزی دانسته‌اند (نک: EI[1], V/43).

درگذشته پژوهشهایی پراکنده دربارهٔ گویش بویراحمد صورت گرفته، اما نخستین پژوهش زبان شناختی میدانی را گ. ل. ویندفور در زمینهٔ گویش بویراحمد انجام داده است. او نتیجهٔ پژوهش خود را اولین‌بار در مقالهٔ «بویراحمدی» (نک: *ایرانیکا*، IV/325-326)، در ۱۳۶۹ش/۱۹۹۰م چاپ و منتشر کرد. بنابر تحقیق او، گویش لری بویراحمدیهای ساکن در بخش شمالی استان کهگیلویه و بویراحمد با گویش عشایر کهگیلویه و ممسنی در بخش جنوبی استان نزدیک و خویشاوند است. این گویش با گویش بختیاری در شمال و گویشهای لری در شمال غربی به گروه گویشهای ایرانی منطقهٔ جنوبی زاگرس متعلق، و در تقابل با گویشهای کردی رایج در شمال زاگرس هستند. او شماری از واژه‌ها، صورتهای ساختی زبان و شکلهای واجی گویش بویراحمد را با کردی و گویشهای همسایگان بویراحمد در آمیخته و مشترک می‌داند.

در سالهای اخیر نیز، افضل مقیمی، یکی از گویشوران بویراحمد پژوهشی میدانی دربارهٔ این گویش کرده، و حاصل پژوهش خود را در ۱۳۷۳ش در کتاب *بررسی گویش بویراحمد و ...* در شیراز منتشر کرده است.

۲. مذهب: بویراحمدیها مسلمان، و پیرو مذهب تشیع هستند. فرهنگ مذهبی در جامعهٔ بویراحمدی مانند جامعه‌های دیگر ایلی ـ عشیره‌ای ایران آمیزه‌ای از آموزه‌های اسلامی برآمده از تعالیم و احکام مذهبی و برخی تفکرات و تلقیهای دیرینهٔ ایرانی و باورهای سنتی است (بلوکباشی، *جامعه*، ۹۳-۹۴). مردم بویراحمد راه آرام زیستن و دور کردن رنج و ستم از خود را در محیط و فضای مذهبی جست و جو می‌کنند. از این‌رو، رعایت آداب و رسوم و مناسک مذهبی را در زندگی نه‌تنها برای سازگاری با این تجربه‌ها می‌انگارند، بلکه از این راه انتظار از میان برداشتن همهٔ مصایب را نیز دارند (لفلر، «اسلام...»، 253).

از رخدادهای مهم در جامعهٔ بویراحمد دعوی کیش‌آوری جوانی آقابابانام از طایفهٔ آقاحسنی تیرهٔ آقایی در اوایل سال ۱۳۳۰ش است. آقا بابا که در ده مُزدَک ساکن بود، مردم را به کیشی که به آن نام «طلوعی» داده بود، فراخواند. به زودی ۴ تن: یک سید خواب‌گزار، سیدی از گوشهٔ شاه‌زاده قاسم که به «بهاءالدین» ملقب بود، سیدی از «سادات وخمی» (متفرقه) و یک تن از خاندان خانها به نام ناصرخان طاهری به او پیوستند و به رهبری او هستهٔ مرکزی کیش را بنیاد نهادند و در میان مردم به «پنج تن» معروف شدند. به تدریج گروهی از عشایر دور آنها گرد آمدند و به کیش طلوعی که مبشر عدالت و رستگاری بود، گرویدند. سرانجام در پس وقایعی چند و مخالفت و مقابلهٔ کارگزاران دولتی محلی با آنها، آقا بابادست از دعوی و تبلیغ برداشت و کیش او در زمستان همان سال از میان رفت (تحقیقات میدانی؛ برای ماجرای کامل، نیز نک: حسینی، ۹-۲۲).

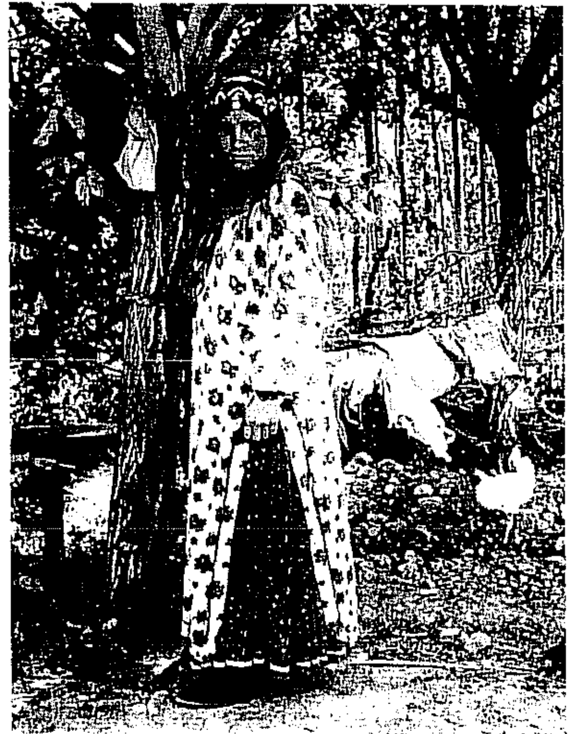
پس از پیروزی انقلاب اسلامی (۱۳۵۷ش) دگرگونی ژرفی در نحوهٔ بینش، عقاید دینی و اعمال مذهبی بویراحمدیها پدید آمد. بنابر پژوهشهای میدانی لفلر (نک: همان، 244-225) در بویراحمد و نتیجهٔ سنجش رفتارها، عقاید و جهان‌بینی بویراحمدیهای سی‌سخت در سالهای ۱۳۵۹-۱۳۶۰ و ۱۳۶۲ش و سالهای پیش از انقلاب، ماهیت ذهنی و عملی دینی مردم در این سالها تغییر کرده، و دین و مذهب تأثیر ژرفی بر فضای مادی و معنوی زندگی مردم و جهان‌بینی و عملکرد آنها گذاشته است (نیز نک: بلوکباشی، *نقد...*، ۸۸-۹۷).

۳. غریب‌خانه: از رسمهای کهن عشایر کوچندهٔ بویراحمد، رسم رها کردنِ سالخوردگان ناتوان و معلول در پناهگاههایی به نام «غِرِب خونه» (غفاری، هیبت‌الله، ۱۹۳) یا «خِرِف‌خانه» (*ایرانیکا*، IV/324) به هنگام کوچ و گذر از گذرگاههای سخت کوهستانی بود. این رسم در فرهنگ برخی عشایر دیگر مانند بختیاریها و ممسنیها نیز وجود داشت. برونوسکی از این رسم در میان کوچندگان بختیاری در کتابش «صعود انسان» یاد می‌کند و می‌نویسد: سالخوردگان عشایر این رسم را پذیرفته‌اند و می‌دانند که به پایان سفر زندگی رسیده‌اند (ص 64). صفی‌نژاد به نقل از دست‌نویسی رسم بختیاریها را در گذاردن زنان و مردان پیر در غار «خاتی نعلب» (ظاهراً «خاتین علب»، یعنی خاتون حلب) در مسیر کوچ به زردکوه می‌آورد (*عشایر مرکزی*، ۶۱۴). لفلر (نک: *ایرانیکا*، همانجا) و هیبت‌الله غفاری (همانجا) و صفی‌نژاد (همان، ۶۱۳-۶۱۴) به رواج این رسم در فرهنگ بویراحمد در قدیم اشاره می‌کنند.

امان اللّهی گزارشهای برونوسکی و لفلر دربارهٔ طرد پیران در میان عشایر را خلاف آیین زرتشت و سنت اسلامی، و خرف‌خانه‌ها را (بدون ارائهٔ سند) بازماندهٔ گورهای پیش از اسلام دانسته است (نک: *دانشنامه...*، ۶۳۴/۴)؛ اما باید گفت: برخلاف استنباط و نظر امان‌اللّهی این رسم برآمده از فرهنگ خاص کوچندگی و از عارضه‌های معیشت سخت زندگی شبانی در قدیم بوده است. حکایتی از گفت و گوی یک پدر با پسرش به هنگام ترک او در ادبیات شفاهی ایل ممسنی تداول این رسم را در فرهنگ عشایر کهگیلویه تأیید می‌کند (نک: حبیبی فهلیانی، ۴۵۶). دگرگونیهای اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی در زندگی عشایر و تغییر فرهنگ کوچندگی به فرهنگ یکجانشینی و تأثیر آموزشهای دینی نقش مهمی در منسوخ کردن این رسم در رفتارهای فرهنگی بویراحمدی و عشایر دیگر داشته است.

۴. ادبیات شفاهی: بویراحمدیها تا چند دهه پیش در جامعه‌ای

زندگی می‌کردند که فرهنگ شفاهی در فضای آن سیطره داشت. در این جامعه، بنابر تحقیق اریکا فریدل («مطایبات...[1]»، 282-281)، در حالی که هنرهایی چون نقاشی، کنده‌کاری، سفالگری و جز آنها وجود نداشت و زنان در انتخاب رنگ و نقش و رنگ آمیزی و نقش‌پردازی بر دست‌بافتهایشان، مانند قالی و خورجین و جز آن، آزادیشان اندک بود،



زنان عشایر لر حافظ و ناقل ترانه‌های لری بوده‌اند، عکس از مؤلف

هنر ترانه‌سرایی و شعرخوانی میان زن و مرد و در همهٔ عرصه‌های زندگی، به ویژه در مراسم عروسی و سوگ به صورت گسترده‌ای رواج داشت. شعر، ترانه، قصه، مثل و متَل از جلوه‌های خاص ادب شفاهی و رکن اصلی فرهنگ عامهٔ مردم بویراحمد بوده است. ترانه‌های تک بیتی بویراحمد به لحاظ آهنگ، موضوع، محتوا و یا مورد و مناسبت سرودن و خواندن، از یکدیگر متمایز می‌شوند. بیتها را معمولاً با ۴ آهنگ و نوای «شَروه» (آهنگ ماتم و عزا)، «هشتا» (رقص و پای‌کوبی) و «لّلویی» (لالایِ خواب) و «یَریار» (جدایی و دوری از یار) می‌خوانند. این ترانه‌ها و قصه‌ها بازتابانندهٔ زمینه‌های اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی جامعهٔ بویراحمد است (تحقیقات میدانی؛ برای ادبیات شفاهی بویراحمد، نک: فریدل، «ترانه‌ها»، 54-47، «مطایبات»، 286-281؛ لمعه، ۴۷-۵۰، ۱۳۶؛ «سرگذشت»، ۱۴۶-۱۹۶؛ احمدی، ۱۲۱-۱۲۲).

شاهنامه‌خوانی در میان عشایر بویراحمد، به ویژه عشایر تیرهٔ کی‌گیوی رواج داشت. *شاهنامه* را باسوادی می‌خواند و به گویش لری برای مردم تفسیر می‌کرد. یکی از *شاهنامه*‌خوانان معروف کی سالار بود که با لحنی زیبا اشعار *شاهنامه* را می‌خواند. به هنگام جنگ یا حمله برای غارت، کدخدایان و تفنگچیان دور هم جمع می‌شدند تا *شاهنامه*‌خوان اشعار حماسی برای آنها بخواند. در پاره‌ای از مجالس *شاهنامه*‌خوانی نی هم نواخته می‌شد.

داستانهای *شاهنامه* بر فرهنگ جامعهٔ ایلی تأثیر بسیاری گذاشته است؛ از جملهٔ این تأثیرات منسوب کردن نام برخی جاها به پادشاهان و قهرمانان *شاهنامه* است؛ مثلاً نام تل خسرو را به کیخسرو، سی سخت را به سی سوارِ سرسخت کیخسرو که به کوه دنا رفته بودند، گردنهٔ بیژن و تلِ‌زالی در دنا را به بیژن و زال نسبت می‌دهند و برای هر یک داستانی روایت می‌کنند (صفی‌نژاد، *عشایر مرکزی*، ۵۸۱؛ تحقیقات میدانی).

۵. آموزش سنتی و نو: تا پیش از شکل‌گیری نهاد رسمی آموزش و پرورش در منطقهٔ کهگیلویه و بویراحمد، شمار بزرگی از بویراحمدیها، به ویژه کوچندگان آنها بی‌سواد بودند. در آن زمان، در برخی از مناطق سردسیری و گرمسیری مکتب‌خانه‌هایی به نام «خانهٔ ملا» بود که افراد باسواد طایفه‌ها یا افرادی با سواد از بیرون ایل در این مکتب‌خانه‌ها به کودکان و نوجوانان خواندن می‌آموختند. علاوه بر *قرآن* کریم، کتابهایی که ملاها درس می‌دادند، *هفت لشکر* یا *شاهنامه*، *خسرو و شیرین* نظامی، *امیر ارسلان*، *فلک ناز* و جز آن بود. آموختن اعداد سیاق و چهار عمل اصلی حساب نیز در برنامهٔ درسی مکتب‌خانه‌ها بود.

با دایر شدن نخستین دبستان ۵ کلاسه در تل خسرو و آن‌گاه یک دبستان در ۱۳۳۰ش در سی‌سخت، برخی از کودکان به این دبستانها جذب شدند. پس از چندی، روستاهای منطقه زیرپوشش آموزش عشایری قرار گرفتند و با گسترش تدریجی آنها، مکتب‌خانه‌ها از رونق افتادند. با افزایش شمار دانش‌آموزان، از ۱۳۵۰ش دبیرستانهایی نیز در مراکز بخشها و شهرهای بویراحمد تأسیس شد و رفته رفته برنامهٔ آموزش رسمی به همهٔ نقاط بویراحمد، در میان یکجانشین و کوچنده، گسترش یافت (صفی‌نژاد، همان، ۵۷۳-۵۷۴؛ دربارهٔ فرایند توسعهٔ آموزش و پرورش در منطقه، نک: احمدی، ۲۱۴-۲۲۳).

طبق آمار ۱۳۶۵ش، بویراحمد سفلا و بویراحمد علیا به ترتیب با ۳۶/۷٪ و ۴۵/۶٪ بالاترین نرخ با سوادی را در میان عشایر کوچندهٔ استان داشته‌اند (*مطالعه...*، ۳۳، نیز جدول شم ۲۵). همچنان طبق آمار ۱۳۷۵ش، از ۶۳٬۸۷۴ تن جمعیت شهری ۶ ساله به بالای شهرستان بویراحمد، ۵۷٬۶۱۶ تن با سواد (۹۰/۲٪) و ۶٬۲۵۸ تن بی‌سواد، و از ۱۱۲٬۶۳۸ تن جمعیت روستایی، ۷۸٬۶۸۲ تن با سواد (۶۹/۸٪) و ۳۳٬۹۵۶ تن بی‌سواد، و از ۱۶۱ تن غیرساکن ۸۵تن (۵۳/۴٪) با سواد و ۷۶ تن بی‌سواد بوده‌اند (*آمارنامه*، ۳۸).

دگرگونی در ساختارهای ایلی: دگرگونیهای اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی، نظامی و سیاسی ایران در چند دههٔ اخیر ساختار اجتماعی ـ سیاسی و اقتصادی سنتی جامعه‌های ایلی ـ عشیره‌ای، از جمله جامعهٔ ایلی بویراحمد را از هم پاشیده است. مهم‌ترین عوامل فروپاشی

---

1. «Boir Ahmad...»

تدریجی ساختارهای ایلی و تضعیف قدرت ایلات و عشایر در ۴۰ سال گذشته اینهاست: ملی شدن جنگلها و مراتع، تعیین حریم چرا برای گله‌داران ایلیاتی، منسوخ شدن نظام سنتی زمین‌داری و تقسیم اراضی مالکان بزرگ در میان زارعان ایلیاتی، فرو پاشیدن مناسبات کهنهٔ خانی ـ ایلیاتی، یا به عبارت دیگر ارباب ـ رعیتی و تملک سنتی بر عوامل تولید، نفوذ و مداخلهٔ نیروهای نظامی و نهادهای رسمی دولتی در امور اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی، سرکوب خانها و براندازی نظام و منصب‌خانی، کلانتری و کدخدایی از ساختار سیاسی ایل و جای‌گزین شدن نظام شورایی و اعتبار یافتن مقام ریش‌سفیدی رده‌های پایین، اسکان اجباری یا خودخواستهٔ عشایر کوچنده و توجه کوچندگان از اقتصاد مبتنی بر دام‌پروری سنتی به اقتصاد مبتنی بر زراعت و رمه‌گردانی و آشنایی کم و بیش آنان با کشاورزی مکانیزه و کاربرد برخی ابزار و وسایل و فنون نوین در زراعت و حمل و نقل، گسترش و فراگیرشدن آموزشهای رسمی، توسعهٔ فرهنگ ارتباطات و رسوخ برخی عناصر فرهنگ شهری و غربی و ایجاد جاده‌های ارتباطی و اجرای برنامه‌های عمرانی در دهات ایل‌نشین. با این دگرگونیها جامعهٔ بویراحمد به سوی یک نظام غیرایلی و شیوهٔ زندگی تازه، مشابه با نظام و شیوهٔ زندگی روستایی ـ شهری پیش می‌رود (بلوکباشی، *جامعه*، ۹۸ـ۹۹).

اکنون سازمان ایلی ـ عشیره‌ای به مفهوم قدیم و سنتی آن در جامعهٔ بویراحمد وجود ندارد و با تشکیل «سازمان امور عشایری» در نظام جمهوری اسلامی ایران و فعال شدن این نهاد در جامعهٔ بویراحمد، امور و وظایف دستگاه رهبری سیاسی ـ اقتصادی قدیم ایل به آن سپرده شده است.

دربارهٔ ساختارهای اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و سیاسی بزرگ ایل بویراحمد، افزون بر منابع یاد شده در متن مقاله می‌توان به این کتابها و مقاله‌ها نیز مراجعه کرد:

Fazel, G. R., « The Encapsulation of Nomadic Societies in Iran», *The Desert and the Sown: Nomads in the Wider Society*, ed.C. Nelson, California, 1973; Friedl, E., «Boyer Ahmad», *The Nomadic Peoples of Iran*, eds. R. Tapper and J. Thompson, London, 2002; id, «The Division of Labor in an Iranian Village», *Merip Reports*, 1981, no.95; id, «The Folktale as Cultural Comment», *Asian Folklore Studies*, 1975, vol. XXXIV, no. 2; id., «Die Medizinischen Systeme der Boir Ahmad», *Ethnologie und Geschichte*, Wiesbaden, 1983; id, *Women of Dehkoh: Lives in an Iranian Village*, Washington, 1989; Löffler, R., «Recent Economic Changes in Boir Ahmad...», *Journal of the Society for Iranian Studies*, 1976, vol.IX, no. 4; id., «The Representative Mediator and the New Peasant», *American Anthropologist*, 1971, vol. LXXIII, no.5; id. and E. Friedl, «Eine ethnographische Sammlung von den Boir Ahmad, Südiran», *Archiv für Völkerkunde*, 1987, vol. XXI; Löffler, R. et al., «Die Materielle Kultur von Boir Ahmad, Südiran», *Zweite ethnographische Sammlung, Archiv für Völkerkunde*, 1974, vol. XXVIII; Ranking, J., *Report on the Kuhgalu Tribes*, Simla, 1911.

مآخذ: *آمارنامهٔ استان کهگیلویه و بویراحمد* (۱۳۷۵ش)، سازمان برنامه و بودجهٔ استان کهگیلویه و بویراحمد، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۶ش؛ احمدی، نصر، *مرفولوژی کرانهٔ گمنام*، تهران؛ افشار، ایرج، «فارس ـ در ریاض الفردوس»، *فارس ـ شناخت*، شیراز، ۱۳۷۹ش، س ۲، شم ۴؛ افشار نادری، نادر، *مونوگرافی ایل بهمئی*، تهران، ۱۳۴۷ش؛ اقبال آشتیانی، عباس، *تاریخ مفصل ایران، از صدر اسلام تا انقراض قاجاریه*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۴۶ش؛ امان‌اللهی بهاروند، سکندر، *قوم لر*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ امیری بویراحمدی، امرالله، «ریشه‌ها و اهداف لشکرکشی رضاشاه به بویراحمد»، *فصل‌نامهٔ عشایری ذخائر انقلاب*، تهران، ۱۳۷۰ش، شم ۱۵؛ باور، محمود، *کهگیلویه و ایلات آن*، گچساران، ۱۳۲۴ش؛ بدلیسی، شرف‌خان، *شرف‌نامه*، تهران، ۱۳۴۳ش؛ بلوکباشی، علی، *جامعهٔ ایلی*، تهران، ۱۳۸۱ش؛ همو، *نقد و نظر*، تهران، ۱۳۷۷ش؛ بیات، کاوه، *شورش عشایری فارس: سالهای ۱۳۰۷ـ ۱۳۰۹ش*، تهران، ۱۳۶۵ش؛ تقوی مقدم، مصطفی، *تاریخ سیاسی کهگیلویه*، تهران، ۱۳۷۷ش؛ *جمعیت و شناسنامهٔ ایلات کهگیلویه*، تهران، ۱۳۴۷ش؛ حبیبی فهلیانی، حسن، *ممسنی در گذرگاه تاریخ*، شیراز، ۱۳۷۱ش؛ حسینی، ساعد، *گوشه‌های ناگفته‌ای از تاریخ معاصر ایران*، شیراز، ۱۳۷۲ش؛ حسینی کازرونی، محمدرضا، «کوچ مال کاابراهیم ایل بویراحمد»، *ایلات و عشایر*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ *دانشنامهٔ جهان اسلام*، تهران، ۱۳۷۷ش؛ دوبد، ک. ا.، *سفرنامهٔ لرستان و خوزستان*، ترجمهٔ محمد حسین آریا، تهران، ۱۳۶۱ش؛ دومورینی، ژ.، *عشایر فارس*، ترجمهٔ جلال‌الدین رفیع‌فر، تهران، ۱۳۷۵ش؛ «سرگذشت ایل»، *نامهٔ نور*، ویژه‌نامهٔ هنر و فرهنگ ایل بویراحمدی، تهران، ۱۳۵۹ش، شم ۱۰ و ۱۱؛ صفی‌نژاد، جواد، *اطلس ایلات کهگیلویه*، تهران، ۱۳۴۷ش؛ همو، «خان‌نامه»، *مجلهٔ دانشکده*، تهران، ۱۳۵۴ش، س ۱، شم ۲؛ همو، *عشایر مرکزی ایران*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ همو، «عشایر و کوچ»، *فصل‌نامهٔ عشایری ذخایر انقلاب*، تهران، ۱۳۶۶ش، شم ۱؛ طاهری بویراحمدی، عطاء، *عشایر کهگیلویه و بویراحمد*، کرمانشاه، ۱۳۵۵ش؛ همو، «نیم قرن زندگی در ایل بویراحمد»، *آینده*، تهران، ۱۳۶۷ش، س ۱۴، شم ۶ ـ ۸؛ غفاری، هیبت‌الله، *ساختارهای اجتماعی عشایر بویراحمد*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ غفاری، یعقوب، *نمونه‌ای از اشعار محلی مردم کهگیلویه و بویراحمد*، یاسوج، ۱۳۶۲ش؛ فسایی، حسن، *فارس‌نامهٔ ناصری*، به کوشش منصور رستگار فسایی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ قدیمی، علی‌اکبر، *بررسی اجتماعی و اقتصادی یاسوج، بویر احمد علیا*، مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات اجتماعی، تهران، ۱۳۴۷ش، گزارش شم ۵؛ کیهان، مسعود، *جغرافیای مفصل ایران*، تهران، ۱۳۱۱ش؛ *گزارش بررسی مقدماتی و طرح مطالعهٔ آینده در ایلات کهگیلویه و بویراحمد*، مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات اجتماعی، تهران، ۱۳۴۵ش؛ *لغت‌نامهٔ دهخدا*؛ لمعه، منوچهر، *فرهنگ عامیانهٔ عشایر بویراحمدی و کهگیلویه*، تهران، ۱۳۴۹ش؛ مجیدی، نورمحمد، *تاریخ و جغرافیای کهگیلویه و بویراحمد*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ *مطالعهٔ توسعهٔ اقتصادی و اجتماعی استان کهگیلویه و بویراحمد* (جوامع عشایری)، سازمان برنامه و بودجهٔ استان کهگیلویه و بویراحمد، تهران، ۱۳۷۳ش؛ *منم تیمور جهانگشا*، گردآوری مارسل بریون، اقتباس ذبیح‌الله منصوری، تهران، ۱۳۶۴ش؛ موسایی، میثم، «مبارزات عشایر بویراحمد با رضاخان (حکومت پهلوی)»، *فصل‌نامهٔ عشایری ذخایر انقلاب*، تهران، ۱۳۶۷ش؛ *وقایع اتفاقیه* (مجموعهٔ گزارشهای خفیه‌نویسان انگلیس)، به کوشش سعیدی سیرجانی، تهران، ۱۳۶۱ش؛ تحقیقات میدانی مؤلف؛ نیز:

Barth, F., «Tribal Structures of Iran», *Social Science Seminar*, Unesco,

Tehran, 1959; Bronowski, J., *The Ascent of Man*, London, 1976; EI[1]; EI[2]; Fazel, G.R., «Economic Bases of Political Leadership Among Pastoral Nomads...», *New Directions in Political Economy* ..., eds. M. Leons and F. Rothestion, New Jersy, 1979; id, «Social and Political Status of Women Among Pastoral Nomads...», *Anthropological Quarterly*, Massachusetts/ Boston, 1977, vol. L, no. 2; Field, H., *Contributions to the Anthropology of Iran*, Chicago, 1939; Friedl, E., «Boir Ahmad Mockery...», *Iranian Studies*, Michigan, 1977, vol. X, no. 4; id, «The Dynamics of Women's Spheres of Action in Rural Iran», *The 7th Berkshire Conference on History of Women*, Wellesley, 1987; id., «Folksongs from Boir Ahmad...», *Mardomšenasi va Farhang-e-Āmme-e-Iran (Ethnologie et traditions populaires de l'Iran)*, Tehran, 1977-1978, no. 3; *Iranica;* Le Strange, G., *The Lands of the Eastern Caliphate*, Cambridge, 1905; Löffler, R., *Islam in Practice*, New York, 1988; id, «The National Integration of Boir Ahmad», *Iranian Studies*, 1973, vol. VI, no. 2-3; id, «Tribal Order and the State...», ibid, 1978, vol. XI.

علی بلوکباشی

بُوَیطی، ابویعقوب یوسف بن یحییٰ قرشی (د ۲۳۱ق/۸۴۶م)، فقیه، زاهد و محدث مصری، شاگرد و جانشین شافعی. نسبت وی به بویط، روستایی در صعید مصر می‌رسد (سمعانی، ۳۶۶/۲؛ یاقوت، ۷۶۶/۱). از تاریخ تولد وی در منابع ذکری به میان نیامده است، ولی براساس آگاهیهای موجود دربارهٔ روایت وی از ابن وَهب (د ۱۹۷ق/ ۸۱۳م)، می‌توان ولادت او را در نیمهٔ دوم سدهٔ ۲ق تخمین زد.

بویطی از ابن وهب و محمدبن ادریس شافعی حدیث شنید (ابن ندیم، ۲۶۵؛ ابن ابی حاتم، ۴ (۲)/۲۳۵؛ خطیب، ۲۹۹/۱۴؛ ذهبی، سیر...، ۵۹/۱۲؛ نیز برای روایت وی از شافعی، نک: دارمی، ۳۶۰). در فهرست کسانی که از او روایت کرده‌اند، از ربیع بن سلیمان مرادی، ابواسماعیل ترمذی، ابراهیم بن اسحاق حربی، ابوحاتم رازی، عثمان بن سعید دارمی، قاسم‌بن مغیرهٔ جوهری، احمدبن منصور رمادی، قاسم‌بن هاشم سمسار، احمد بن ابراهیم بن فیل، محمد بن عامر مِصّیصی، ابوسهل محمود بن نضر بن واصل بُخاری، یحیی بن عثمان بن صالح مصری و ابوالولید مکی می‌توان یاد کرد (ابن ندیم، ۲۶۶؛ ابن ابی حاتم، خطیب، همانجاها؛ سمعانی، ۳۶۷/۲؛ ذهبی، همانجا؛ سبکی، ۱۶۳/۲؛ ابن حجر، ۴۲۷/۱۱). از نظر اعتبار در نقل حدیث، ابوحاتم او را «صدوق» (نک: ابن ابی حاتم، همانجا)، و احمد عجلی او را ثقه و پیرو سنت دانسته است (نک: ذهبی، *العبر*، ۳۲۳/۱).

بویطی فقه را نزد شافعی فرا گرفت. پس از مرگ شافعی (۲۰۴ق/ ۸۱۹م)،با وجود رقیبانی چون محمدبن عبداللهبن عبدالحکم(د۲۶۸ق/ ۸۸۱م)، بویطی که از بقیه مسن‌تر بود، جانشین وی در امر تدریس و فتوا گشت (نک: خطیب، ۳۰۱/۱۴؛ ابواسحاق، ۹۸؛ ذهبی، سیر، ۶۰/۱۲؛ سبکی، همانجا). گفته‌اند که شافعی استفتائات را به او ارجاع می‌داد (نک: عبادی، ۷) و نیز او را اعلم اصحاب خود می‌دانست (خطیب، ابواسحاق، نیز ذهبی، *العبر*، همانجاها). ابن ندیم (همانجا)، مُزَنی را فقیه‌ترین اصحاب شافعی، و بویطی را صالح‌ترین آنها خوانده است. همچنین تسلط وی بر احتجاج به کتاب خدا ستوده شده است (نک: عبادی، همانجا). ابن حزم (ص ۳۳۳)، بویطی را از مجتهدان اصحاب شافعی محسوب می‌دارد (برای نمونه‌هایی از اختلاف فقهی بویطی با شافعی، نک: شافعی، ۲۳۶/۶؛ عبادی، ۹).

بویطی در جریان محنه در روزگار الواثق بالله (حک ۲۲۷-۲۳۲ق/ ۸۴۲-۸۴۷م) در مصر بازداشت، و در غل و زنجیر به بغداد آورده شد. در ماجرای بازداشت وی، از حسادت و سعایت برخی چون ابن ابی اللیث، قاضی حنفی مصر، ابوبکر اصم، اصحاب ابن ابی دؤاد، فرزند شافعی و مزنی یاد شده است (نک: ابن عبدالبر، ۱۰۹؛ ذهبی، سیر، ۶۰/۱۲-۶۱؛ سیوطی، ۳۰۶/۱). وی که قائلان به مخلوق بودن قرآن را کافر می‌دانست، بر اثر پافشاری در عقیدهٔ خود زندانی گردید و در حبس درگذشت (ابوالعرب، ۴۴۸؛ عبادی، ۸؛ خطیب، ۲۹۹/۱۴-۳۰۰؛ ابواسحاق، همانجا).

بویطی دو مختصر از کتابهای شافعی ترتیب داده بود که ابن ندیم (همانجا) آنها را با عنوان *المختصر الکبیر* و *المختصر الصغیر* معرفی کرده است (برای نسخه‌های آن، نک: GAS, I/491). گفتنی است که مختصر بویطی به ترتیب بابهای *المبسوط* شافعی تنظیم شده بود (عبادی، همانجا) و علاوه بر کتابهای موجود در *المبسوط* افزوده‌های فراوانی نیز داشته است (بیهقی، ۲۵۵/۱). این کتاب نزد سبکی موجود بوده، و اقتباسهایی از آن را در *طبقات* خود آورده است (نک: ۱۶۳/۲، ۱۶۶-۱۷۰). به هر تقدیر، بویطی را مروج آثار مصری شافعی دانسته‌اند (ابن عبدالبر، همانجا؛ نیز نک: عبادی، ۷-۸). در برخی گزارشها آمده است که آثار وی نسبت به دیگر کتب، خطای کمتری دارد (خطیب، ۳۰۱/۱۴).

دیگر اثر وی کتاب *الفرائض* است (ابن ندیم، همانجا).

مآخذ: ابن ابی حاتم، عبدالرحمان، *الجرح و التعدیل*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۳ق/ ۱۹۵۳م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *تهذیب التهذیب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۷ق؛ ابن حزم، علی، «اصحاب الفتیا»، *جوامع السیرة*، به کوشش احسان عباس و دیگران، قاهره، دارالمعارف؛ ابن عبدالبر، یوسف، *الانتقاء*، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابواسحاق شیرازی، ابراهیم، *طبقات الفقهاء*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ ابوالعرب تمیمی، محمد، *المحن*، به کوشش یحیی وهیب جبوری، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ بیهقی، احمد، *مناقب الشافعی*، به کوشش احمد صقر، قاهره، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۰م؛ خطیب بغدادی، احمد، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ دارمی، عبدالله، *سنن*، قاهره، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ همو، *العبر*، به کوشش محمدسعید بن بسیونی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ سبکی، عبدالوهاب، *طبقات الشافعیة الکبری*، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو و محمود محمد طناحی، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۴م؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۳ق/ ۱۹۶۳م؛ سیوطی، *حسن المحاضرة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۷ق/ ۱۹۶۷م؛ شافعی، محمد، *الام*، به کوشش محمد زهری نجار، بیروت، ۱۳۹۳ق/ ۱۹۷۳م؛ عبادی، محمد، *طبقات الفقهاء الشافعیة*، به کوشش یوستا ویتستام، لیدن، ۱۹۶۴م؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز: GAS.

علی تولایی

بُوَیهیان، نک: آل بویه.

بوئین زَهْرا، شهرستان و شهر مرکز آن در استان قزوین.

نام‌گذاری: بوئین یا بوهین را به معنی خرمن‌گاه و انبار غله، و زهرا

را نام شخص یا گل و نیز به معنای تلألؤ و روشنایی زهره هم دانسته‌اند (توکلی، ۲۱۷/۱). به گفتهٔ ورجاوند، کلمهٔ زهرا تصحیفی از واژهٔ زرا (زر) به معنی مقدس، و بوئین ترکیبی از واژهٔ بو و ئین به معنی چشمه باشد که مجموعاً «چشمهٔ ایزد مقدس» معنی می‌دهد. از آنجا که اغلب چشمه‌ها و برکه‌ها به الاهه آناهیتا فرشتهٔ پاکی و آبهای روان مربوط بوده‌اند، دادن عنوان چشمهٔ مقدس، به سرزمینی که پرستشگاهی از ناهید در آن وجود داشته، بی‌اساس به نظر نمی‌رسد. پس از اسلام اکثر بناها و آثاری که به نام ناهید خوانده می‌شده‌اند، به واژه‌هایی چون: خاتون، بی‌بی، دختر و نظایر آن تغییر یافته است و از این‌رو، بعید نیست که به جای ناهید نام حضرت‌زهرا(ع)، دخت پیامبراکرم(ص) را گذاشته باشند (سرزمین...، ۲۶۳).

شهرستان بوئین زهرا: این شهرستان میان ۳۵° و ۲۷´ تا ۳۶° و ۱۰´ عرض شمالی و ۴۸° و ۴۶´ تا ۵۰° و ۱۴´ طول شرقی گسترده است. ارتفاع متوسط آن از سطح دریا ۱٬۵۰۰ متر است و جمعیت آن را حدود ۱۸۰ هزار نفر تخمین زده‌اند که ۷۹٪ آن را ساکنان روستاها تشکیل می‌دهند (حاجی آقامحمدی، ۱۲۹). شهرستان بوئین‌زهرا دارای ۶ بخش: مرکزی، آوج، آبگرم، رامند، شال و دشتابی، و ۱۴ دهستان و ۴ شهر است (نشریه...، ۳۸).

شهرستان بوئین‌زهرا از شمال به شهرستانهای قزوین و تاکستان، از جنوب به شهرستانهای ساوه و رزن، از شرق به شهرستان کرج، و از غرب به شهرستانهای ابهر و خدابنده محدود است (نک‌: نقشه...).

شهرستان بوئین‌زهرا به سبب داشتن روستاهای متعدد و در موقعیتهای متفاوت جغرافیایی بیشتر دارای آب و هوای خشک تا نیمه‌خشک است، اما آب و هوای مناطق روستایی آن بر حسب ارتفاع تغییر می‌کند. دارا بودن زمستانهای بسیار سرد و تابستانهای گرم از ویژگیهای اقلیمی این شهرستان است (حاجی‌آقامحمدی، ۱۳۱). در این ناحیه بادهای محلی با اسامی خاص می‌وزد که کار کشت و زرع و آبیاری بستگی به نوع وزش آنها دارد، از آن جمله است: ۱. باد میه، که باد بسیار سردی است و در تمام فصول از جهت شمال غرب می‌وزد و در زمستان باعث یخبندان می‌شود و در تابستان از سوختن محصول و سردرختی بر اثر گرما جلوگیری می‌کند. ۲. باد قاقازان، که باقی‌ماندهٔ همان باد میه است و از همان سمت وزد. ۳. باد راز، که به غیر از زمستان در تمام فصول دیگر گاه از جنوب شرق به شمال غرب می‌وزد. شدت گرمای آن گاهی سبب سوزاندن محصول و خشکی درختها می‌شود و اغلب به همراه خود طوفانی از ماسه و شن می‌آورد. ۴. باد طالقان، باد خنکی است که از سمت طالقان و کوههای شمال شرقی قزوین می‌وزد (آل‌احمد، ۴۶-۴۸).

آبهای این منطقه گذشته از ۶ رشته قنات، از سفره‌های زیرزمینی و رودخانه‌های خر رود، شور، رودک و حاجی عرب تأمین می‌شود. مشاغل عمدهٔ این منطقه دامداری و کشاورزی است. مراتع سرسبز رشته کوههای رامند و سیاه کوه در دامپروری و دامداری این ناحیه نقش مهمی دارند (*جغرافیا...*، ۷۲۹). از محصولات مهم آن غلات، پنبه، گندم، جو، عدس و انگور است. رستنیهای آن جز گیاهان دشتی کویری، کاسنی، شکرتیغال، خارشتر و درمنه است که خاصیت دارویی دارد. شغال، گرگ، روباه و خرگوش حیواناتی هستند که در این منطقه دیده می‌شوند (کیهان، ۳۷۱/۲؛ فرهنگ...، ۱۰۳).

از جمله اماکن مقدس این منطقه می‌توان به آرامگاه امامزاده علی‌اکبر سگزآباد اشاره کرد که اهالی وی را فرزند موسی بن جعفر(ع) می‌دانند. بنای ساختمان آن در ۱۳۴۳ش مرمت شد (ورجاوند، همان، ۲۶۶-۲۶۷).

شهر بوئین‌زهرا: این شهر در ۵۰° و ۴´ طول‌شرقی و ۳۵° و ۴۶´ عرض شمالی واقع است (مفخم، ۷۵) و در آبان ۱۳۷۵ دارای ۲٬۰۹۰ خانوار معمولی ساکن با ۹٬۵۹۹ نفر جمعیت بوده است (*سرشماری...*، پنجاه). مردم بوئین‌زهرا به زبانهای تاتی، ترکی و فارسی (با گویش لُری) صحبت می‌کنند (فرهنگ، همانجا) و شیعهٔ دوازده امامی هستند (حمدالله، ۷۷۸؛ گلریز، ۱۰۰۷).

پیشینهٔ تاریخی: با توجه به آثار باستانی مکشوفه و حفاریهایی که در تپه‌های باستانی سگزآباد و زاغه به عمل آمده است، تمدن این محل به هزارهٔ ۴ و ۳ق‌م می‌رسد (کیانی، ۳۲۰؛ معصومی، ۵۶). همچنین رواج لهجهٔ تاتی که یکی از گویشهای ایرانی است و به عقیدهٔ زبان‌شناسان از بقایای زبان مادی می‌باشد، نشان از قدمت این منطقه دارد (آل‌احمد، ۱۵). آثار به جا مانده از دوران ساسانیان و دوران اسلامی مبین تداوم زندگی در این منطقه است (ورجاوند، همان، ۲۶۵). منطقهٔ قزوین در مسیر جادهٔ ابریشم قرار داشته، و بوئین‌زهرا یکی از گذرگاههای این راه بوده است (همو، *سیما*...، ۷۵۷/۲).

ناحیهٔ بوئین‌زهرا تا سدهٔ ۲ق/۸م جزو منطقهٔ ری به شمار می‌رفته است و در زمانی که موسی بن بُغا به گسترش قزوین پرداخت، این ناحیه را از ری جدا ساخت و به قزوین ملحق کرد (حمدالله، ۷۷۷). بلوک زهرا در سدهٔ ۶ ق/۱۲م ناحیه‌ای آباد با آب فراوان و محصولات بسیار وصف شده است و بیشتر اهالی آن شیعه مذهب بوده‌اند (رافعی، ۴۸/۱). در دوران صفویه پس از تغییر پایتخت از قزوین به اصفهان، راه میان این دو شهر از طریق ساوه و قم، قسمتی از منطقهٔ بشاریات و بخشی از آن از خاک بوئین‌زهرا می‌گذشته است (ورجاوند، سرزمین، ۲۶۶؛ آل‌احمد، ۱۹). زین‌العابدین شیروانی بوئین‌زهرا را در اواخر سدهٔ ۱۲ق/۱۸م بلوکی دلگشا وصف کرده که دارای ۳۰ قریه بوده، و آبش از کاریز تأمین می‌شده است و مردم آن به زبانهای ترکی و تاتی تکلم می‌کرده‌اند (ص ۳۰۳).

زمین لرزهٔ شدید شهریور ۱۳۴۱ چهرهٔ بوئین‌زهرا را دگرگون ساخت (امبرسز، ۲۵۱) و بسیاری از آثار باستانی آن را از بین برد (حاجی آقامحمدی، ۱۳۳). بیشتر ساختمانها و بناهای امروزی بوئین‌زهرا پس از این زمین لرزه ساخته شده است (جعفری، ۲۰۸).

مآخذ: آل‌احمد، جلال، *تات‌نشینهای بلوک زهرا*، تهران، ۱۳۵۶ش؛ امبرسز، ن. ن. و

است که وی یک شب در آرامگاه یا کوه درنگ کرد و بامداد روز بعد در حالی که جامهٔ سبز تحفهٔ چین را در برداشت، ظاهر شد و ادعای خویش را آغاز کرد (بیرونی، ۲۱۰؛ مروزی، گ ۷ الف). به روایت ثعالبی مرغنی، او در آرامگاه چندان توقف کرد که وقت زراعت فرارسید، آن‌گاه، خویشتن را بر مردم عرضه کرد (همانجا). در روایتهای دیگر نیز اشاره شده است نخستین کسی که به‌آفرید را در هیئت تازه دیدار کرد، مردی کشاورز بود (بیرونی، مروزی، همانجاها؛ مجدخوافی، ۲۸۱).

در منابع موجود، تاریخ دقیقی برای آغاز دعاوی به‌آفرید نیامده است، اما گفته‌اند که در آغاز دعوت عباسی در خراسان و فعالیتهای ابومسلم خراسانی (ه م)، به‌آفرید دعوی خود آشکار کرد و از آنجا که اظهار علنی دعوت در عید فطر ۱۲۹ق/۱۵ ژوئن ۷۴۷م روی داد (طبری، ۳۵۶/۷-۳۵۷)، می‌توان حدس زد که آغاز کار به‌آفرید نیز در همین حدود اتفاق افتاده باشد (نیز نک: صدیقی، ۱۵۶).

دعاوی به‌آفرید توجه بسیاری از اهالی آن منطقهٔ خراسان، به ویژه خواف، بُست و زاوه را جلب کرد و کسانی بر او گرد آمدند (بیرونی، مروزی، خوارزمی، ثعالبی، همانجاها). در این زمان، خراسان دستخوش تحولات عمده بود و ابومسلم قصد داشت گروههای گوناگون را با هدف برافکندن بنی‌امیه زیر یک پرچم گرد آورد (نک: ه د، ابومسلم خراسانی، بخش ۱). احتمالاً به‌آفرید با استفاده از هرج و مرج موجود و به ویژه با توجه به اینکه حوادث مزبور بیشتر در ناحیهٔ مرو ــ تختگاه خراسان ــ جریان داشت، توانست عده‌ای را به سوی خود فرا خواند. درست در هنگامی که قحطبة بن شبیب طایی برای سرکوب بقایای حکومت اموی در مناطقی از ایران مشغول جنگ و گریز بود و ابومسلم توانسته بود با زیرکی تمام رقبا و دشمنان را جذب یا حذف کند، واپسین مقاومت امویان در لشکرکشی عامر بن ضُباره جلوه‌گر شد که ابومسلم از بیم حملهٔ او و برای حفظ مواضع به دست آمده، خود را در صفر ۱۳۱ به نیشابور رسانید (*اخبار*...، ۳۳۷-۳۳۸). در همین ایام، موبدان و روحانیان زردشتی که از به‌آفرید و ادعاهای او خشمگین شده بودند و در خود قدرتی برای سرکوب او و یارانش نمی‌دیدند، به ابومسلم خراسانی گفتند که به‌آفرید دین ما و شما را تباه کرده است (بیرونی، ۲۱۱؛ مروزی، گ ۷ الف-۷ ب؛ گردیزی، ۲۶۷؛ ثعالبی، ۳۵). البته از نظر موبدان ــ که حتیٰ در سدهٔ ۴ق/۱۰م نیز کسی را که از دیانت زردشتی روی‌گردان می‌شد، محکوم به اعدام می‌دانستند (نک: *روایت*...، ۱۶۹،۱۷) ــ چنین واکنشی چندان شگفت‌آور نبود.

بنابر روایات، ابومسلم یکی از سرداران خود به نام عبدالله بن شعبه (ابن ندیم، ۴۰۷: سعید، که تصحیف است)، از داعیان دعوت عباسی (نک: *اخبار*، ۲۲۳) را به سوی به‌آفرید گسیل کرد. چندی بعد، به‌آفرید در کوههای بادغیس دستگیر شد و سپس او و شماری از هوادارانش به قتل رسیدند (بیرونی، مروزی، گردیزی، مجدخوافی، همانجاها).

به روایت صولی، ابومسلم شبیب بن واج (ابن ندیم، همانجا: داح؛ یلا، ۱۴۱/۴، حاشیهٔ ۳: رواح؛ دربارهٔ او، نک: بلاذری، ۲۰۵/۳؛ مسعودی، ۱۴۱/۴، ۱۴۲) و عبدالله بن شعبه را برای دستگیری او گسیل کرد. چون به‌آفرید را نزد ابومسلم آوردند و اسلام بر او عرضه کردند، پذیرفت و حتیٰ به نشانهٔ همراهی با دعوت، جامهٔ سیاه در بر کرد، اما ظاهراً همچنان بر عقاید خود استوار بود (ابن ندیم، همانجا).

در روایت ابوحاتم رازی آمده است که به‌آفرید و ابومسلم هر یک قصد فریب دیگری را داشت (ص ۱۶۱)، از این‌رو، چون ابومسلم فرصت یافت، دستور داد تا قحطبه که در آن هنگام در نواحی مرکزی ایران مشغول نبرد بود، به آفرید را بکشد و کشتن او را سلمة بن محمد طایی (یکی از داعیان هفتادگانهٔ دعوت عباسی، نک: *اخبار*، ۲۲۱) برعهده گرفت (ابوحاتم، همانجا). البته بعید نیست با توجه به فزونی هواداران به‌آفرید، ابومسلم در گام نخست، با به‌آفرید مدارا کرده باشد، اما ابومسلم تا آن زمان با کوشش بسیار توانسته بود تصویر تقریباً تثبیت شده‌ای از وضع اعتقادی جنبش (دعوت عباسی) ترسیم کند و سرکوب به‌آفرید در جهت همین هدف صورت گرفت. از این‌رو، می‌توان گفت که او شاید می‌کوشید با جذب به‌آفرید، هواداران وی را نیز از گرد او بپراکند، یا به جنبش فرا خواند، سپس در فرصت مناسب او را از میان بردارد (برای تحلیلی از این حرکت ابومسلم، نک: کلیما، ۵۹). همراهی اعتقادی ابومسلم با به‌آفرید، چنان‌که در روایت آمده ــ حتیٰ اگر قصد فریبی هم در کار بوده است ــ با دیگر بخشهای روایت، و اساساً اوضاع آن روزگار تناقض دارد و احتمالاً برای طعن بر ابومسلم ساخته شده است.

به هر حال، با سرکوب به‌آفرید و تعقیب و کشتار هوادارانش، جنبش و عقیدهٔ او از میان نرفت و به روایت ابوحاتم رازی، به‌آفرید استادسیس (ه م) را به جانشینی خویش برگزید (همانجا؛ نیز نک: گردیزی، ۲۷۶). به روایت بیرونی، هواداران به‌آفرید معتقد بودند که وی به آسمان رفته است و روزی برای انتقام از دشمنانش باز خواهد گشت (ص ۲۱۱). بنابر گزارشهای دیگر، دست‌کم تا سده‌های ۴ - ۵ق نیز در نواحی خراسان هنوز پیروان به‌آفرید که به آنها «به‌آفریدی» گفته می‌شد، وجود داشتند (ابن ندیم، بیرونی، مروزی، گردیزی، ثعالبی، همانجاها؛ نیز نک: صدیقی، ۱۶۵-۱۶۶). این گروه، یکی از فرقه‌های زردشتی محسوب می‌شدند و بغدادی (د ۴۲۹ق/۱۰۳۸م) آنها را خارج از اهل کتاب خوانده، و استفاده از ذبایح ایشان و ازدواج با زنانشان را حرام دانسته است (ص ۳۵۴-۳۵۵؛ نیز نک: ابوحاتم، ۱۶۲).

عقاید: آنچه منابع از عقاید به‌آفرید به دست می‌دهند، گونه‌ای اصلاحات خاص در دیانت زردشتی، تحت‌تأثیر پاره‌ای از احکام اسلامی است. با ورود اسلام به ایران، بزرگان زردشتی، با آنکه ظاهراً در اندیشهٔ برخی اصلاحات ضروری بودند (نک: دوشن گیمن، ۳۶۶)، اما مقاومت در برابر به‌آفرید را چنان بر خود لازم دیدند که دست به دامان ابومسلم خراسانی شدند. با آنکه بنابر برخی مآخذ، به‌آفرید زردشت را می‌پذیرفت (بیرونی، ۲۱۰)، اما خود ادعای پیامبری داشت و دست به تغییراتی در شریعت زردشتی زد. او می‌گفت از زمانی که در غیبت بوده، در آسمان به سر برده، و بهشت و دوزخ بر وی عرضه شده

است؛ خداوند جامهٔ سبز بر او پوشانیده، و او را به زمین گسیل داشته است و ادعا می‌کرد که خداوند بر او وحی می‌کند. بیشتر آنچه به‌آفرید برای پیروان خود وضع کرد، دست‌کم آن‌چنان که مآخذ موجود نشان می‌دهند، نه در زمینهٔ جهان‌بینی، بلکه در امور تشریعی است و گفته شده که او این اصول را در کتابی به زبان فارسی برای پیروانش شرح داده بوده است (نک: همانجا؛ شهرستانی، ۲۱۸/۱؛ نیز نک: صدیقی، ۱۵۷).

ظاهراً بیشترین تلاش به‌آفرید در جهت کاستن از آداب و مناسک زردشتیان بود که به ویژه در دورهٔ ساسانیان بر شمار آن افزوده شده بود (نک: بویس، ۲۱۴-۲۱۵). وی پیروان خود را از میان آداب زردشتی به ترک زمزمه (خواندن دعای زیر لب هنگام غذا خوردن) و شرب خمر سفارش کرده بود؛ همچنین ترک نکاح با محارم که این نوع ازدواج دست‌کم تا سدهٔ ۴ق نیز از دیدگاه یکی از مویدان ثواب شمرده می‌شده (نک: *روایت*، ۱۷۹، ۱۸۱، ۱۸۷-۱۸۸)، از اصول آیین به‌آفرید بوده است (بیرونی، شهرستانی، همانجاها). وی برای پیروان خود نماز هفت‌گانه‌ای (قس: ابن ندیم، ابوحاتم، همانجاها: پنج‌گانه بدون سجده) وضع کرده بود که باید رو به خورشید ــ هرسو که باشد ــ گزارده می‌شد (برای تفصیل بیشتر، نک: بیرونی، همانجا؛ برای جایگاه خورشید در اندیشهٔ مزدیسنی، نک: کریستن سن، ۱۶۴-۱۶۵؛ صدیقی، ۱۵۸-۱۶۰). او همچنین به پیروان خود دستور داده بود تا چهارپایان را جز آنها که به پیری و ناتوانی رسیده‌اند، ذبح نکنند و گوشت مردار نخورند؛ موهای سر و بدن را فرو گذارند و بیش از ۴۰۰ درم کابین زنان نکنند و هفت یک از دارایی خود را به تعمیر و اصلاح راهها و پلها اختصاص دهند (نک: بیرونی، ۲۱۱؛ مروزی، شهرستانی، همانجاها؛ گردیزی، ۲۶۶-۲۶۷).

مآخذ: ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوحاتم رازی، احمد، *الاصلاح*، به کوشش حسن مینوچهر و مهدی محقق، تهران، ۱۳۷۷ش؛ *اخبارالدولة العباسیة*، به کوشش عبدالعزیز دوری و عبدالجبار مطلبی، بیروت، ۱۹۷۱م؛ بغدادی، عبدالقاهر، *الفرق بین الفرق*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۴۱۱ق؛ بلاذری، احمد، *انساب الاشراف*، به کوشش عبدالعزیز دوری، بیروت، ۱۹۷۸م؛ بویس، مری، *چکیدهٔ تاریخ کیش زرتشت*، ترجمهٔ همایون صنعتی‌زاده، تهران، ۱۳۷۷ش؛ بیرونی، ابوریحان، *الآثار الباقیة*، به کوشش زاخاو، لایپزیگ، ۱۹۲۳م؛ پلا، شارل، حاشیه بر *مروج‌الذهب* (نک: هم، مسعودی)؛ ثعالبی مرغنی، حسین، *غرر اخبار ملوک الفرس و سیرهم* (نک: مل، هوتسما)؛ خوارزمی، محمد، *مفاتیح العلوم*، به کوشش ابراهیم ابیاری، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ دوشن گیمن، ژاک، *دین ایران باستان*، ترجمهٔ رؤیا منجم، تهران، ۱۳۷۵ش؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۴م؛ *روایت اِمید آشَوَهیشتان*، ترجمهٔ نزهت صفای اصفهانی، تهران، ۱۳۷۶ش؛ شهرستانی، محمد، *الملل و النحل*، به کوشش محمد بن فتح‌الله بدران، قاهره، ۱۳۷۵ق؛ صدیقی، غلامحسین، *جنبشهای دینی ایرانی*، تهران، ۱۳۷۲ش؛ صریفینی، ابراهیم، *تاریخ نیسابور* (*منتخب السیاق* عبدالغافر فارسی)، به کوشش محمدکاظم محمودی، قم، ۱۴۰۳ق؛ طبری، *تاریخ*؛ عوفی، محمد، *جوامع الحکایات*، ج ۳(۱)، به کوشش بانو مصفا (کریمی)، تهران، ۱۳۵۲ش، ج ۴(۱)، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۷۰ش؛ کریستن سن، آرتور، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمهٔ غلامرضا رشید یاسمی، تهران، ۱۳۴۵ش؛ کلیما، اوتاکر، *تاریخچهٔ مکتب مزدک*، ترجمهٔ جهانگیر فکری ارشاد، تهران، ۱۳۷۱ش؛ گردیزی، عبدالحی، *زین‌الاخبار*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ مجدخوافی، *روضهٔ خلد*، به کوشش محمود فرخ، تهران، ۱۳۴۵ش؛ مروزی، طاهر، *طبایع الحیوان*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به کوشش شارل پلا، بیروت، ۱۹۶۵-۱۹۷۳م؛ مفخم پایان، لطف‌الله، *فرهنگ آبادیهای ایران*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ *نشریهٔ دفتر تقسیمات کشوری*، معاونت سیاسی و اجتماعی وزارت کشور، تهران، ۱۳۷۹ش، شم ۲؛ یوسفی، غلامحسین، *یادداشتهایی در زمینهٔ فرهنگ و تاریخ*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ نیز:

GAS; Houtsma, M. Th., «Bih'afrid», *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, Wien, 1889, vol. III; Justi, F., *Iranisches Namenbuch*, Marburg, 1895.

علی بهرامیان

بَهاءُالدّولهٔ حُسِینیِ نوربَخش، یا بهاءالدین حسن بن میر قوام‌الدین شاه قاسم نوربخشی رازی، پزشک برجستهٔ اواخر دورهٔ تیموری و اوایل دورهٔ صفوی (نک: آقابزرگ، ۲۱۸/۷؛ حاجی خلیفه، ۷۱۸/۱؛ نفیسی، ۲۷۴/۱). اگر سن وی را هنگام تألیف *خلاصة التجارب* در ۹۰۷ق/۱۵۰۱م دست کم ۴۰ سال بدانیم، تولدش باید ۸۶۷ق/۱۴۶۳م یا پیش از آن باشد.

نیای او، سیدمحمد طریقهٔ نوربخشی را بنیاد نهاد که ریاست آن بعدها به قاسم، پدر بهاءالدوله رسید (معصوم علیشاه، ۳۱۹/۲-۳۲۰). بهاءالدوله از پدر ــ که گویا در پزشکی و داروسازی نیز مهارت داشت ــ همواره با لقب حضرت یاد کرده است (گ ۱۷ ب، ۲۷۱ ب، ۲۷۲ ب، ۲۷۳ آ؛ الگود، 353). یکی از برادران بهاءالدوله، ملقب به شاه شمس‌الدین نیز پزشک بوده است. سخن الگود (همانجا) در مورد تحصیل بهاءالدوله نزد پزشکان ایرانی و هندی در ری و هرات شاید بر این اساس باشد که بهاءالدوله خود بارها از شیوه‌های درمانی ایرانی و هندی یاد کرده است (گ ۲۱۴ب، ۲۵۰، ۲۶۰آ، ۲۷۰، ۲۷۰ ب، ۲۷۱ ب، ۲۷۳ ب).

بهاءالدوله پس از سالها فعالیت در زادگاهش ری، در اواخر روزگار سلطان حسین بایقرا (حک‍ ۸۴۲-۹۱۱ق/۱۴۳۸-۱۵۰۵م) رهسپار هرات شد و در خانقاه خواجه افضل‌الدین محمد کرمانی اقامت کرد و مورد لطف و توجه سلطان قرار گرفت. پس از مرگ وی به ری بازگشت و از آنجا راهی آذربایجان شد و گویا دو سه سالی نیز در خدمت شاه اسماعیل صفوی (حک‍ ۹۰۷-۹۳۰ق/۱۵۰۱-۱۵۲۴م) بود و چندی بعد درگذشت (خواندمیر، ۶۱۲/۴). منزوی سال وفات او را ۹۲۶ق یاد کرده است (خطی، ۵۲۷/۱)، اما مأخذ وی معلوم نیست.

آثار:

۱. *خلاصة التجارب فی الطب*، در پزشکی و به زبان فارسی که تألیف آن در ۹۰۷ق در طرشت (یکی از روستاهای ری و از محله‌های تهران کنونی) به پایان رسیده است. بهاءالدوله در آغاز کتاب با استناد به آیات و احادیث متعدد، هدف از نگارش چنین کتابی را بیان تجاربی می‌داند که دانستنش برای تندرستی سودمند است (نک: گ ۱آ). این اثر چنان‌که از نامش پیداست، گزارشی از تجربیات بالینی و مشاهدات پزشکی نویسنده است که البته برخی نکات دقیق نظری نیز در آن به چشم می‌خورد (برای نمونه، نک: گ ۱۰۸ ب - ۱۰۹ ب، ۱۵۷ ب، ۲۲۳ آ). بهره‌گیری وی از نظریات بقراط، جالینوس، ابن‌سینا، سیداسماعیل

جرجانی و... نشان دهندهٔ وسعت مطالعات او در این زمینه است (گ ۱۷ آ، ۴۶ آ، ۴۸ ب، ۸۵ ب، ۱۰۹ آ، ۱۳۲ آ، ۱۵۳ ب، ۲۵۷ ب). به نظر الگود، وی نخستین کسی بود که به ذکر و یا شرح درمان پاره‌ای از بیماریها چون سالک، تب یونجه و آتشک پرداخت که برای اروپای آن روزگار تا حدی ناشناخته بود (ص 376، 355-354).

خلاصة التجارب مشتمل بر ۲۸ باب است که به شیوهٔ مرسوم تألیف کُناشهای پزشکی دورهٔ اسلامی نوشته شده است؛ بدین سان که نخست کلیاتی دربارهٔ بهداشت و درمان، بیماریهایی که در تمام بدن منتشر می‌شوند، همچون تبها و بیماریهای پوست و مو و سپس بیماریهای هریک از اعضای بدن به ترتیب از بالا (بیماریهای مغزی و روانی) تا بیماریهای پا و سرانجام، بابی دربارهٔ اصطلاحات رایج میان پزشکان آورده است. بهاءالدوله گاه به مناسبت، از مشاهدات تجربی خود (نک: گ ۵۲ ب، ۱۰۸ ب، ۱۲۴ ب، ۱۳۰ آ، ۱۴۱ آ، ۱۷۸ آ، ۲۱۶ آ)، و گاه از داروهایی که ساختهٔ خود او یا پزشکان دیگر است، با عناوینی چون «مخترعات مصنف»، «مخترعات اهل هند» و حتیٰ حکمای فرنگ و... یاد می‌کند (گ ۲۶۹ آ، ۲۷۰ آ، ۲۷۳ آ، جم).

از *خلاصة التجارب* نسخه‌های متعددی در ایران و خارج وجود دارد (نک: منزوی، همان، ۵۲۷/۱ ـ ۵۲۸؛ استوری، II(2)/231). این کتاب چند بار با عنوان نادرست *مجربات حکیم علوی خان* چاپ سنگی شده است (مشار، ۱۲۰/۲؛ نجم‌آبادی، ۳۲۸؛ قس: منزوی، *فهرستواره...*، ۳۴۳۰/۵؛ خطی مشترک، ۵۵۲/۱ـ۵۵۳).

۲. *هدیة الخیر* یا *هدایت الخیر*، در شرح ۴۰ حدیث از پیامبر(ص). از این کتاب نسخه‌هایی موجود است (آقابزرگ، ۲۰۷/۲۵؛ منزوی، خطی، ۲(۱)/۱۴۸۷).

اثری با عنوان *وبا و طاعون* نیز در احتراز از مرض وبا و طاعون به وی منسوب است (دانش پژوه، ۱۷؛ منزوی، *فهرستواره*، ۳۷۶۰/۵).

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*؛ بهاءالدولهٔ حسینی، حسن، *خلاصة التجارب*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ مرکز، شم ۱۵۲۷؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *حبیب السیر*، تهران، ۱۳۳۳ش؛ دانش پژوه، محمدتقی، «فهرست کتابخانهٔ سازمان لغت نامهٔ دهخدا»، *نشریهٔ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران*، نسخه‌های خطی، تهران، ۱۳۴۲ش، شم ۳؛ مشار، خانبابا، *مؤلفین کتب چاپی فارسی و عربی*، تهران، ۱۳۴۰ش؛ معصوم علیشاه، محمد معصوم، *طرائق الحقائق*، به کوشش محمدجعفر محجوب، تهران، ۱۳۳۹ـ۱۳۴۵ش؛ منزوی، خطی؛ همو، خطی مشترک؛ همو، *فهرستوارهٔ کتابهای فارسی*، تهران، ۱۳۷۹ش؛ نجم‌آبادی، محمود، *فهرست کتابهای چاپی فارسی طبی*، تهران، ۱۳۴۲ش؛ نفیسی، سعید، *تاریخ نظم و نثر در ایران*، تهران، ۱۳۴۴ش؛ نیز:

Elgood, C., *A Medical History of Persia*, Amsterdam, 1951; Storey, C. A., *Persian Literature*, London, 1971.

فریبا بات

بَهاءُالدّولهٔ دِیلَمی، ابونصر، نک: آل بویه.

بَهاءُالدّین باجَن (۷۹۰ـ۹۱۲ق/۱۳۸۸ـ۱۵۰۶م)، شاعر و از صوفیان طریقهٔ چشتیهٔ برهانپور. شهرت وی به سرودن اشعار هندی، موسوم به دهره است (نک: دنبالهٔ مقاله) و او به سبب ویژگیهای این نوع اشعارش تخلص باجن را برای خود برگزید. باجن واژه‌ای هندی مشتق از مصدر بَجنا به معنای نواختن و خواندنِ آواز است (جالبی، ۱۰۶/۱؛ هادی، 118؛ پلاتز، 134). باجن فرزند شیخ معزالدین، از فرزندان مولانا احمد مدنی و در تصوف مرید شیخ رحمت‌الله گجراتی بود. وی قسمت اعظم زندگی خود را در گجرات گذراند (نسیم، ۲۱۴/۶؛ جالبی، ۱۰۶/۱).

خزانهٔ رحمت و *جُنگ‌نامهٔ پشواز و ساری و چولی و تهبند و ازار* و اشعار صوفیانهٔ هندی باجن، از آثار بر جا مانده از اوست (صدیقی، ۳۸۶/۱، ۴۱۸؛ احمد، ۱۳۳). *خزانهٔ رحمت* که می‌توان آن را از نخستین نمونه‌های مدون ادبیات اردو در گجرات به شمار آورد، با عنوانهای دیگری همچون *گلستان رحمت* و *خزائن رحمت‌الله* نیز در منابع آمده، و شامل شرح حال و گفته‌های پیر او، شیخ رحمت‌الله به فارسی و کلام صوفیانه و دهره‌های او به هندی است.

دهره نوعی شعر هندی، و آن کلامی موزون و آهنگین است که مضمون حمد و نعت و منقبت دارد و توسط قوالان همراه با ذکرهایی در مدح مشایخ نواخته و خوانده می‌شود؛ چنان‌که بهاءالدین باجن در این‌گونه سروده‌ها به مدح پیر خود و شناساندن آرامگاه وی و نیز به وصف گجرات می‌پردازد. سرودن این‌گونه اشعار توسط باجن شاید حاصل اهمیت سماع در میان سالکان طریقهٔ چشتیه باشد (جالبی، ۱۰۶/۱ـ۱۰۷؛ نسیم، ۲۱۵ـ۲۱۶؛ منزوی، ۱۱۰۵/۱۱، ۲۳۰۹/۱۲؛ بشیر حسین، ۳۰۰/۲؛ نیز نک: هـ د، ۵۳۳/۷). *خزانهٔ رحمت* در مجموعهٔ نسخه‌های خطی کتابخانهٔ شیرانی و کتابخانهٔ انجمن ترقی اردو نگهداری می‌شود. تاریخ کتابت این نسخه، به سبب افتادگی صفحات پایانی آن معلوم نیست (صدیقی، ۳۶۳/۱؛ بشیر حسین، همانجا).

مثنوی *جنگ‌نامهٔ پشواز و ساری و چولی و تهبند و ازار*، شامل ۲۱۹ بیت است که در کتابخانهٔ انجمن ترقی اردو نگهداری می‌شود. تاریخ کتابت آن ۱۱۶۱ق، و کاتب آن شخصی است به نام عبدالنبی (صدیقی، ۳۶۲/۱ـ۳۶۳، ۳۶۸، ۴۱۸).

از خلفا و جانشینان بهاءالدین باجن می‌توان علی متقی برهانپوری و شیخ عبدالحکیم (فرزند باجن) را نام برد. شیخ عبدالحکیم به مجالس سماع علاقهٔ خاص داشت، وی همچون پدرش اشعاری به زبان هندی سروده است (راشد، ۳۶۷ـ۳۶۸؛ قادری، ۳۴۸؛ رضوی، II/283؛ هادی، همانجا).

باجن اواخر عمر را در برهانپور سپری کرد و در همان‌جا درگذشت و به خاک سپرده شد (یونس شاه، ۱۸۹/۱؛ نسیم، ۲۱۴؛ رضوی، همانجا).

مآخذ: احمد، عزیز، *تاریخ تفکر اسلامی*، ترجمهٔ نقی لطفی و محمد جعفر یاحقی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ بشیرحسین، محمد، *فهرست مخطوطات شیرانی*، لاهور، ۱۹۶۹م؛ جالبی، جمیل، *تاریخ ادب اردو*، لاهور، ۱۹۷۵م؛ راشد برهانپوری، محمد مطیع‌الله، *برهانپورکی سندهی اولیاء*، حیدرآباد دکن، ۱۹۸۷م؛ صدیقی امروهوی، افسر و سرفراز علی رضوی، *مخطوطات انجمن ترقی اردو*، کراچی، ۱۹۶۵م؛ قادری، محمد ایوب، *تذکرهٔ علمائی هند*، کراچی، ۱۹۶۱م؛ منزوی، خطی مشترک؛ نسیم، ا.د.، «مشایخ اردوسری مصنفین»، *تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و هند*، لاهور، ۱۹۷۱م، ج ۶؛

یونس شاه، *تذکرهٔ نعت گویان اردو*، ایبت‌آباد، ۱۹۸۲م؛ نیز:
Hadi, N., *Dictionary of Indo Persian Literature*, Delhi, 1995; Platts, J. T., *A Dictionary of Urdū, Classical Hindī, and English*, Oxford, 1982; Rizvi, A. A., *A History of Sufism in India*, New Delhi, 1983.
مرجان افشاریان

بَهاءُالدّینِ بَغْدادی، محمدبن مؤیدبغدادی (یابغدادکی) خوارزمی (زنده در ۵۸۸ق/۱۱۹۲م)، از منشیان و مترسلان بنام سدهٔ ۶ق/۱۲م. وی در بغدادک از نواحی خوارزم متولد شد (دربارهٔ انتساب وی به بغدادکِ خوارزم، نک: حمدالله، ۶۶۸؛ جامی، ۴۲۴؛ نیز نک: قزوینی، تعلیقات...، ۳۴۹/۱-۳۵۰).

بهاءالدین در دربار سلطان علاءالدین تکش خوارزمشاه (د ۵۹۶ق/۱۲۰۰م) منصب دبیری داشت (جوینی، ۲۳/۲؛ هدایت، ۴۴۳/۱). سال تولد، وفات و جزئیات زندگی او دانسته نیست؛ اما آنچه از منابع کهن به‌ویژه *تاریخ جهانگشای* جوینی بر می‌آید، این است که وی در ۵۸۲ق/۱۱۸۶م، هنگامی که سلطان تکش خوارزمشاه، شادیاخ (نک:هـ د، نیشابور) را محاصره می‌کند، ملازم رکاب او بوده است. این محاصره دو ماه به طول می‌انجامد و سپس میان سلطان تکش با سنجر شاه (د ۵۹۵ق)، حاکم شادیاخ صلح‌نامه‌ای امضا می‌شود. سلطان تکش دست از محاصره می‌کشد و منشی خود، بهاءالدین بغدادی را به همراه دو تن دیگر برای اتمام مصالحه نزد منکُلِیک (یا منگلی بیک، مق ۵۸۳ق)، اتابک سنجر شاه می‌فرستد. منکلبک بهاءالدین را با همراهانش محبوس کرد و مقیّد نزد سلطان شاه (د ۵۸۹ق)، برادر کهتر تکش که با وی در جنگ بود، فرستاد. بغدادی از ۵۸۲ تا ۵۸۵ق، در زندان به سر برد و سرانجام، بعد از مصالحهٔ تکش با سلطان شاه، با همراهان خود نزد تکش بازگشت (جوینی، ۲۳/۲، ۲۶؛ قس: قزوینی، همان، ۳۲۸/۱-۳۳۰).

دربارهٔ سال وفات بهاءالدین بغدادی، برخی گفته‌اند: وقتی که شمس‌الدین مسعود (مق ۵۹۶ق)، وزیر سلطان تکش به دلیلی نامعلوم از بهاءالدین آزرده خاطر شد، وی را محبوس کرد و او در حبس، به سال ۵۴۵ق درگذشت (رازی، ۱۰۶/۱؛ هدایت، ۴۴۴/۱)؛ اما سال وفات یاد شده مسلماً نادرست است، زیرا به روایت *تاریخ جهانگشای*، بهاءالدین بغدادی در ۵۸۸ق زنده بود و در جوین با جد پدری عطاملک جوینی، یعنی بهاءالدین محمدبن علی در حضور سلطان تکش مناظره کرده است (جوینی، ۲۸/۲؛ قس: قزوینی، بیست *مقاله*، ۲۵۵/۲).

به گفتهٔ برخی نویسندگان، بهاءالدین بغدادی برادر کهتر مجدالدین بغدادی، صوفی، شاعر و نویسندهٔ اواخر سدهٔ ۶ و اوایل سدهٔ ۷ق است (حمدالله، همانجا؛ هدایت، ۴۴۳/۱؛ آقابزرگ، ۹(۳)/۹۹۰). ظاهراً بهاءالدین با خاقانی شروانی نیز آشنایی داشته است و برخی محققان، قصیدهٔ خاقانی (ص ۲۷۵) را به مطلع:

طفلیِ و طفیل توست آدم   خردیّ و زبون توست عالم

در مدح بهاءالدین می‌دانند، چنان‌که در یکی از نسخ خطی *دیوان* خاقانی، عنوان این قصیده چنین است: «در مدح و ستایش بهاءالدین محمد، دبیر خوارزمشاه بن ایل ارسلان» (نک: سجادی، ۲۷۵). فروزانفر (ص ۶۳۴) با استناد به این نکته و نیز با توجه به چند بیت از خاقانی (نک: همانجا، نیز ۲۷۶)، بر آن است که خاقانی قطعاً آن قصیده را در ۵۸۰ق در ستایش بهاءالدین بغدادی سروده است تا برای تدارک سفرش به خوارزم، نزد سلطان تکش سفارش کند.

آثار:

۱. *التوسل الی الترسل*، یا *رسالات بهایی*. این کتاب مشهورترین اثر بهاءالدین بغدادی است و نسخه‌های خطی آن در کتابخانه‌های لیدن، پاریس و نور عثمانیهٔ استانبول موجود است. عکس و میکروفیلم آن نسخه‌ها نیز در کتابخانه‌های ملی و مرکزی دانشگاه تهران نگهداری می‌شود (نک: بلوشه، II/260؛ منزوی، ۲۰۹۴/۳-۲۰۹۵؛ مرکزی، ۶۱، ۵۹۳). این کتاب براساس نسخه‌های لیدن و پاریس توسط احمد بهمنیار در ۱۳۱۵ش در تهران به طبع رسیده است.

التوسل الی الترسل شامل یک مقدمه، دو فصل کوتاه و ۳ قسم [باب] مفصل است: قسم اول، مشتمل است بر منشورها، فرمانها و عهدنامه‌های حکومتی، فتح‌نامه‌ها و یک سوگندنامه؛ قسم دوم، حاوی فرمانها، تحیت‌نامه‌ها و نامه‌هایی است که سلطان برای ملوک و بزرگانِ وقت فرستاده است؛ قسم سوم، شامل نامه‌های خصوصی، رقعه‌ها و مدایحی است که نویسنده به دوستان خود و بزرگان عهد نوشته است.

بهاءالدین بغدادی شیوهٔ نویسندگی خود را در این اثر التقاطی از سبکهای مختلف نثرنویسی، از نثر ساده تا نثر مسجع و متکلف، می‌داند (نک: ص ۱۰-۱۱)؛ اما آنچه در سراسر متن کتاب دیده می‌شود، نثری است مصنوع و مشحون از هنرها و صنایع ادبی و نیز واژگان، اشعار و امثلهٔ عربی؛ چنان که به گفتهٔ بهار اگرچه منشآت بهاءالدین بغدادی از حیث انسجام و صحت قواعد ادبی بی‌نقص است، اما تکلفات ادبی مفرط در متونی از این دست، مقدمهٔ تباهی نثرنویسی را در سده‌های بعد فراهم می‌کند (نک: ۳۷۹/۲-۳۸۰).

این کتاب تا مدتها سرمشق منشیان، مترسلان و ادبا در نامه‌نگاری و فن انشا بوده است. نویسندگانی چون عوفی، سعدالدین وراوینی در تحریر *مرزبان‌نامه* (نک: مرزبان بن رستم، ۴)، و محمد بن هندوشاه استادی او را در فن ترسل و بلاغت ستوده‌اند (عوفی، ۱۳۹/۱؛ نخجوانی، ۱(۱)/۹، ۳۴۰/۲-۳۴۱). *التوسل الی الترسل*، علاوه بر ارزش ادبی، از لحاظ بررسی اوضاع تاریخی، اجتماعی و سیاسی ایران در اواخر دورهٔ خوارزمشاهیان نیز اهمیت شایانی دارد.

۲. «رسالهٔ شادیاخ» یا «رسالهٔ حبسیه»، نامه‌ای است بلند به سبک *التوسل الی الترسل*. دو نسخهٔ خطی از این رساله، یکی در کتابخانهٔ لیدن و یکی نیز همراه با نسخهٔ *التوسل الی الترسل* در کتابخانهٔ ملی پاریس موجود است (نک: قزوینی، تعلیقات، ۳۳۰/۱؛ بهمنیار، «یب»). عوفی دربارهٔ اهمیت «رسالهٔ شادیاخ» می‌نویسد: «آن یک نامه بر هزار دفتر ترجیح دارد و آن نامه مشهور است» (۱۴۲/۱). این نامه را بهاءالدین بغدادی هنگامی که در قید منکلبک گرفتار بوده ـــ یا بعد از انتقال به

زندان سلطان شاه ــ برای شهاب‌الدین منشی النظر (منشی حضور)، به خوارزم نوشته، و از گرفتاریهای حبس در زندان شادیاخ نالیده است و ابیات شکوه‌آمیز او که در حبس شادیاخ سروده، گواه این مدعاست (نک: بهاءالدین، ۳۲۳)، «رسالهٔ شادیاخ» در انتهای *التوسل الی الترسل* به کوشش بهمنیار به چاپ رسیده است (نک: همانجا).

۳. اشعار. بهاءالدین بغدادی چند قصیدهٔ عربی و فارسی، مفردات و قطعاتی سخته و زیبا دارد که در جای جای منشآتش در کتاب *التوسل الی الترسل* درج کرده است. در بعضی از تذکره‌ها اشعار دیگری هم از او نقل شده است (برای نمونه، نک: عوفی، ۱۳۹/۱-۱۴۲).

بهاءالدین بغدادی ظاهراً دیوان اشعار مستقلی نداشته است و حتیٰ صاحب *الذریعه* با وجود ذکر «دیوان» اشعار به نام بهاءالدین، با قید «أو شعره» می‌نمایاند که شخصاً دیوان وی را ندیده است (آقابزرگ، ۹(۱)/۱۴۳).

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*؛ بهاءالدین بغدادی، محمد، *التوسل الی الترسل*، به کوشش احمد بهمنیار، تهران، ۱۳۱۵ش؛ بهار، محمدتقی، سبک‌شناسی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ بهمنیار، احمد، مقدمه بر *التوسل*... (نک: هم بهاءالدین بغدادی)؛ جامی، عبدالرحمان، *نفحات الانس*، به کوشش مهدی توحیدی‌پور، تهران، ۱۳۶۶ش؛ جوینی، عطاملک، *تاریخ جهانگشای*، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۳۴ق/۱۹۱۶م؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۳۹ش؛ خاقانی شروانی، دیوان، به کوشش ضیاءالدین سجادی، تهران، ۱۳۵۷ش؛ رازی، امین احمد، *هفت اقلیم*، به کوشش جواد فاضل، تهران، ۱۳۴۰ش؛ سجادی، ضیاءالدین، حاشیه بر دیوان خاقانی (هم)؛ عوفی، محمد، *لباب الالباب*، به کوشش ادوارد براون، لیدن، ۱۳۲۴ق/۱۹۰۶م؛ فروزانفر، بدیع الزمان، سخن و سخنوران، تهران، ۱۳۵۰ش؛ قزوینی، محمد، بیست مقاله، تهران، ۱۳۲۲ش؛ همو، تعلیقات بر *لباب الالباب* (نک: هم عوفی)؛ مرزبان بن رستم، مرزبان‌نامه، تحریر سعدالدین وراوینی، به کوشش محمد قزوینی، تهران، ۱۳۳۶ش؛ مرکزی، *میکروفیلمها*؛ منزوی، خطی؛ نخجوانی، محمدبن هندوشاه، *دستور الکاتب*، به کوشش علیزاده، مسکو، ۱۹۶۴م؛ هدایت، رضاقلی، *مجمع الفصحا*، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۳۶ش؛ نیز:

Blochet, E., *Catalogue des manuscrits persans*, Paris, 1912.

حمیدرضا شایگان‌فر

بَهاءُالدّینِ بْنِ حِنّا، ابوالحسن علی بن محمد بن سلیم بن حنا (۶۰۳-۶۷۷ق/۱۲۰۷-۱۲۷۸م)، ملقب به صاحب بهاءالدین، وزیر دو تن از سلاطین ممالیک مصر. دربارهٔ پایگاه سیاسی و اجتماعی بهاءالدین و خاندانش پیش از تصدی مقام وزارت، اطلاعات زیادی در منابع دیده نمی‌شود. مقریزی جد او حنا را مسیحی خوانده، و دربارهٔ پدرش قاضی سدیدالدین محمد (د ۶۲۸ق/۱۲۳۱م) آورده است که از شهود محکمهٔ قاضی القضات مصر، عمادالدین ابن شکّری بود و نزد محدثان، حدیث فرا می‌گرفت (*المقفیٰ*...، ۷۰۶/۵). ابن حجر عسقلانی بهاءالدین و پدرش را جدیدالاسلام خوانده، و تصریح کرده است که این دو در یک روز مسلمان شدند و به ترتیب محمد و علی نام گرفتند (۴۷۳/۱).

بهاءالدین پیش از ورود به دستگاه ممالیک، وزارت شجرةالدر (حک ۶۴۸-۶۵۵ق/۱۲۵۰-۱۲۵۷م)، بیوهٔ ملک صالح ایوبی را برعهده داشت و در آخرین روزهای دولت ایوبی دستگیر، و ۶۰ هزار دینار از اموالش مصادره شد (عینی، ۱۴۳/۱؛ ابن تغری بردی، ۴۳/۷، ۱۰۸؛ نیز نک: سیوطی، ۱۸۸/۲). احتمالاً سابقهٔ حضور پدر بهاءالدین در دستگاه دیوانی ایوبیان که در ۶۲۲ق/۱۲۲۵م ریاست «دیوان جیش» یافت (مقریزی، همانجا)، زمینهٔ تصدی مقام وزارت او را فراهم آورده باشد؛ چنان که وقتی ملک ظاهر بیبرس به سلطنت نشست (حک ۶۵۸-۶۷۶ق/۱۲۶۰-۱۲۷۷م)، در ۶۵۹ق/۱۲۶۱م بهاءالدین را به وزارت گماشت و ادارهٔ کارها را به وی سپرد (یونینی، ۳۸۴/۳؛ ابن دواداری، ۷۰/۸؛ ابن‌شاکر، ۱۵۲/۲؛ مقریزی، *السلوک*، ۱(۲)/۴۴۷؛ ابن تغری بردی، ۱۰۸/۷، ۱۷۹؛ سیوطی، ۱۸۹/۲).

بهاءالدین بن حنا ۱۸ سال (۶۵۹-۶۷۷ق) وزارت ممالیک مصر و شام را با اقتدار و اختیار کامل در دست داشت و گفته‌اند که وزیری صاحب عزم و حزم و رأی و تدبیر بود (یونینی، ابن شاکر، همانجاها؛ ذهبی، ۳۳۶/۳) و کارهای مملکت جز با رأی و نظر او به سامان نمی‌رسید (عینی، ۲۰۸/۲؛ ابن کثیر، ۲۸۲/۱۳). سلطان بیبرس بهاءالدین را بسیار محترم می‌داشت و وی را «پدر» می‌خواند (ابن شاکر، ۱۵۳/۲)، در عزل و نصبها با او مشورت می‌کرد (نک: عینی، ۷۸/۲)، در برخی از سفرها او را همراه خود داشت (همو، ۶۹/۲؛ نیز نک: ابن تغری بردی، ۱۵۰/۷) و یا به نیابت از خود به حکومت مصر می‌گماشت (عینی، ۳۱۰/۱-۳۱۱؛ ابن تغری بردی، ۱۱۴/۷). وی در عهد ملک سعید برکه خان (حک ۶۷۶-۶۷۸ق) نیز همچنان با اقتدار کار می‌کرد و اوامرش همچون گذشته نافذ و مطاع بود (یونینی، ۳۸۵/۳).

چنین می‌نماید که منزلت عالی بهاءالدین نزد سلطان بیبرس موجب حسادت برخی کسان شد، چنان که برای عزل و تحقیر او دست به توطئه‌ای زدند که بر اثر حمایت قاطعانهٔ سلطان از وی، نافرجام ماند (ابن‌شاکر، ۱۵۳/۲-۱۵۴). بهاءالدین نیز از نفوذ و اقتدار برخی از دولتمردان هم روزگار خود از جمله تاج الدین عبدالوهاب‌بن بنت الاعز (د ۶۶۵ق) که دارای چندین منصب حکومتی در عهد بیبرس بود، واهمه داشت و برای منکوب کردن آنان نزد سلطان تلاش می‌کرد (نک: عینی، ۱۲/۲).

به گزارش برخی از منابع، گویا بهاءالدین با همکاری فرزند و ولیعهد بیبرس در ۶۷۱ یا ۶۷۶ق، در قتل شیخ خضر کردی دست داشت. شیخ خضر نزد بیبرس بسیار محترم و مقرب بود، اما به سبب سخت‌گیری بسیار در امور مذهبی، ایجاد آشوب، و قتل و غارت ذمیان مورد خشم سلطان واقع شد و حمایت او را به تدریج از دست داد و سرانجام با دسیسهٔ برخی از دولتمردان از جمله بهاءالدین به زندان افتاد و در همان‌جا درگذشت، یا به قتل رسید (برای اطلاعات بیشتر، نک: ابن دواداری، همانجا؛ مقریزی، همان، ۷۵۲/۳، ۷۵۵؛ عینی، ۷۸/۲، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۱۰).

از خلق و خوی و کارهای اجتماعی و فرهنگی بهاءالدین در منابع به اجمال سخن گفته شده است. یونینی آورده است که وی صاحب اوقاف بسیار بود و در نهان و آشکار صدقه می‌داد (همانجا). از جمله موقوفات او مدرسه‌ای بود موسوم به «صاحبیه» (منسوب به خود او) که در کوی

قنادیل مصر (فسطاط) بنیاد کرد (ابن فرات، ۱۲۶/۷؛ یوسفی، ۳۸۶). بهاءالدین همچنین برای جوامع، مساجد، رباطها و زاویه‌ها و مانند اینها مستمری قرار داد (قلقشندی، ۲۵۳/۱۱). وی به سبب اخلاق نیکو و خصلتهای پسندیده‌اش (نک: ابن شداد، ۷۹ـ۸۳؛ یونینی، ۳۸۴/۳، ۳۸۵؛ ذهبی، همانجا؛ ابن فرات، ۱۲۵/۷، ۱۲۶؛ ابن عماد، ۳۵۸/۵)، ممدوح جمعی از شاعرانِ هم روزگار خود بود (یونینی، ۳۸۵/۳، ۳۸۶؛ ابن‌فرات، ۱۲۶/۷). با این همه، از هجو برخی از شاعران نیز در امان نبود (عینی، ۲۰۸/۲).

فرزندان و نوادگان بهاءالدین نیز در دولت ممالیک صاحب جاه و مقام بودند. وی دو پسر به نامهای فخرالدین و محیی الدین داشت که هر دو در زمان حیات او درگذشتند و هر دو پسر در منابع «الصاحب» نامیده شده‌اند (نک: یونینی، ۳۸۵/۳؛ ابن فرات، ذهبی، ابن عماد، همانجاها). اما به گزارش فقط یکی از منابع، بیبرس فخرالدین را «وزیر الصحبة» (ندیم، همراه و مصاحب سلطان) خود کرد (عینی، ۳۱۱/۱). بعد از مرگ فخرالدین، پسرش محمد تاج الدین (د ۷۰۷ق/ ۱۳۰۷م) وزیر صحبت بیبرس گردید (مقریزی، *المقفیٰ*، ۱۱۱/۷؛ قس: ابن کثیر، ۲۸۲/۱۳؛ نیز عینی، ۲۰۸/۲، که تاج الدین را به خطا پسر بهاءالدین ذکر کرده‌اند، نه نوادهٔ او) و سپس در عهد سلطان محمدبن قلاوون به مقام وزارت رسید (مقریزی، همان، ۱۱۱/۷ـ۱۱۲).

مآخذ: ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *تبصیر المنتبه بتحریر المشتبه*، به کوشش محمد علی نجار، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۴م؛ ابن دواداری، ابوبکر، *کنزالدرر*، به کوشش اولریش هارمان، قاهره، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *فوات الوفیات*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۹۵۱م؛ ابن شداد، محمد، *تاریخ الملک الظاهر*، به کوشش احمد حطیط، بیروت، ۱۴۰۳ق/ ۱۹۸۳م؛ ابن عماد، عبدالحی، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۱ق؛ ابن فرات، محمد، *تاریخ*، به کوشش قسطنطین زریق، بیروت، ۱۹۴۲م؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ذهبی، محمد، *العبر*، به کوشش محمد سعید بن بسیونی زغلول، بیروت ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ سیوطی، *حسن المحاضرة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۴۱۸ق/ ۱۹۹۸م؛ عینی، محمود، *عقد الجمان*، به کوشش محمد محمد امین، قاهره، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ قلقشندی، احمد، *صبح الاعشیٰ* قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ مقریزی، احمد، *السلوک*، به کوشش محمد مصطفیٰ زیاده، قاهره، ۱۹۷۰م؛ همو، *المقفی الکبیر*، به کوشش محمد یعلاوی، بیروت، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م؛ یوسفی، موسیٰ، *نزهة الناظر*، به کوشش احمد حطیط، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ یونینی موسیٰ، *ذیل مرآة الزمان*، حیدرآباددکن، ۱۳۸۰ق/ ۱۹۶۰م.

جمال موسوی

بَهاءُالدّینِ جُوِینی، محمد (ح ۶۴۸ ـ شعبان ۶۷۸ق/۱۲۵۰ ـ دسامبر ۱۲۷۹م)، فرمانروای اصفهان و بخشی از عراق عجم از ۶۶۳ تا ۶۷۸ق/۱۲۶۵ـ۱۲۷۹م. او فرزند بزرگ شمس‌الدین محمد جوینی صاحب دیوان، وزیر مشهور هلاکو و اباقاخان بود. بهاءالدین محمد همچون برادرش خواجه شرف‌الدین هارون، در کودکی و نوجوانی به دانش‌اندوزی پرداخت (میرخواند، ۲۷۹/۵؛ خواندمیر، دستور...، ۲۷۰).

پس از مرگ هلاکوخان در ۶۶۳ق/۱۲۶۵م، فرزندش اباقا ضمن ابقای شمس‌الدین محمد جوینی بر منصب وزارت، حکومت اصفهان و بخش بیشتر عراق عجم را در همان سال به بهاءالدین واگذار کرد (رشیدالدین، ۱۰۳/۳؛ نیز نک: قزوینی، «لا»). مقارن ورود بهاءالدین به اصفهان، این شهر دستخوش آشوب و ناآرامی بود و او برای ایجاد آرامش و امنیت، متمردان و مخالفان را سخت سرکوب کرد؛ چنان‌که در دوران حکومت وی بر اصفهان، کسی را یارای نافرمانی و تجاوز و دزدی نبود (وصاف، ۳۴؛ اشپولر، 285). بهاءالدین در این زمان برای ادارهٔ بهتر شهر، اصفهان را به چند ناحیه تقسیم کرد و محافظت هر ناحیه را به رؤسای شهر یا ملازمان خود سپرد و هریک را مسئول ایجاد نظم در حوزه مأموریتی خود کرد (نک: وصاف، همانجا؛ مستوفی، ۱۱۹/۳ـ۱۲۰).

شیوهٔ بهاءالدین در حکومت، سخت‌گیری و سرکوب بود و کوچک‌ترین گذشتی نداشت. در این زمینه نمونه‌های شگفت‌انگیزی در مآخذ نقل شده است. چنان‌که وصاف شرحی از اقدامات بی‌رحمانهٔ او آورده (ص ۳۴ـ ۳۵)، و میرخواند ضمن مقایسهٔ او با زیاد بن ابیه و حجّاج بن یوسف، در این باب حکایاتی در کتاب خود ذکر کرده است (همانجا؛ نیز نک: ابن فوطی، ۴۱۰؛ خواندمیر، همانجا، حبیب...، ۱۰۹/۳؛ براون، ۳۲ـ۳۳)؛ حتیٰ کسانی از اصفهان شکایت وی را نزد پدر بردند، و شمس‌الدین با نامه و پیام، فرزند را اندرزها داد، گرچه سودی نداشت (خواندمیر، همان، ۱۱۰/۳).

در دوران حکومت بهاءالدین بر اصفهان، ملک شمس‌الدین کرت که بر ولایت نیمروز حکومت داشت (نک: رشیدالدین، همانجا)، علم مخالفت برافراشته بود. به پیشنهاد خواجه شمس‌الدین جوینی، اباقاخان بهاءالدین را مأمور سرکوب او کرد (۶۷۴ق/۱۲۷۵م)، اما بهاءالدین پیش از حرکت با مشورت قاضی فخرالدین و نظام‌الدین اوبهی، نامه‌ای به شمس‌الدین کرت نوشت و او را به اصفهان فرا خواند و تهدیدش کرد که در صورت نافرمانی، هرات تسخیر، و خود او دستگیر خواهد شد. شمس‌الدین کرت به اصفهان آمد و اندکی بعد بهاءالدین او را به دربار اباقا گسیل داشت (رشیدالدین، ۱۴۸/۳ـ۱۵۰؛ سیفی، ۳۴۶ـ۳۴۸؛ نیز نک: اقبال، ۲۷۰).

سرانجام بهاءالدین پس از ۵ سال حکومت بر اصفهان درگذشت (وصاف، ۳۶؛ فصیح، ۳۴۷/۲) و با مرگ ناگهانی او، آرامش از اصفهان رخت بربست (وصاف، ۳۵؛ میرخواند، ۲۸۲/۵). خواجه شمس‌الدین در رثای پسر، رباعی‌ای سرود و شاعران دیگر چون محمد ابن بدرجاجرمی قصایدی سرودند و به شمس‌الدین تعزیت گفتند (جاجرمی، ۸۲۴، ۸۲۶ـ۸۲۷، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵؛ نیز نک: براون، ۳۳).

وزارت بهاءالدین را در عصر حکومت وی بر اصفهان، مدتی شیخ عزالدین علی جمال کاشی (د ۷۱۳ق/۱۳۱۳م) از بزرگان آن روزگار برعهده داشت (ابوالقاسم، ۱۵۱ـ۱۵۲). از جمله ملازمان دیگر او، مجدالملک یزدی از وزیرزادگان اتابکان یزد بود که از این شهر به اصفهان آمد و ملازمت بهاءالدین اختیار کرد، اما خوی تند او را برنتافت و به پایتخت (تبریز) رفت و از حمایت شمس‌الدین محمد برخوردار شد

(رشیدالدین، ۱۵۴/۳-۱۵۶؛ میرخواند، ۳۱۸/۵-۳۱۹؛ خواندمیر، همان، ۱۱۱/۳).

گفته‌اند: بهاءالدین به‌رغم سنگ‌دلی و بی‌رحمی، حاکمی سخاوتمند و بخشنده بود؛ به ویژه در بزرگداشت دانشمندان و ادیبان و شاعران کوشش داشت (وصاف، ۳۵-۳۶). از ستایشگران او شاعر برجستهٔ آن عصر مجدهمگر (د ۶۸۶ق/۱۲۸۷م) بود که از یزد به اصفهان سفر کرد و در زمرهٔ نزدیکان بهاءالدین درآمد و قصایدی در مدحش سرود (عبید، ۳۰۶؛ خواندمیر، همان، ۱۱۷/۳؛ مستوفی، ۴۲۲/۳؛ نیز نک: اقبال، ۵۳۷). مجدهمگر خطی زیبا داشت و نسخه‌ای از *قابوس‌نامه* را در ۶۷۳ق برای بهاءالدین کتابت کرد (حکمت، ۱۶۹). از دیگر ستایشگران او شمس‌الدین کاشی است که قصیده‌ای مصنوع در مدح بهاءالدین سرود (حمدالله، ۷۳۷).

از فرزندان بهاءالدین نام دو پسر او در منابع مذکور است: یکی از آنان به نام علی در ۶۸۸ق/۱۲۸۹م در واقعهٔ کشتار خاندان جوینی در کاشان به قتل رسید، و مدفنش زیارتگاه مردم گردید. پسر دیگر وی، در اثر این واقعه و از شدت وحشت بیمار شد و در پایان عمر کیخاتو درگذشت (رشیدالدین، ۲۱۸/۳؛ نیز نک: قزوینی، «سا»).

مآخذ: ابن فوطی، عبدالرزاق، *الحوادث الجامعة*، به کوشش محمدرضا شبیبی و مصطفی جواد، بغداد، مکتبة العربیه؛ ابوالقاسم کاشانی، عبدالله، *تاریخ اولجایتو*، به کوشش مهین همبلی، تهران، ۱۳۴۸ش؛ اقبال آشتیانی، عباس، *تاریخ مفصل ایران* (از استیلای مغول تا اعلان مشروطیت)، تهران، ۱۳۱۲ش؛ براون، ادوارد، *تاریخ ادبی ایران* (از سعدی تا جامی)، ترجمهٔ علی‌اصغر حکمت، تهران، ۱۳۳۹ش؛ جاجرمی، محمد، *مونس الاحرار*، به کوشش صالح طبیبی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ حکمت، علی‌اصغر، حاشیه بر *تاریخ ادبی ایران* (نک: هم، براون)؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۳۹ش؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *حبیب السیر*، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ همو، *دستورالوزراء*، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۱۷ش؛ رشیدالدین فضل الله، *جامع التواریخ*، به کوشش عبدالکریم علیزاده، باکو، ۱۹۵۷م؛ سیفی هروی، سیف، *تاریخ نامهٔ هرات*، به کوشش محمد زبیر صدیقی، کلکته، ۱۳۶۲ق/۱۹۴۳م؛ عبید زاکانی، *کلیات*، به کوشش پرویز اتابکی، تهران، ۱۳۴۳ش؛ فصیح خوافی، احمد، *مجمل فصیحی*، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۳۹ش؛ قزوینی، محمد، مقدمه بر *تاریخ جهانگشای جوینی*، لیدن، ۱۳۲۹ش؛ مستوفی بافقی، محمد، *جامع مفیدی*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۰ش؛ میرخواند، محمد، *روضة الصفا*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ وصاف، *تاریخ*، تحریر عبدالمحمد آیتی، تهران، ۱۳۴۶ش؛ نیز:
Spuler, B., *Die Mongolen in Iran*, Leiden, 1985.

علی آل داود

بَهاءُالدّین زَکَریّای مُلْتانی، عارف سدهٔ ۶ و ۷ق/۱۲ و ۱۳م و مروج طریقهٔ سهروردیه در هند. کنیهٔ او ابومحمد، و خود معروف به بهاء الحق بود و القاب دیگری چون غوث العالمین و بدرالمشایخ داشت. وی هاشمی نسب وقریشی بود و تبارش به‌اسدبن‌هاشم‌عبدمناف می‌رسید. جد بهاءالدین از خوارزم به «کوت کرور»، در حوالی ملتان مهاجرت کرده، و در آنجا ساکن شده بود. وجیه‌الدین محمد، پدر بهاءالدین در آنجا با دختر حسام‌الدین ترمذی ازدواج کرد و بهاءالدین در همان‌جا در ۵۶۶ق/۱۱۶۱م و به قولی در ۵۷۸ق/۱۱۸۲م به دنیا آمد (فرشته، ۴۰۴/۲؛ داراشکوه، ۱۱۵؛ غلام سرور، ۱۹/۲؛ رحمان علی، ۳۲؛ عبدالحی، ۱۲۰/۱؛ زیدی، ۲۲-۲۴؛ آریا، ۴۷).

وی در زادگاهش *قرآن* آموخت و برای تکمیل معلومات ابتدا به خراسان و آن‌گاه به بخارا رفت و مدت ۱۵سال به تحصیل و تدریس پرداخت؛ سپس به مکه و مدینه سفر کرد و در مدینه اجازهٔ روایت حدیث یافت. پس از چندی از طریق بیت المقدس راهی بغداد شد و در آنجا بـه خدمت شهاب الـدین عمر سهروردی (د ۶۳۲ق/۱۲۳۵م)، صاحب *عوارف المعارف* رسید و دست ارادت به وی داد و با راهنمایی او به مجاهده و ریاضت پرداخت. گفته‌اند که وی تنها پس از ۱۷روز خرقهٔ خلافت از مرشد خود گرفت و شیخ شهاب الدین در پاسخ معترضان گفت: بهاء الدین چون هیزم خشکی است که آتش در او زود اثر نمود (دهلوی، حسن، ۷۱-۷۲؛ جامی، ۵۰۴؛ غوثی شطاری، ۴۶؛ داراشکوه، ۱۱۴؛ فرشته، ۴۰۴/۲-۴۰۵؛ غلام سرور، ۱۹/۲-۲۰؛ زیدی، ۲۴ب؛ رضوی، I/191).

بهاء الدین زکریا آن‌گاه به دستور مرشد خود به ملتان بازگشت و به ارشاد مردم و تبلیغ طریقهٔ سهروردیه همت گماشت. وی در آغاز کار با مخالفت برخی از علما مانند قطب الدین کاشانی ــ که مورد حمایت ناصرالدین قباچه (د ۶۲۵ق/۱۲۲۸م)، فرمانروای سند و ملتان بود ــ روبه‌رو شد، اما خانقاه وی به‌زودی چنان شهرتی یافت که نه تنها صوفیان، بلکه بازرگانانی از عراق عجم و خراسان بـه دیدارش می‌شتافتند و هدایایی تقدیم وی می‌کردند. شیخ بهاء الدین نامه‌ای در مخالفت با ناصرالدین قباچه به شمس الدین التتمش (حک ۶۰۷ - ۶۳۳ق/۱۲۱۰-۱۲۳۶م)، پادشاه دهلی نوشت. اگر چه این نامه به دست ناصرالدین قباچه افتاد، اما وی از آزار بهاءالدین چشم پوشید (فرشته، ۴۰۶/۲؛ زیدی، ۳۸-۳۹؛ رضوی، همانجا).

پس از فتح سند و ملتان به دست شمس‌الدین التتمش و کشته شدن ناصرالدین قباچه، میان شیخ و پادشاه دهلی روابط نزدیکی برقرار شد و التتمش وی را بـه شیخ الاسلامـی برگـزید. پس از آن خانقـاه شیخ‌بهاءالدین به عنوان یکی از مراکز عمدهٔ تصوف درآمد و او به تربیت مریدان و ترویج بیش از پیش طریقهٔ سهروردیه پرداخت. بهاءالدین در مسائل سیاسی زمان خود نیز اهتمام داشت، چنان که نه تنها در تثبیت حکومت التتمش در ملتان، او را یاری کرد، در ۶۴۴ق/۱۲۴۶م نیز که مغولان ملتان را محاصره کردند، در برابر پرداخت مبلغی پول آنان را واداشت که از محاصرهٔ آن شهر دست بردارند (سیفی، ۱۵۸؛ زیدی، همانجا؛ زرین کوب، ۲۱۶؛ رضوی، I/191-192).

بهاءالدین زکریا خانقاه بزرگ و با شکوهی در ملتان ساخت و در آنجا به مدت نیم قرن به تربیت مریدان پرداخت و بر اثر کوشش وی گروهی از هندوها به دین اسلام گرویدند (داراشکوه، زرین کوب، همانجاها؛ نیز نک: EI²). وی مریدان بسیاری را برای تبلیغ دین اسلام و ترویج طریقهٔ سهروردیه به نواحی سند و پنجاب فرستاد و با کوششهای او این طریقه نه تنها در هند، بلکه در خراسان و بخارا نیز پیروانی یافت (زیدی، ۳۷؛ EI²).

بهاء الدین به کشاورزی و بازرگانی نیز توجه داشت، اما زندگانی را با وجود درآمد بسیار با قناعت می‌گذراند و آنچه به دست می‌آورد، صرف فقرا و امور عام المنفعه می‌کرد. وی در ملتان مرکز خیریه‌ای برای اطعام روزانهٔ فقرا دایر کرده بود و در برخی از نواحی ملتان با حفر قنات به آبادی زمینها می‌پرداخت و مریدان را به کارهای کشاورزی و بازرگانی تشویق می‌نمود. بهاء الدین در بازرگانی بدان پایه رسیده بود که کشتیهای وی از سواحل عربستان و روم تا چین رفت و آمد می‌کردند (زیدی، ۳۷ـ۳۸).

شیخ بهاء الدین با اقطاب سلسلهٔ چشتیه، به ویژه قطب الدین بختیار کاکی و بابافریدالدین گنج شکر روابط بسیار دوستانه‌ای داشت. ظاهراً آنها ولایات تحت نفوذ معنوی را میان خود تقسیم کرده بودند و بدین ترتیب، هرگونه سوء تفاهمی از میان برداشته شده بود (رضوی، I/193). با این همه، روشها و طریقتهای آنها چندان هماهنگ نبود، چنان که شیخ بهاء الدین زکریا با عامهٔ مردم کمتر روبه رو می‌شد و از ازدحام توده‌های مردم در اطراف خود پرهیز می‌کرد و چندان تمایلی به ملاقات با قلندران دوره‌گرد نداشت (زیدی، ۳۰؛ دهلوی، حسن، ۸۱؛ رضوی، همانجا). همچنین بر خلاف مشایخ چشتیه که بیشترشان در کمال سادگی و تنگ‌دستی زندگی می‌کردند، بهاءالدین ثروت بسیار داشت و انبار خانقاه او همیشه پر از غله بود (زرین‌کوب، همانجا؛ رضوی، I/306؛ EI^2)؛ وی برخلاف بزرگان چشتیه با امرا و حکام زمان خود روابط نزدیکی داشت و از آن به نفع مردم بهره می‌جست (رضوی، I/193, II/371؛ زیدی، ۳۸).

بهاء الدین به پیروی از شیخ خود، شهاب الدین سهروردی کمتر روزهٔ استحبابی می‌گرفت و برای مریدانش نیز همان روزهٔ ماه رمضان را کافی می‌دانست و آنها را از ریاضتهای سخت منع می‌کرد (دهلوی، عبدالحق، ۲۷؛ زیدی، ۳۳؛ رضوی، I/217). وی بیش از مشایخ چشتیه به آداب شریعت پای‌بندی داشت و به همین سبب، نخست نسبت به سماع گرایش چندانی نشان نمی‌داد، اما پس از هم‌نشینی با فخرالدین عراقی (د ۶۸۸ق/۱۲۸۹م) مرید و داماد خود، به تدریج به سماع گرایش بیشتری یافت (جامی، ۵۰۵؛ زیدی، ۳۲).

فخرالدین عراقی در ملتان به خانقاه شیخ درآمد و از مریدان او شد و پس از مدت کوتاهی از دست او خرقه دریافت کرد. بهاء الدین به فخرالدین علاقهٔ بسیار داشت، چندان که او را به خلافت خود منصوب کرد (جامی، ۵۹۹ ـ ۶۰۰)؛ اما فخرالدین به سبب حسادت اطرافیان مجبور به ترک ملتان شد.

بهاءالدین زکریا در ۶۶۱ق/۱۲۶۳م و بنا بر برخی منابع در ۶۶۶ق/۱۲۶۸م در ملتان درگذشت (غلام سرور، ۲۶/۲؛ رحمان علی، ۳۳؛ دهلوی، عبدالحق، ۲۸؛ اکرام، ۲۶۱؛ زیدی، ۴۳ـ۴۷؛ «خلاصة...»، ۱۷۱؛ فرشته، ۴۰۹/۲؛ داراشکوه، همانجا؛ عبدالحی، ۱۲۱/۱). گفته‌اند که بر جنازهٔ وی درویشی ناشناس که بعدها او را سعدی شیرازی تصور کرده‌اند، نماز خواند؛ اما بنا بر روایتهای دقیق‌تر این شخص پسر بزرگ بهاءالدین، شیخ صدرالدین عارف بود که بر وی نماز خواند (زیدی، ۴۵). پیکر او را در خانقاهش بـه خاک سپردنـد. در رثـای او، شیخ فخرالدین عراقی مرثیه‌ای بلند سرود که در ادب فارسی جایگاهی ویژه دارد (همانجا؛ عراقی، ۱۱۴ب). آرامگاه بهاءالدین در ملتان، در زمان حیاتش با هزینهٔ شخصی خود وی ساخته شده بود و پسرش، صدرالدین عارف نیز در آنجا مدفون است (زیدی، ۴۶ـ۴۷).

آثـار: به روایت منابع، بهاءالدین زکریا اشعار بسیاری سروده بود، اما اکنون شمار اندکی از آنها در دست است که بیشتر در قالب رباعی است (همو، ۱۰۹، ۱۱۰؛ آریا، ۵۰)؛ علاوه بر این، دیوانی نیز بدو منسوب است (آقابزرگ، ۴۰۲/۹؛ منزوی، ۲۱۰۶/۹). وی در زمینهٔ عرفان و تصوف نیز آثار منثوری به زبان فارسی داشته است که از آنها تنها رسالهٔ *الاوراد* و *رسالهٔ بهاءالدین زکریا* بر جای مانده است (همو، ۱۲۹۹/۳، ۱۴۸۰).

الاوراد کتابی فقهی است که مورد استفادهٔ عموم بوده است. این کتاب دارای ۱۱۰فصل است و عنوان هر فصل با حرف «ذ» آغاز می‌شود که به معنای ذکر است، مانند ذکر دعای صبح، ذکر از خانه به مسجد رفتن و ... . محتوای کتاب دربارهٔ نمازهای واجب و مستحب، آداب طهارت ظاهری و باطنی، مراسم دینی، اذکار و اوراد و جز اینهاست. این رساله که در ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م به کوشش مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان به‌چاپ رسیده است، در میان سلسلهٔ سهروردیه و دیگر فرقه‌های صوفیه شهرت دارد (زیدی، ۹۱ـ ۹۵؛ زرین کوب، همانجا). علی بن احمد غوری (د ۷۲۵ق) بر ایـن کتاب شرحی بـه نـام *کنزالعباد فی شرح الاوراد* نوشته است (نوشاهی، ۸۱۴).

موضوع *رسالهٔ بهاءالدین زکریا* در بیان مراحل سیر و سلوک و آداب آن و وظایف و شرایط سالکان طریقت است. از نسخهٔ خطی این رساله فقط ۱۳ صفحه بر جای مانده که متن آن را شمیم محمود زیدی همراه *احوال و آثار شیخ بهاءالدین زکریای ملتانی* به چاپ رسانده است (ص ۹۸ـ۱۰۹).

مؤلف *انوار غوثیه*، مخدوم حسن بخش کتاب دیگری با عنوان *شروط اربعین فی جلوس المعتکفین* را نیز به بهاءالدین زکریا نسبت داده است. این اثر در اصل به فارسی آمیخته با عربی نوشته شده و دربردارندهٔ ۴۰شرط برای کسانی است که می‌خواهند معتکف شوند. *شروط اربعین*... در ۱۳۲۷ق در لاهور به اردو ترجمه شده، و به چاپ رسیده است (نک: همو، ۹۵ـ۹۷).

افزون بر اینها، کتاب دیگری به نام «خلاصة العارفین» در سختان و احوال شیخ بهاءالدین زکریا موجود است که از آغاز زندگی تا سیر و سلوک و رسیدن وی به درجهٔ کمال را دربر می‌گیرد. مطالب این کتاب از زبان ۳عارف نامی: جلال الدین بخاری (د ۶۹۰ق/۱۲۹۱م)، خواجه فریدالدین گنج شکر (د ۶۶۴ق/ ۱۲۶۶م) و خواجه نظام الـدین اولیاء (د۷۲۵ق/۱۳۲۵م) نقـل شـده، و در ۳ فصل فراهم آمده است. ظاهراً ایـن مجموعـهٔ ملفـوظات را یکی از مریدان شیخ بهاءالـدین زکریـا

گردآوری کرده است. کتاب به کوشش شمیم محمود زیدی همراه *احوال و آثار شیخ بهاءالدین* به چاپ رسیده است.

اگر چه افرادی چون جلال الدین تبریزی در بنگال، و قاضی حمیدالدین ناگوری (د ۶۴۱ق/۱۲۴۳م) در نواحی ناگور نیز در گسترش طریقهٔ سهروردیه سهیم بوده‌اند، اما تداوم این سلسله در طول تاریخ به همت مریدان شیخ بهاءالدین زکریا صورت گرفته است (زیدی، ۶۱؛ رضوی، I/201-202). نخستین کسی که پس از وی به خلافت رسید و در گسترش طریقهٔ سهروردیه کوشش بسیار نمود، فرزندش صدرالدین عارف بود (همانجا؛ زیدی، ۵۲؛ زرین کوب، ۲۱۶؛ آریا، ۴۹). از دیگر مریدان برجستهٔ شیخ بهاءالدین باید به سیدجلال بخاری، معروف به شاه میرسرخ (رضوی، I/203؛ زیدی، ۷۱؛ آریا، ۴۵) و نیز حسن افغان (د ۶۸۹ق) اشاره کرد که وی اگر چه مردی عامی و بی‌سواد بود، اما شیخ او را بزرگ می‌داشت (دهلوی، حسن، ۱۵؛ رضوی، همانجا؛ زیدی، ۷۰-۷۱). برخی امیرحسینی هروی (د ۷۳۰ق/۱۳۳۰م) مؤلف *کنزالرموز* و همان کسی که شیخ محمود شبستری (د ۷۲۰ق/۱۳۲۰م) *گلشن راز* را در پاسخ به سؤالهای او سرود، از مریدان شیخ بهاءالدین دانسته‌اند (جامی، ۵۰۵؛ جمالی، ۱۵۳-۱۵۴؛ زیدی، ۷۳)؛ اما این انتساب چندان درست به نظر نمی‌رسد و او احتمالاً مرید فرزند شیخ بوده است (رضوی، I/206). همچنین شیخ عثمان مرندی (د ۶۷۳ق/۱۲۷۴م)، معروف به لعل شهباز قلندر، از اهالی مرند از دیگر مریدان وی بوده است که طریقهٔ سهروردیه را با مشرب قلندری درآمیخت (زیدی، ۶۷-۶۸؛ زرین کوب، همانجا؛ آریا، ۴۶). اما بی‌شک مشهورترین مرید شیخ بهاءالدین زکریا شاگرد و دامادش شیخ فخرالدین عراقی بوده است (د ۶۸۸ق/۱۲۸۹م) که همراه قلندران از همدان راهی هند شد و به خدمت شیخ درآمد. وی در مدح و رثای شیخ اشعار بسیاری سروده است (عراقی، ۶۸، جه؛ غلام سرور، ۳۲؛ رضوی، I/204 ff.؛ زیدی، ۶۸-۷۰).

مآخذ: آریا، غلامعلی، *طریقهٔ چشتیه در هند و پاکستان*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ آقابزرگ، *الذریعة*؛ اکرام، محمد، *آب کوثر*، لاهور، ۱۹۹۰م؛ جامی، عبدالرحمان، *نفحات الانس*، به کوشش محمود عابدی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ جمالی، حامد، *سیرالعارفین*، ترجمهٔ محمد ایوب قادری، لاهور، ۱۹۸۹م؛ «خلاصة العارفین»، همراه *احوال و آثار*... (نک: هم، زیدی)؛ داراشکوه، محمد، *سفینة الاولیاء*، کانپور، ۱۹۰۰م؛ دهلوی، حسن، *فوائد الفؤاد*، به کوشش محمد لطیف ملک، لاهور، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۶م؛ دهلوی، عبدالحق، *اخبار الاخیار*، خیرپور، فاروق اکیدمی؛ رحمان علی، محمد عبدالشکور، *تذکرهٔ علمای هند*، لکهنو، ۱۹۱۲م؛ زرین کوب، عبدالحسین، *دنبالهٔ جست و جو در تصوف ایران*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ زیدی، شمیم محمود، *احوال و آثار شیخ بهاءالدین زکریای ملتانی*، لاهور، ۱۳۵۳ش؛ سیفی هروی، سیف، *تاریخ نامهٔ هرات*، به کوشش محمد زبیر صدیقی، کلکته، ۱۳۰۲ق؛ عبدالحی، *نزهة الخواطر*، حیدرآباددکن، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م؛ عراقی، ابراهیم، *کلیات*، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۳۸ش؛ غلام سرور، *خزینة الاصفیاء*، کانپور، ۱۹۲۹م؛ غوثی شطاری، محمد، *گلزار ابرار*، به کوشش محمد زکی، پتنه، ۱۹۹۳م؛ فرشته، محمد قاسم، *تاریخ*، کانپور، ۱۳۰۱ق/۱۸۸۴م؛ منزوی، *خطی مشترک*؛ نوشاهی، عارف، *فهرست نسخه‌های خطی فارسی موزهٔ ملی پاکستان*، اسلام آباد، ۱۳۶۲ش؛ نیز:
EI[2]; Rizvi, A. A., *A History of Sufism in India*, New Delhi, 1986.

غلامعلی آریا

بَهاءُالدّینْ زُهَیْر، ابوالفضل زهیر بن محمد مهلبی (۵۸۱-۶۵۶ق/ ۱۱۸۵-۱۲۵۸م)، از شاعران معروف دورهٔ ایوبی. وی در نخله در نزدیکی مکه دیده به جهان گشود و در سرزمین قوص (در مصر علیا) رشد یافت (ابن خلکان، ۲/۳۳۷-۳۳۸؛ یونینی، ۱/۱۸۴؛ ذهبی، ۲۳/۳۵۵؛ ابن شاکر، ۲۰/۱۷۹) و همان‌جا قرآن، حدیث، فقه و ادبیات را فرا گرفت و زندگی ادبی و علمی خود را شروع کرد.

بهاءالدین نخستین‌بار در ۶۰۷ق/۱۲۱۰م حاکم قوص، امیر مجدالدین لمطی را مدح کرد (نک: ص ۱۷۵). ظاهراً در همین هنگام به ملک عادل پیوست و در قلعهٔ دمشق در ۶۱۲ق به مدح او پرداخت. او همچنین ملک کامل را پس از پیروزی در معرکهٔ دمیاط (۶۱۸ق/۱۲۲۱م) ستود (ص ۱۲۱ به) و در ۶۲۱ق یا اندکی پس از آن، از قوص به قاهره رفت و در آنجا به خاندان ایوبی پیوست (ص ۱۲۵) و با ملک صالح ایوبی پیوندی استوار برقرار کرد و در ۶۲۹ق/۱۲۳۲م به همراه ملک صالح راهی دمشق شد. به دنبال مرگ ملک کامل در ۶۳۵ق و نزاع خاندان ایوبی بر سر پادشاهی، ملک ناصر حاکم شهر کَرَک بر برادرزادهٔ خود ملک صالح، در نابلس چیره شد و او را در قلعهٔ کرک بازداشت کرد. بهاءالدین زهیر از سرِ وفاداری نسبت به مخدوم خویش در نابلس ماند و در این مدت همراهی هیچ حاکمی را در هیچ درگاهی و قصری نپذیرفت، تا اینکه ملک صالح از زندان آزاد شد و سرزمین مصر را به تصرف درآورد و شاعر نیز به همراه او، راهی آن دیار شد؛ این حادثه را در اواخر ذیقعدهٔ ۶۳۷ دانسته‌اند (ابن خلکان، ۲/۳۳۲؛ قس: فروخ، ۳/۵۸۷، که ۶۳۹ق آورده است).

بدین‌سان، شاعر در مصر از جایگاهی والا برخوردار گردید و مقرب‌ترین و محبوب‌ترین شخص در دستگاه ملک صالح شد، چنان‌که در میان کُتّاب الدَّرج (منشیانی که مسئولیت کتابت «ولایات»، و مکاتبات پادشاه و مانند آن‌را برعهده داشتند) انگشت‌نما بود (یونینی، ابن شاکر، همانجاها).

ابن خلکان که در قاهره بهاءالدین زهیر را ملاقات کرده، سجایای اخلاقی او را بسیار ستوده است. در این دیدار، بهاءالدین زهیر بسیاری از اشعار خود را که در مناسبتهای مختلف سروده بود، برای ابن خلکان بازخواند و ابن خلکان که اجازهٔ روایت *دیوان* بهاءالدین را نیز داشته است، حدود ۵۰ بیت از اشعار او را نقل کرد. وی شعر زهیر را لطیف و سهل و ممتنع دانسته است (۲/۳۳۲-۳۳۶).

در مدت اقامت ملک صالح در شام بهاءالدین زهیر چندین‌بار به عنوان پیک وی راهی شهرهای مختلف شده است که از این میان، می‌توان به رفتن او به موصل و دیدار با ادیب معروف ابوالعباس ابن‌حلاوی موصلی (همو، ۲/۳۳۷) و سفارت به دربار ملک ناصر صلاح‌الدین یوسف حاکم شهر حلب در ۶۴۵ق/۱۲۴۷م (یونینی، ۱/۱۸۴-۱۸۵) اشاره کرد.

ملک صالح اندکی پیش از مرگ، به علتی که هنوز چندان آشکار نیست، از شاعر آزرده شد و او را از خود دور کرد. آنچه از منابع در علت

این امر استنباط می‌شود، این است که ملک صالح، مردی مبتلا به وسواس شدید، خشمگین، کینه‌توز و بی‌گذشت بود و به سبب سوءتفاهمی که در امر نامه‌نگاری پیش آمده بود، بهاءالدین زهیر را از خود دور کرد (همو، ۱/۱۸۵؛ ابن شاکر، ۲۰/۱۸۰). بهاءالدین زهیر بعد از مرگ ملک صالح، به خدمت ملک ناصر صلاح‌الدین یوسف درآمد و در مدح او اشعار نیکو سرود که در جای‌جای *دیوان* پراکنده است؛ اما نومیدانه از او نیز برید و راهی مصر شد و در آنجا بقیهٔ عمر خود را در عزلت با فروش کتابها و دارایی خود در نهایت تنگدستی سپری کرد (یونینی، ۱/۱۸۷). وی سرانجام، بر اثر بیماری سختی که سراسر قاهره را فراگرفته بود، درگذشت و در گورستان قرافهٔ صغریٰ به خاک سپرده شد (ابن خلکان، ۲/۳۳۸).

دیوان شعر بهاءالدین به تصریح خود او حاوی اشعاری است که در ایام جوانی به نظم درآورده، و خود به ترتیب الفبایی منظم ساخته است (ص ۱۱).

دیوان بهاءالدین بارها در مصر و دیگر جایها به چاپ رسیده است که از آن جمله است: چاپ کیمبریج (۱۸۷۶م) به‌کوشش ادوارد هنری پامر، همراه با ترجمهٔ منظوم انگلیسی (۲ ج)؛ پاریس (۱۸۸۳م)؛ نیز بارها در کشورهای عربی. بیشتر اشعار این *دیوان*، در غزل، و بقیه در مدح و رثا و هجا و وصف است. شعر او آکنده از ظرافت و عاطفه‌ای نیرومند است؛ معانی را به آسانی و روانی تمام بیان می‌کند و گاه نیز از مثلهای رایج میان مردم بهره می‌گیرد (مثلاً نک: ص ۳۴۷)، چندان که شعرش به نثر موزون می‌ماند. وزنهای سبکِ آهنگین و الفاظ آشنای به دور از «غرابت»، شعرش را مقبول عموم مردم ساخته است. تکرار مضمون در شعرش به کرات دیده شده، اما او هر بار الفاظ را تغییر داده است. گاه در برخی از اشعار، از شیوهٔ گفت و گو که از زمان عمر بن ابی ربیعه در ادب عربی رواج یافته، استفاده شده است (مثلاً ص ۲۱، ۳۹۷، ۴۰۱).

بهاءالدین هر بار که به آرایه‌های لفظی روی آورده، ناچار از احساسات شاعرانه روگردان شده است. عمدهٔ صنایعی که در شعر او می‌توان یافت عبارتند از جناس، توریه، تهکم، به ویژه اکتفا و ائتلاف (هماهنگی) الفاظ با معانی. در مدایح بهاءالدین تقریباً هیچ معنای تازه‌ای نمی‌توان یافت، زیرا سراسر دستاوردهای او در این باب، تقلید از پیشینیان و بازگو کردن مضامین کلیشه‌ای آنان است: همان زیاده‌گوییهای اغراق‌آمیز خالی از ذوق اینجا نیز در قالبی سهل‌تر تکرار می‌شود و سخت موردپسند امیران قرار می‌گیرد.

از میان مراثی بهاءالدین، قطعه‌ای که در سوگ فرزندش سروده (نک: ص ۲۴۶- ۲۴۸)، پر از مضامین سوزناک و اندوهی صادقانه است. هجای بهاءالدین زهیر اندک است و این اندک نیز اختصاص به هجو کسانی دارد که تحمل آنها بر او سخت بوده است. لطیف‌ترین شعر هجایی او دربارهٔ اسبی سروده شده است که از سوار شدن بر آن بیزار بود (ص ۳۹۵).

وصف در *دیوان* او فراوان است. بارها شراب و مجالس آن، کهنگی و درخشش آن در جام، ساقی زیباروی و نیز یاران میخواره را ستوده، و در بیشتر این اشعار، شیوهٔ گذشتگان را پیش گرفته است. بهاءالدین زهیر شیفتهٔ طبیعت بود، اما وصف باغها و بستانها، درختان، میوه‌ها، سرسبزی طبیعت، شبنم و غیره در شعر او، همه در قالب شعر نوخاستگان عرب جای می‌گیرد. به طور کلی می‌توان گفت که بهاءالدین، هرگاه مضامین نزدیک به زندگی روزمره و محیط اجتماعی خود را در اوزان سبک و به دور از تصنع بیان کرده، موفق بوده است؛ اما آنجا که در قصاید بزرگ و سنگین به رقابت با شاعران بزرگ گذشته برخاسته، شعرش تصنعی و تقریباً تهی از ذوق و احساس هنری است.

مآخذ: ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *عیون التواریخ*، به کوشش فیصل سامر و نبیله عبدالمنعم داوود، بغداد، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ بهاءالدین زهیر، *دیوان*، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش بشار عواد معروف و محیی هلال سرحان، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ فروخ، عمر، *تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۹۸۱م؛ یونینی، موسی، *ذیل مرآة الزمان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۴ق/ ۱۹۵۴م.

خلیل برویني

بَهاءُالدّینْ سام، نک: غوریان.

بَهاءُالدّینْ سُلْطانْ وَلَد، محمد بن جلال‌الدین محمد، معروف به سلطان ولد و متخلص به «ولد» (۲۵ ربیع‌الآخر ۶۲۳-۷۱۲ق/۲۵ آوریل ۱۲۲۶-۱۳۱۲م)، فرزند بزرگ و دومین جانشین مولانا جلال‌الدین بلخی. نام او در برخی منابع بهاءالدین احمد آمده است، اما با توجه به تصریح افلاکی بر آنکه مولانا در بزرگداشت پدر خود، نام و لقب او را بر پسرش نهاد (نک: ۲/۷۸۵)، بهاءالدین محمد درست‌تر به نظر می‌رسد.

سلطان ولد در لارنده ــ قرمان کنونی ــ واقع در جنوب قونیه که در آن زمان یکی از مراکز حکومت سلجوقیان روم در آسیای صغیر بود، هنگامی که پدرش ۱۹ سال داشت و هنوز در قونیه ساکن نشده بود، به دنیا آمد (همو، ۱/۲۶، ۳۰۳؛ خواندمیر، ۳/۱۱۵؛ فروزانفر، ۱۷۱-۱۷۲؛ نفیسی، تعلیقات...، ۳۱۹-۳۲۰، مقدمه...، ۵؛ مدرس، ۳/۶۲؛ گولپینارلی، 29؛ براون، ادوارد، III/155). بهاءالدین محمد و برادرش علاءالدین محمد هر دو از همسر نخست مولانا، گوهرخاتون، دختر خواجه شرف‌الدین لالای سمرقندی بودند (افلاکی، ۱/۲۶، ۳۲۱، ۲/۹۹۴-۹۹۵).

مولانا جلال‌الدین از همان ابتدا لطف و عنایت خاصی به او داشت و این توجه و مهربانی را بارها با قول و فعل خود بیان کرده بود (نک: همو، ۲/۷۰۴، ۷۸۴-۷۸۵، جم؛ سپهسالار، ۱۴۹؛ جامی، ۴۷۰). ظاهراً مولانا خود کتاب *هدایهٔ* برهان‌الدین ابوبکر مرغینانی (د ۵۹۳ق/۱۱۹۷م) را به او آموخت و هنگامی که به سن تحصیل رسید، او و برادرش علاءالدین را به حلب و دمشق فرستاد (افلاکی، ۱/۵۴۷، ۵۴۸؛ فروزانفر، ۱۷۲؛ گولپینارلی، 34). بهاءالدین پس از بازگشت از شام، به سلوک باطنی نزد پدر، برهان‌الدین محقق ترمذی (د ح ۶۳۸ق/ ۱۲۴۰م)، شمس تبریزی (د ۶۴۵ق/۱۲۴۷م)، صلاح‌الدین فریدون زرکوب (د ۶۵۷ق/۱۲۵۹م) و حسام‌الدین چلبی (د ۶۳۸ق) پرداخت (بهاءالدین، ۴۷- ۴۸، ۶۵-۶۶،

۱۰۱ بب؛ افلاکی، ۷۸۶/۲، ۸۲۸؛ سپهسالار، ۱۲۳؛ خواندمیر، همانجا؛ داراشکوه، ۱۰۹؛ جامی، ۴۶۹).

بهاءالدین رابطهٔ بسیار نزدیکی با پدرش مولانا داشت و برخلاف برادرش که چندان علاقه‌ای به طریق زندگی و سلوک صوفیانهٔ پدر نشان نمی‌داد، همواره از مولانا پیروی می‌کرد و در جمع دوستان و مریدان او حاضر می‌شد و روش و منش او را سرمشق خود قرار داده بود. شاید به همین سبب بود که مولانا از میان پیروان و نزدیکانش، صلاح‌الدین زرکوب، حسام‌الدین چلبی و او را نزدیک‌ترین کسان به خود می‌دانست (افلاکی، ۳۱۷/۱، ۵۲۳، ۶۸۶/۲، جم). بهاءالدین در بیشتر محافل صوفیان در کنار پدر حاضر بود و چنان شباهت ظاهری به او داشت که اغلب او را برادر مولانا می‌پنداشتند (همو ۲۶/۱، ۷۸۵/۲). پس از ناپدید شدن شمس تبریزی در ۶۴۳ق/۱۲۴۵م، مولانا سلطان ولد را برای بازگرداندن او به دمشق فرستاد. در راه بازگشت سلطان ولد از دمشق تا قونیه را پیاده در رکاب شمس آمد و در این سفر تصیبهای فراوان از او برد (بهاءالدین، ۴۷ بب؛ سپهسالار، ۱۳۲؛ افلاکی، ۶۹۵/۲-۶۹۸؛ جامی، ۴۷۰-۴۷۱).

سلطان ولد به خواست مولانا با فاطمه خاتون، دختر صلاح‌الدین فریدون زرکوب ازدواج کرد. مولانا فاطمه خاتون را بسیار گرامی می‌داشت و همواره سلطان ولد را به نیکی در حق او سفارش می‌کرد. سلطان ولد از فاطمه خاتون دو دختر به نامهای مطهره خاتون (عابده) و شرف خاتون (عارفه)، و یک پسر به نام چلبی جلال‌الدین امیر عارف (د ۷۱۹ق/۱۳۱۹م) داشت که بعد از وی جانشین او شد. وی همچنین از همسر دیگرش نصرت خاتون، دارای پسری به نام چلبی شمس‌الدین امیر عابد، و از همسر سومش سنبله خاتون نیز، دارای دو پسر به نامهای چلبی حسام‌الدین امیر زاهد و چلبی امیر واجد بود (افلاکی، ۷۱۹/۲، ۷۳۲، ۹۹۵-۹۹۶؛ مولوی، ۶۸-۷۰، ۱۳۲-۱۳۳؛ نفیسی، مقدمه، ۶-۷؛ همایی، ۵-۶؛ فروزانفر، ۱۷۶-۱۷۷).

پس از درگذشت مولانا در ۶۷۲ق/۱۲۷۳م، سلطان ولد که می‌دانست مولانا خود حسام‌الدین چلبی را به خلیفگی منصوب داشته است و نیز می‌دانست که در زمان حیات پدر نیز وی خلافت او را عهده‌دار بود، با وجود اصرار حسام‌الدین جانشینی را نپذیرفت. از این‌رو، حسام‌الدین به جای مولانا نشست و بهاءالدین در تمام مدت ۱۱ سال خلافت وی، به او در مقام مرشد و خلیفه احترام می‌گذاشت و با فروتنی از او اطاعت می‌کرد (سپهسالار، ۱۴۷-۱۴۸؛ افلاکی ۵۸۶/۲، ۷۷۲، ۷۸۵-۷۸۶؛ جامی، ۴۷۱؛ بهاءالدین، ۱۱۲ بب؛ مولوی، ۱۶۱-۱۶۲).

این نکته که پس از درگذشت حسام‌الدین (۶۸۳ق/۱۲۸۴م) چه کسی جانشینی او را به عهده گرفت، چندان روشن نیست. چنان‌که از روایت افلاکی (۷۸۶/۲، ۸۰۷-۸۰۸) و سپهسالار (ص ۱۴۸) بر می‌آید، پس از حسام‌الدین، سلطان ولد به خلافت نشست و طریقهٔ مولویه را سامان داد. این همان روایت مورد قبول معتقدان به اقطاب سبعه در سلسلهٔ مشایخ مولویه (بهاءولد، برهان‌الدین محقق ترمذی، مولانا جلال‌الدین، شمس تبریزی، صلاح‌الدین زرکوب، حسام‌الدین چلبی، سلطان ولد) است. اما عده‌ای از محققان بر اساس برخی ابیات *ولدنامه* که در آنها از فردی به نام کریم‌الدین بن بکتمور (د ح ۶۹۱ق/۱۲۹۲م) با ستایش یاد شده است، در این باره تردیدهایی روا داشته‌اند. بهاءالدین سلطان ولد در این ابیات کریم‌الدین را همچون مرشد و خلیفه ستوده، و بر ۷ سال خلافت او تصریح کرده است (نک: ص ۳۲۵، ۳۳۰). با استناد به این ابیات، برخی محققان بر آن باورند که کریم‌الدین بن بکتمور، از جمله مریدان برجسته و از یاران نزدیک مولانا بوده است و پس از درگذشت حسام‌الدین چلبی، در ۷ سال باقی‌ماندهٔ عمر خود خلافت را برعهده داشته است. این روایتی است که مورد پذیرش معتقدان به اقطاب تسعه (بهاء ولد، برهان‌الدین محقق، مولانا جلال‌الدین، شمس تبریزی، صلاح‌الدین، حسام‌الدین، کریم‌الدین، سلطان ولد، امیر عارف چلبی) است (مایل هروی، ۱۴-۱۶؛ همایی، ۹-۱۱؛ گولپینارلی، 32-31).

برخی دیگر از محققان نیز با جمع‌بندی شواهد موجود چنین نتیجه گرفته‌اند که گرچه سلطان ولد عملاً پس از درگذشت حسام‌الدین بر مسند خلافت طریقهٔ مولویه نشست، اما چون کمال معنوی لازم را در خود نمی‌دید، کریم‌الدین بن بکتمور را مرشد و پیر خود قرار داد و از او متابعت نمود؛ در عین حال، چون تجربهٔ شمس تبریزی و پدرش را پیش رو داشت، این موضوع را فاش نکرد تا طریقهٔ تازه پا گرفته را دستخوش تشویش و پریشانی نسازد، و از این روست که موضوع کریم‌الدین در پرده‌ای از ابهام باقی مانده است (همو، 34-33؛ همایی، ۱۱ بب؛ ریتر، 127).

به هر روی، شکل‌گیری و انسجام سلسلهٔ مولویه با خلافت سلطان ولد آغاز می‌شود. او مریدان پدر را به دور خود گرد آورد و امور این طریقه را سامان بخشید (EI^2؛ ریتر، 125). نخست در همان زمانِ خلافت حسام‌الدین به یاری مریدان بقعه‌ای بر فراز مزار مولانا در قونیه ساخت که به این شهر مرکزیتی درخور بخشید (افلاکی، ۷۹۲/۲). وی پس از آن، در طول ۳۰ سال پیشوایی طریقهٔ مولویه به وضع آداب و سامان‌بخشی امور و تشکیلات این طریقه پرداخت و با برپایی خانقاههای مولویه و فرستادن نمایندگان و نواب به شهرهای مختلف در انتشار طریقهٔ مولویه کوشید (بهاءالدین، ۱۲۹؛ صفا، ۷۰۶/۳؛ فروزانفر، ۱۷۳-۱۷۴؛ تریمینگام، 61؛ گولپینارلی، 35-34).

با آنکه در گذشته سلطان ولد را مبدع اصول و ضوابط معینی برای سماع مولویه می‌دانستند، امروزه اعتقاد بر آن است که شکل فعلی سماع این طریقه زیر نظر پیر عادل چلبی (د ۸۶۴ق/۱۴۶۰م) شکل گرفته است. در این شکل از سماع، دور سه‌گانهٔ رسمی در ابتدای این آیین به یاد بود سلطان ولد «دور ولدی» نامیده می‌شود (همو، 375-374؛ براون، جان، 252؛ EI^1؛ EI^2؛ قس: ریتر، 126).

سلطان ولد نخستین زندگی‌نامه‌نویس و مفسر افکار و اشعار پدرش مولاناست. وی قبل از سپهسالار و افلاکی به شرح زندگی مولانا و تدوین تاریخ مولویه پرداخت و آثار او مأخذ قابل اعتمادی برای این دو

تن بوده است. همچنین بنا به اعتقاد برخی محققان وی نخستین کسی است که به بازخوانی و بازنویسی خطابه‌ها و مجالس پدرش پرداخت و آنها را در قالب *مجالس سبعه* گرد آورد. نیز به اعتقاد برخی دیگر قدیم‌ترین نسخهٔ *مقالات* شمس نیز توسط سلطان ولد گردآوری، و به دست او نوشته شده است (گولپینارلی، ۶۲؛ موحد، ۳۹). گرچه برخی دقت او در ارائهٔ اطلاعات تاریخی را مورد انتقاد قرار داده‌اند، اما در هر حال، آثار وی از جملهٔ معتبرترین منابع برای درک زندگانی و اندیشهٔ پدرش و نیز شرایط اجتماعی و چگونگی سیر تحول طریقهٔ مولویه به شمار می‌رود (شیمل، 370؛ گولپینارلی، 35؛ ریتر، همانجا).

آثار بهاءالدین سلطان ولد در بررسی و بازسازی سیر تحول شعر ترکی نیز دارای اهمیت بسیار است. در *دیوان* فارسی او ۱۲۹ بیت، در *ولدنامه* ۷۶ـ۸۰ بیت و در *رباب نامه* ۱۴۲ـ۱۷۵ بیت اشعار ترکی وجود دارد که به ترکی سلجوقی و لهجهٔ اغوزی سروده شده‌اند و نخستین نمونه‌های شعر ترکی غربی در آسیای صغیر به شمار می‌روند. در این ابیات که معرف ابتدایی‌ترین مرحلهٔ شکل‌گیری شعر ترکی در آغاز تشکیل دولت عثمانی‌اند، در همه حال غلبه با واژه‌ها و اصطلاحات ترکی است و نسبت به اشعار ترکی دوره‌های بعد لغات عربی و فارسی اندکی در آنها یافت می‌شود (نک: گیب، I/151-153؛ گولپینارلی، 62-60؛ منصور اوغلو، 2-1؛ EI[1]). این دسته از اشعار سلطان ولد توجه بسیاری از محققان غربی همچون هامر پورگشتال، ویکرهاوزر، برناور و... را به خود جلب کرده است، تا آنجا که مجموعه‌های متعددی از این اشعار را در نشریات گوناگون و یا به طور مستقل به چاپ رسانیده‌اند و برخی همچون گیب (I/156-157)، در تحقیقات خود سلطان ولد را آغازگر شعر یک ملت دانسته‌اند (نیز نک: ویکرهاوزر، 575-574؛ برناور، 208-201؛ IA, XI/31 ; EI[1] ; EI[2]). اهمیت دو چندان این اظهارنظر آن‌گاه روشن می‌شود که به خاطر آوریم سلطان ولد به عنوان آغازگر شعر ترکی، خود فردی ایرانی و پارسی زبان بوده است و این نکته خود بیانگر جایگاه زبان و ادبیات فارسی در شکل‌گیری ادبیات ترکی است (نک: براون، ادوارد، III/155-156؛ گیب، همانجا).

برخی دیگر از محققان در مقایسهٔ شعر ترکی عارفانهٔ عامیانه ــ که توسط «عاشق»ها سروده می‌شد و یونس امره برجسته‌ترین نمایندهٔ آن به شمار می‌رود ــ با شعر ترکی ادیبانه ــ که سرودهٔ «شاعر»ها بود و سلطان ولد شاخص‌ترین نمونهٔ آن دانسته می‌شود ــ سلطان ولد را معرف گرایش یا مکتبی در شعر ترکی دانسته‌اند که زیر تأثیر شعر فارسی قرار داشته، و در نخستین گام خود کوشیده است تا شعر ترکی را در وزن اشعار فارسی بگنجاند (نک: کوپرولو، 241-231؛ EI[1]). علاوه بر محققان غربی و پیش از آنها ولد چلبی (ایزبوداق) و کیسیلی رفعت ابیات ترکی سلطان ولد را در کتابی با عنوان *دیوان ترکی سلطان ولد* در ۱۳۴۱ق/۱۹۲۳م در استانبول به چاپ رسانیدند و پس از آن منصور اوغلو این ابیات را در مجموعه‌ای به نام *سلطان ولدن ترکچه منظومه‌لری* «منظومه‌های ترکی سلطان ولد» در ۱۳۷۷ق/۱۹۵۸م در استانبول منتشر ساخت.

سلطان ولد در ۱۰ رجب ۷۱۲ در ۸۹ سالگی در قونیه درگذشت و در جوار پدرش به خاک سپرده شد و پس از مرگ او، پسرش امیر عارف چلبی خلافت طریقهٔ مولویه را برعهده گرفت (سپهسالار، ۱۵۱؛ جامی، ۴۷۲؛ غلام سرور، ۲۸۴/۲؛ نفیسی، مقدمه، ۶؛ گولپینارلی، 43).

آثار: از بهاءالدین سلطان ولد ۴ اثر منظوم و یک اثر منثور به فارسی به جای مانده است. همهٔ این آثار که نسخه‌های خطی متعددی از آنها وجود دارد، به چاپ رسیده‌اند:

۱. *دیوان*، که نزدیک به ۱۳ هزار بیت از غزلیات، قصاید، مقطعات، ترکیبات و رباعیات و ترجیع‌بندهای او را در بر دارد. در این *دیوان* علاوه بر اشعار فارسی، ابیات ترکی و عربی و نیز گاهی ابیات یونانی دیده می‌شود. این اثر را که بهاءالدین به تقلید از غزلهای *دیوان شمس* سروده است، نخستین‌بار فریدون نافذ اوزلُق در ۱۳۲۰ش/۱۹۴۱م در استانبول و آنکارا، و پس از او سعید نفیسی براساس نسخه‌ای دیگر در ۱۳۳۸ش در تهران به چاپ رسانید.

۲. مثنویهای سه‌گانه که مجموعاً *مثنویات ولدی* یا *ولدنامه* نامیده می‌شوند و عبارتند:

الف ـ *ولدنامه* یا *مثنوی ولدی* یا *ابتدا نامه*، که نخستین مثنوی از این مجموعه و دارای ده هزار بیت است. وی این اثر را در فاصلهٔ ربیع‌الاول تا جمادی‌الآخر ۶۹۰ در بحر خفیف مخبون مقصور و به وزن *حدیقة الحقیقهٔ* سنایی سروده، و در آن به شرح زندگانی و مقامات بهاء ولد، برهان‌الدین محقق، مولانا، شمس تبریزی، صلاح‌الدین زرکوب و حسام‌الدین چلبی پرداخته است (نک: ص ۲ـ۳). این مثنوی با مقدمهٔ مفصل و حاشیهٔ جلال‌الدین همایی در تهران (۱۳۱۵ـ۱۳۱۶ش) به چاپ رسیده است.

ب ـ *رباب‌نامه*، دومین مثنوی سلطان ولد و اثری عرفانی است که در مقایسه با *ولدنامه* از استحکام، فصاحت و صبغهٔ عرفانی بیشتری برخوردار است. وی این مثنوی را ــ چنان‌که خود گفته ــ به درخواست یکی از مریدان یا بزرگان و در مدت ۵ ماه در ۷۰۰ق/۱۳۰۱م در بحر رمل مسدس مقصور، یعنی همان وزن مثنوی پدرش مولانا سروده است. در این کتاب نیز علاوه بر اشعار فارسی، شماری ابیات ترکی و یونانی وجود دارد. علاوه بر مجموعه‌های ابیات ترکی ــ که پیش‌تر به آنها اشاره شد ــ ۱۳ بیت از ابیات یونانی این مثنوی نیز توسط مایر به چاپ رسیده است (IA، همانجا). بهاءالدین در این مثنوی بیش از آنکه به صنایع ادبی و ظرافتهای شاعرانه توجه داشته باشد، به دنبال آن بوده است که نکات و مشکلات مثنوی مولوی را شرح، و دقایق عرفانی را توضیح دهد. از همین رو، گاه مضمون اشعار آن مکرر و ملال‌آور به نظر می‌رسد و لحن آن به کتابهای تعلیمی نزدیک می‌شود. با این همه، این مثنوی از نظر درک مشکلات و نکات مبهم و خلاصهٔ مثنوی اهمیت خاص خود را دارد (نک: سلطانی، ۶ـ۱۳، ۱۰۸). این کتاب به کوشش علی سلطانی گردفرامرزی در ۱۳۵۹ش در تهران به چاپ رسیده است.

ج ـ *انتهانامه*، سومین مثنوی از این مجموعه است که مانند *رباب نامه* در وزن رمل سروده شده، و در آخرین روز ذیقعدۀ ۷۰۸ به پایان رسیده است. سلطان ولد در این مثنوی که متمم دو مثنوی دیگر به شمار می‌رود و مشتمل بر بیش از ۷ هزار بیت است، بی‌آنکه مضامین جدید و اندیشه‌های نوی آورده باشد، نکات عرفانی و مسائل مربوط به سلوک معنوی را با بیانی دیگر شرح داده، و با استناد به آیه‌های قرآنی و احادیث نبوی به توضیح اعتقادات صوفیانه پرداخته است (خزانه‌دارلو، ۱۳ـ۱۵).

۳. *معارف*، اثری منثور در تصوف و عرفان است که بدون مقدمه، خطبۀ ثنا و حمد و... بوده، و متشکل از فصلهای مستقلی است که در آنها موضوعاتی چون تفسیر آیات قرآنی، شرح دقایق عرفانی آداب خانقاهی و... آمده است. هریک از این فصلها ظاهراً نخست مجلس یا گفتاری بوده که بعدها توسط خود سلطان ولد نوشته شده، و از مجموعۀ آنها کتابی این‌چنین فراهم آمده است. *معارف* سلطان ولد را باید ادامۀ سنتی دانست که از زمان بهاء ولد، جد سلطان ولد در میان آنان وجود داشته است؛ چنان‌که *معارف* بهاء ولد و *فیه مافیه* مولانا نیز مجموعه‌ای از گفتارها و مجالس است که به همین شیوه گردآوری و نوشته شده‌اند (مایل هروی، ۱۹ـ۲۱؛ گولپینارلی، 52-51).

سلطان ولد در این گفتارها با بیانی شیوا به مضامین گوناگون پرداخته، و با استفاده از تمثیلها، آیات قرآنی و احادیث نبوی نکته‌های موردنظر خود را بیان کرده است. از آنجا که پاره‌ای از این نکته‌ها در *مثنوی* مولوی، *معارف* بهاء ولد، *فیه مافیه* و *مقالات* شمس نیز دیده می‌شود، می‌توان دریافت که سلطان ولد در حین مجلس گویی یا در هنگام نوشتن این مطالب به مضامین این آثار توجه داشته است (مایل هروی، ۲۱ـ۲۲). *معارف* سلطان ولد نخستین‌بار به طور ناقص، همراه با *فیه مافیه* مولانا و به عنوان ضمیمه یا جلد دوم *فیه مافیه* در ۱۳۳۴ق/۱۹۱۶م با چاپ سنگی در تهران منتشر شد. سپس مجموعۀ کامل آن به کوشش نجیب مایل هروی در ۱۳۶۱ش در تهران به چاپ رسید.

مآخذ: افلاکی، احمد، *مناقب العارفین*، به کوشش تحسین یازیجی، آنکارا، ۱۹۵۹م؛ بهاءالدین سلطان ولد، محمد، *ولدنامه*، به کوشش جلال‌الدین همایی، تهران، ۱۳۱۵ـ۱۳۱۶ش؛ جامی، عبدالرحمان، *نفحات الانس*، به کوشش مهدی توحیدی‌پور، تهران، ۱۳۶۶ش؛ خزانه‌دارلو، محمدعلی، مقدمه بر *انتهانامۀ* بهاءالدین سلطان ولد، تهران، ۱۳۷۶ش؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *حبیب السیر*، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ داراشکوه، محمد، *سفینة الاولیا*، کانپور، ۱۸۸۴م؛ سپهسالار، فریدون، *احوال مولانا جلال‌الدین مولوی*، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۲۵ش؛ سلطانی گرد فرامرزی، علی، مقدمه بر *رباب نامۀ* بهاءالدین سلطان ولد، تهران، ۱۳۵۹ش؛ صفا، ذبیح الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ غلام سرور لاهوری، *خزینة الاصفیاء*، کانپور، ۱۸۹۴م؛ فروزانفر، بدیع‌الزمان، *زندگانی مولانا جلال‌الدین محمد*، تهران، ۱۳۵۴ش؛ گولپینارلی، عبدالباقی، *مولانا جلال‌الدین*، ترجمۀ توفیق هاشم‌پور سبحانی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ مایل هروی، نجیب، مقدمه بر *معارف* بهاءالدین سلطان ولد، تهران، ۱۳۶۷ش؛ مدرس، محمدعلی، *ریحانة الادب*، تهران، ۱۳۶۹ش؛ موحد، محمدعلی، مقدمه بر *مقالات شمس تبریزی*، تهران، ۱۳۵۶ش؛ مولوی، *مکتوبات*، به کوشش توفیق هاشم‌پور سبحانی، تهران، ۱۳۷۱ش؛ نفیسی، سعید، تعلیقات بر *احوال مولانا جلال‌الدین مولوی* (نک‌: هم‌، سپهسالار)؛ همو، مقدمه بر *دیوان* بهاءالدین سلطان ولد، تهران، ۱۳۳۸ش؛ همایی، جلال‌الدین، مقدمه بر *ولدنامه* (نک‌: هم‌، بهاءالدین سلطان ولد)؛ نیز:

Behrnauer, W. F. A., «Ueber die 156 seldschukischen Distichen aus Sulṭān Weled's Rebābnāme», ZDMG, 1869, vol. XXIII; Brown, J., *The Dervishes*, ed. H. A. Rose, London, 1968; Browne, E. G., *A Literary History of Persia*, Cambridge, 1969; EI[1]; EI[2]; Gibb, E. J. W., *A History of Ottoman Poetry*, Cambridge, 1985; Gölpınarlı, A., *Mevlânâ'dan sonra Mevlevîlik*, Istanbul, 1953; IA; *Iranica;* Köprülü, Fuad, *Türk edebiyatı'nda ilk mutasavvıflar*, Ankara, 1976; Mansuroglu, M., *Sultan Veled'in türkçe manzumeleri*, Istanbul, 1958; Ritter, H., «Maulānā Ğalāladdin Rūmi und sein Kreis», *Der Islam*, Berlin, 1942, vol. XXVI; Schimmel, A., *The Triumphal Sun*, London, 1978; Trimingham, J. S., *The Sufi Orders in Islam*, Oxford, 1971; Wickerhauser, M., «Seldschukische Verse», ZDMG, 1866, vol. XX.

لیلا رحیمی‌بهمنی

بَهاءُالدّینِ عامِلی، نک‌: شیخ بهایی.

بَهاءُالدّینِ مَتّو، متخلص به بهاء (۱۱۸۰ـ ۱۲۴۸ق/۱۷۶۶ـ۱۸۳۲م)، شاعر، عارف و از خاندان علمای کشمیر. اهمیت او بیشتر به سبب آثار وی دربارۀ تذکره نویسی صوفیه و تفسیر عقاید عرفانی است.

بهاءالدین در جوانی بـه تصوف گرایید. آن‌گاه نـزد ملامحمود بلخی به فراگیری دانشهای دینی پرداخت و بعدها پیشۀ معلمی را برگزید (راشدی، ۱۳۶/۱). آثار منظومی متشکل از ۵ مثنوی مشابه خمسۀ نظامی از او بر جای مانده که اینهاست:

۱. *ریشی (رشی) نامه*، در ۴ هزار بیت که شرح زندگی مشایخ ریشیۀ کشمیر است. این رساله به کتابت ابراهیم قادری فرزند میر احمد شاه در سالهای ۱۲۸۴ـ ۱۲۸۵ق/۱۸۶۷ـ ۱۸۶۸م به خط تعلیق و در ۳ دفتر، آراسته به حواشی و عنوانهای رنگی در ابتدای هر بخش، فراهم آمده است (عبدالمقتدر، ۷۴/۲؛ «فهرست...[۱]»، XXXI/154-155؛ منزوی، *فهرستواره...*، ۲۱۰۳/۳).

۲. *سلطانی نامه*، که زندگی‌نامۀ سلطان العارفین، حمزۀ مخدومی و مریدان اوست وشمار ابیات آن به ۶۰۰‘۳ می‌رسد (استوری، 1(2)/1064؛ منزوی، همانجا).

۳. *غوثیه*، که زندگی‌نامۀ پیران قادری، شامـل شرح حال و تعلیمـات شیخ عبدالقـادر گیلانی (د ۵۶۱ ق/۱۱۶۶م) و مریدان او: ابومدین، ابن عربی، ابونجیب سهروردی، عمار یاسر (از مریـدان ابونجیب سهـروردی) و نجم الـدین کبریٰ‌است و ابیات آن به ۵۰۰‘۵ می‌رسد (منزوی، همان، ۲۰۱۳/۳، ۲۲۲۶، خطی مشترک، ۱۰۰۹/۱۱).

۴. *نقشبندیه*، که شرح حال بزرگان سلسلۀ نقشبندیه است. این مثنوی با شرح زندگی خواجه یوسف همدانی آغاز می‌شود و با سوانح خواجه عنایت الله نقشبندی پایان می‌یابد (آفاقی، ۸۴).

۵. *چشتیه*، که شرح حال صوفیان سلسلۀ چشتیه است و با خلیفه ابوبکر آغاز شده، و به میان هاشم کشمیری خاتمه یافته است (همانجا).

1. *Catalogue...*

بهاءالدین متو در ۱۲۴۸ق درگذشت و در محلهٔ مسجد پتوانی به خاک سپرده شد (راشدی، ۱۳۷/۱).

مآخذ: آفاقی، صابر، «صوفیان کشمیر و نقش آنان در نشر فرهنگ و ادب فارسی»، هنر و مردم، تهران، ۱۳۵۰ش، شم ۱۱۲ـ۱۱۳؛ راشدی، حسام الدین، *تذکرهٔ شعرای کشمیر*، کراچی، ۱۳۴۶ش؛ عبدالمقتدر، خان بهادر، *مرآة العلوم*، پتنه، ۱۹۴۲م؛ منزوی، احمد، خطی مشترک؛ همو، *فهرستوارهٔ کتابهای فارسی*، تهران، ۱۳۷۶ش؛ نیز:

Catalogue of the Arabic and Persian Manunscripts in the Khuda Bakhsh Oriental Public Library, Patna, 1977; Storey, C. A., *Persian Literature*, London, 1972.

مرجان افشاریان

بَهاءُالدّینِ مَرْغینانی، نام دو شاعر ایرانی. زندگی‌نامه و شرح احوال این دو شاعر و ادیب در برخی منابع با یکدیگر آمیخته است (نک: نفیسی، ۱۷۳/۱ـ۱۷۴)، اما با توجه به حکومت معاصر هریک، می‌توان آن دو را از یکدیگر تشخیص داد:

۱. بهاءالدین مرغیناتی شاعر سدهٔ ۵ و ۶ق: از احوال و آثار و اشعار او اطلاع زیادی در دست نیست. همین قدر می‌دانیم که اصل او از ناحیهٔ مرغینان فرغانه بوده، و از شاعران مداح دربار قطب‌الدین انوشتکین خوارزمشاه (حک ۴۷۰ـ۴۹۰ق/۱۰۷۷ـ۱۰۹۷م) به‌شمار می‌آمده‌است(آقابزرگ، ۹(۳)/۱۰۳۱؛ هدایت، ۴۴۷/۱). برخی محققان از او با عنوان ملک الکلام بهاءالدین (رازی، ۴۴۷/۳) و نیز بهاءالدین مرغیستانی (لکهنوی، ۱۱۶/۱) یاد کرده‌اند و آقابزرگ (همانجا) سال وفات او را ۵۳۷ ق/۱۱۴۲م، و هدایت (همانجا) ۵۲۷ ق/۱۱۳۳م ضبط کرده است.

او را شاعری شیرین‌بیان دانسته، و از اشعار او تعریف و تمجید کرده‌اند (اوحدی، ۱۹۶؛ صبا، ۱۲۱؛ رازی، همانجا). قصیده‌ای از وی با مطلع «ای زلف تابدار تو پیچیده بر قمر» در برخی از تذکره‌ها مذکور است که بیانگر طبع والا و مهارت او در شعرسرایی است (نک: اوحدی، همانجا؛ رازی، ۴۴۷/۳ـ۴۴۹؛ هدایت، ۴۴۷/۱ـ۴۴۸).

۲. بهاءالدین مرغینانی، از وزرا، شاعران و درباریان فاضل سدهٔ ۷ق. وی از سوی پدر از خاندان شیخ الاسلام فرغانه، و از سوی مادر از فرزندان طغان خان، حکمران فرغانه محسوب می‌شد (نفیسی، همانجا؛ جوینی، ۲۳۱/۱ـ۲۳۲) و به‌طور یقین تا ۶۴۹ق/۱۲۵۱م در قید حیات بود (جوینی، ۲۳۱/۱) و حبش عمیدالملک، وزیر دربار جغتای (حک ۶۲۴ـ۶۴۹ق/۱۲۲۷ـ۱۲۵۱م) او را به خدمت یسو، فرزند جغتای گماشت و بهاءالدین در عین ادب و احترام کامل در خدمت او بود، اما پس از مرگ یسو وی بر اثر کینه و دسیسهٔ مدعیان حکومت از جمله حبش عمید و قرا، پسر دیگر جغتای به همراه مال و فرزندان به اسارت درآمد و به دستور حبش عمید او را نمدمال کردند و اعضایش را در هم شکستند (جوینی، ۲۲۹/۱ـ۲۳۱).

به گفتهٔ عطاملک جوینی (۲۳۲/۱)، بهاءالدین مناقب و فضایل بسیاری داشته، و درگاه او محل اجتماع فاضلان و ادبا بوده است و شاعران و عالمان موردعنایت و شفقت او قرار می‌گرفته‌اند. اشعاری از وی در *تاریخ جهانگشای* مذکور است (نک: همو، ۲۳۱/۱).

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*؛ اوحدی، تقی‌الدین، *عرفات العاشقین*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملی ملک، شم ۵۳۲۴؛ جوینی، عطاملک، *تاریخ جهانگشای*، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۲۹ق/۱۹۱۱م؛ رازی، امین احمد، *هفت اقلیم*، به کوشش جواد فاضل، تهران، ۱۳۴۰ش؛ صبا، محمدمظفر حسین، *تذکرهٔ روز روشن*، به کوشش محمدحسین رکن‌زادهٔ آدمیت، تهران، ۱۳۴۳ش؛ لکهنوی، آفتاب رای، *ریاض العارفین*، به کوشش حسام‌الدین راشدی، اسلام‌آباد، ۱۳۵۵ش/۱۹۷۶م؛ نفیسی، سعید، *تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی*، تهران، ۱۳۴۴ش؛ هدایت، رضاقلی، *مجمع الفصحا*، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۳۶ش.

ملیحه مهدوی

بَهاءُالدّینِ نَقْشْبَنْد، خواجه محمدبن محمد بن محمد بخاری (۷۱۸ـ۷۹۱ق/۱۳۱۸ـ۱۳۸۹م)، عارف نامدار و مؤسس سلسلهٔ نقشبندیه که نزد ترکان به شاه نقشبند مشهور است. وی در قصر هندوان، روستایی در نزدیکی بخارا که بعدها به «قصر عارفان» شهرت یافت، به دنیا آمد (بخاری، ۸۰؛ فضل‌الله، ۴۳؛ کاشفی، ۹۵/۱)؛ پدرش، بابا صاحب سرمست، از صوفیان زمان خود بود که مزارش در نزدیکی مسجد جوزجانیهٔ سمرقند قرار داشت (سمرقندی، ۱۲۷).

جد بهاءالدین که نامش را جلال‌الدین نیز ذکر کرده‌اند (غلام سرور، ۵۴۹/۱) از مریدان خواجه محمد بابای سماسی (د ۷۵۵ق/۱۳۵۴م)، شیخ صوفیان خواجگانی از پیروان خواجه یوسف همدانی بود. وی نوه‌اش را در سومین روز تولد نزد خواجه سماسی که به تازگی به قصر هندوان وارد شده بود، برد تا از او برکت یابد. سماسی نیز بهاءالدین را به فرزند خواندگی پذیرفت و او را «مقتدای روزگار» پس از خویش خواند (بخاری، ۷۹ـ۸۰؛ جامی، *نفحات*...، ۳۸۵ـ۳۸۶؛ خواجه محمد پارسا، قدسیه، ۹).

ظاهراً بهاءالدین همچون پدر به کمخابافی (کمخا = پارچهٔ منقش رنگارنگ) اشتغال داشت، زیرا به رغم سکوت متون متقدم نقشبندیه، متون متأخر اطلاق لقب نقشبند بر او را بدین سبب دانسته‌اند (محمدباقر، ۸؛ داراشکوه، ۷۸؛ نفیسی، ۲۲۰/۱؛ EI²). این پیشه در دوره‌های تیموری و صفوی نیز رواجی تمام داشت و در منابع مربوط به این دوران، نام نقشبندان متعددی را می‌توان یافت (نک: طاهری، مقدمه...، ۴۷ـ۴۹). برخی منابع نیز این لقب را به سبب نقش بستن اسم جلالهٔ «الله» بر لوح دل او در اثر توجه دائم و ذکر قلبی مدام دانسته‌اند و در این باره داستانهایی نیز نقل کرده‌اند (برای نمونه، نک: کردی، ۵۳۹؛ خانی، ۹؛ جامی، همان، ۵۰۰؛ زین‌العابدین، *ریاض*...، ۴۸۲؛ معصوم علیشاه، ۳۵۱/۲). برخی منابع دیگر نیز لقب نقشبند را به برخاستن او از روستایی به نام نقشبند در نزدیکی بخارا مربوط می‌دانند (زین‌العابدین، معصوم علیشاه، همانجاها) که درست به نظر نمی‌رسد (طاهری، همان، ۴۶ـ۴۷).

بهاءالدین در ۱۸ سالگی به خدمت خواجه سماسی درآمد و تحت تعلیم او قرار گرفت (بخاری، ۸۱؛ جامی، همانجا). پس از درگذشت سماسی به همراه جدش به سمرقند رفت و صحبت درویشان چندی را

درک کرد. پس از آن به بخارا بازگشت و به محضر سید امیرکُلال (د ۷۷۲ق/۱۳۷۰م) جانشین خواجه سماسی راه یافت و به وصیت سماسی، نزد او به سیر و سلوک ادامه داد (بخاری، ۸۳ـ۸۴؛ جامی، همان، ۳۸۶ـ ۳۸۸؛ خانی، ۱۲۵ـ۱۲۶؛ کاشفی، ۹۷/۱؛ نیز نک: الگار، 135-136).

وی پس از فراگیری ذکر خفی از امیر کلال، مدت ۷ سال به خدمت عارف دیک کرانی، از خلفای امیر کلال درآمد و چندماهی را هم در ملازمت یکی از مشایخ ترک منسوب به خواجه احمد یسوی (ه‍ م) به مجاهدت و ریاضت سپری کرد. پس از آن ۱۲ سال در خدمت خلیل آتا، از دیگر مشایخ ترک بود و گویا در مدت حکومت ۶ سالهٔ او بر ماوراءالنهر، در دستگاه او سمتی داشت (خانی، ۱۲۴ـ۱۲۶؛ جامی، همان، ۳۸۷ـ ۳۸۸؛ کاشفی، همانجا؛ زرین‌کوب، ۲۰۸ـ ۲۰۹). برخی از محققان این منصب حکومتی را نمونه‌ای از نخستین گرایشهای نقشبندیه به همکاری با سلاطین به قصد اجرای شریعت دانسته‌اند (طوغان، 784-775؛ نیز نک: *ایرانیکا*، III/434).

علاوه بر مشایخ یاد شده، بهاءالدین بنا بر اشارت خود از تربیت روحانی شیخ عبدالخالق غجدوانی (د ۵۷۵ق/۱۱۷۹م)، از مشایخ برجستهٔ خواجگانی نیز بهره‌مند بوده است، به این سبب و نیز به دلیل آنکه وی از روحانیت اویس قرنی و خواجه محمدعلی حکیم ترمذی نیز بهره‌های بسیار برده بود، وی را از جمله صوفیان اویسی به شمار آورده‌اند (خواجه محمد پارسا، همان، ۱۴؛ جامی، همان، ۳۹۰؛ بخاری، ۹۵ـ۹۶). ظاهراً غجدوانی در شهودی، وی را به فراگیری احادیث نبوی و پیروی از شیوهٔ پیامبر(ص) و صحابهٔ او سفارش کرده بود، و به همین سبب، او مدتی را نیز نزد چند تن از علما به آموختن حدیث مشغول بود (نک: جامی، همانجا؛ بخاری، ۹۳، ۱۰۵).

بهاءالدین دو بار به قصد گزاردن حج از بخارا رهسپار حجاز شد. براساس منابع موجود چنین به نظر می‌رسد که مسیر او در این سفرها عمدتاً از راه شهرهای خراسان و به ویژه از راه هرات بوده است. در یکی از این سفرها وی با ملک معزالدین حسین بن غیاث‌الدین از امرای آل کرت (نک: ه‍ د، ۱۲۳/۲) ملاقات نمود و در مجلسی از علمای هرات که در حضور معزالدین تشکیل شده بود، شرکت کرد (بخاری، ۱۱۸ـ ۱۲۱؛ کاشفی، همانجا). در سفر دوم نیز وی با عبور از هرات به دیدار زین‌الدین ابوبکر تایبادی رفت (د ۷۹۱ق/۱۳۸۹م) و ۳ روز با او صحبت داشت (بخاری، ۱۱۸؛ جامی، همان، ۵۰۰؛ کاشفی، همانجا). علاوه بر این دو سفر، چنان‌که از کتاب *انیس الطالبین* بر می‌آید، به قصد دیدار سایر مشایخ به شهرهای دیگر خراسان و نیز ماوراءالنهر سفر کرده بود.

بهاءالدین در ۷۹۱ق در زادگاهش درگذشت و در همان‌جا به خاک سپرده شد. آورده‌اند که بنا بر وصیت او پیشاپیش جنازه‌اش شعر پارسی می‌خواندند (بخاری، همان، ۱۶۱؛ کاشفی، ۱۰۰/۱).

پس از گذشت نزدیک به دو سده از مرگ بهاءالدین، عبدالعزیز خان دوم، از امرای ماوراءالنهر در ۹۵۱ق/۱۵۴۴م بر مزار او سنگ قبری نهاد و به دور آن حصاری از سنگ مرمر کشید. در طول سده‌های بعد نیز در اطراف این مقبره ساختمانهایی چون مسجد، مناره و خانقاه ساخته شد، اما مزار شیخ همواره بدون سقف و در فضای آزاد باقی ماند. این مزار از همان ابتدا و در طول سده‌های متمادی زیارتگاه بخاراییان و زائرانی از شهرها و سرزمینهای دور و نزدیک دیگر بوده است، چنان‌که اهالی بخارا تا اوایل سدهٔ ۱۳ق/۱۹م نیز هر شب و صبح چهارشنبه به زیارت این مزار که در زبان محلی «باوَدین» (دگرگون شدهٔ بهاءالدین) خوانده می‌شود، می‌رفته‌اند (معصوم علیشاه، ۶۸۷/۳؛ وامبری، ۲۶۱ـ ۲۶۲؛ EI²؛ *ایرانیکا*، همانجا).

بهاءالدین که ظاهراً در جوانی ازدواج کرده بود، فرزندانی داشت که در منابع اشارات دقیقی دربارهٔ آنها نشده است. تنها می‌دانیم که یکی از دختران او به عقد علاءالدین عطار، خلیفهٔ او درآمده بود و پسری داشت که در زمان حیات بهاءالدین درگذشت (کاشفی، ۱۴۰/۱ـ۱۴۱؛ داراشکوه، همانجا؛ غلام سرور، ۵۵۲/۱؛ معصوم علیشاه، همانجا؛ نیز نک: معینیان، ۱۶۳/۱).

هرچند پس از درگذشت بهاءالدین شاگرد و داماد او علاءالدین عطار بخاری (د ۸۰۲ق/۱۴۰۰م) خلافت او را بر عهده گرفت (کاشفی، ۱۰۱/۱، ۱۴۴)، اما دیگر شاگردان و خلفای او نیز در تثبیت و گسترش طریقهٔ نقشبندیه بسیار کوشیدند. از میان آنان به ویژه خواجه محمد پارسا (د ۸۲۲ق/۱۴۱۹م) با تألیف آثار متعدد، و خواجه یعقوب چرخی (د ۸۵۱ق/۱۴۴۷م) با تربیت عبیدالله احرار ــ که این طریقه را در آسیای صغیر منتشر ساخت ــ نقشی برجسته داشتند (نک: الگار، 137-138؛ طاهری، «نقشی...»، ۲۷۷ـ۲۸۰).

شایان توجه است که سلسلهٔ مشایخی که بهاءالدین به آنان منسوب است، از خواجه یوسف همدانی تا بهاءالدین نقشبند عموماً به «سلسلهٔ خواجگان» معروف بود، اما پس از بهاءالدین این سلسله با عنوان «نقشبندیه» مشهور شد و این نشان دهندهٔ اهمیت شخصیت و تعالیم او در شکل دادن به این طریقه است. اینک به پاره‌ای از ویژگیهای مهم طریقتی و تعالیم سلوکی او در این زمینه، اشاره می‌شود:

بهاءالدین حنفی مذهب بود و به ائمهٔ شیعه نیز ارادت می‌ورزید. در منابع از یک سو سلسلهٔ مشایخ او را از دو طریق، یکی از راه امام رضا(ع) و دیگری از راه حسن بصری به حضرت علی(ع) رسانده‌اند و از سوی دیگر، این سلسله را از راه امام صادق(ع) و پدر مادر آن امام، قاسم بن محمد به ابوبکر خلیفهٔ اول متصل کرده‌اند (خواجه محمد پارسا، قدسیه، ۹ـ۱۳؛ بخاری، ۱۱۳ـ ۱۱۵؛ بغدادی، ۱۵؛ خانی، ۵ ـ۶؛ چرخی، ۱۵ـ۱۶). به علاوه، چنان‌که پیش از این دربارهٔ نسبت روحانی او با عبدالخالق غجدوانی و نیز توجه خاص او به روحانیت اویس قرنی و محمد بن علی حکیم ترمذی (د ۳۲۰ق/۹۳۲م) گفته شد، وی را از اویسیان نیز دانسته‌اند و به سبب همین «تربیت روحانی» است که در سنت نقشبندیان، نسبت روحانی و اتصال ارواح از نسبت جسمانی و اتصال اشباح برتر دانسته شده است (خانی، ۹ـ۱۰).

طریقهٔ نقشبندیه در میان دیگر طریقه‌های صوفیه به التزام به شریعت و سنت مداری مشهور است. این نکته را بی‌گمان باید به واکنش منفی بهاءالدین در مقابل برخی آداب صوفیان مانند ذکر جلی، خلوت و سماع و نیز تأکید او بر باطل دانستن شعایر مخالف رأی متشرعان نسبت داد (بخاری، ۱۲۰؛ جامی، همان، ۴۱۶؛ داراشکوه، ۷۸). ظاهراً به سبب همین مخالفت او با برخی از آداب رایج در میان صوفیان زمان و سعی او در بازگشت به سنت است که او را مجدد سدهٔ ۸ق خوانده‌اند (طاهری، مقدمه، ۲۵). علت تعریض شیعیانی چون قاضی نورالله شوشتری (۵/۲) و صوفیانی چون نوربخشیه و نعمت اللّهیه به نقشبندیه را نیز در این نکته باید جست (نیز نک: معصوم علیشاه، ۱۱/۲-۱۲؛ مجذوب علیشاه، ۱۱۷-۱۱۹؛ زین‌العابدین، بستان...، ۶۲۰). در عین حال باید توجه داشت که این پای‌بندی نقشبندیان به شریعت و سنت و نیز اعتدال حاکم بر این طریقه از یک سو سبب گرایش شمار بسیاری از علمای دین به این طریقه، و گسترش آن در پهنه‌ای گسترده از ماوراءالنهر، چین و هند تا ترکیه و مصر گشته، و از سوی دیگر موجب جلب حمایت حکومتهای سنی مذهب از این طریقه شده است.

پافشاری بهاءالدین بر ذکر خفی به پیروی از تعالیم روحانی عبدالخالق غجدوانی، در مقابل شیوهٔ امیرکلال در تعلیم ذکرجلی و سرانجام مداومت او بر ذکر خفی، این سنت را از دیگر ویژگیهای این طریقه ساخته است (خواجه محمد پارسا، همان، ۸ -۹، ۳۸؛ کاشفی، ۹۵/۱-۹۶؛ غلام سرور، ۵۴۹ -۵۵۰؛ الگار، 133-132). بهاءالدین همچنین به اصول هشت گانهٔ غجدوانی، یعنی هوش در دَم (حفظ هر نَفَس از غفلت)، نظر بر قَدَم (تمرکز بر درون و پرهیز از پراکندگی ذهن در امور بیرونی)، سفر در وطن (گذر از صفات بشری و رسیدن به صفات ملکی، یا گذشتن از صفات ذمیمه و رسیدن به صفات حمیده)، خلوت در انجمن (خدمت باطنی یا خلوت در عین حضور در جمع)، یاد کرد (ذکر خفی)، بازگشت (رجوع ذاکر به سوی خداوند در هنگام ذکر)، نگاه داشت (محافظت قلب از ورود خواطر در هنگام ذکر و غیر آن)، یادداشت (دوام آگاهی نسبت به حق بدون نیاز به کلمات). ۳ اصل دیگر یعنی وقوف زمانی (وقوف سالک بر احوال خود در همهٔ حالات)، وقوف عددی (رعایت عددفرد در ذکر) و وقوف قلبی (وقوف قلب به حق در هنگام ذکر) را نیز به این ۸ اصل افزوده‌اند که اصول یازده گانهٔ طریقهٔ نقشبندیه را تشکیل می‌دهد (خواجه محمد پارسا، همان، ۳۴ ب؛ الگار، 135-134؛ طاهری، همان، ۵۴-۶۴).

احوال، مقامات و سخنان بهاءالدین همواره مورد توجه نقشبندیان بود و به همین سبب، اندکی پس از درگذشت او کتابهای متعددی در این زمینه نگاشته شد که از آن جمله می‌توان به *انیس الطالبین* نوشتهٔ صلاح بن مبارک بخاری (برای منتخب جامی و ترجمهٔ این کتاب به ترکی و نسخه‌های آن، نک: صاری اوغلی، ۴۶؛ منزوی، *فهرستواره...*، ۲۰۲۵/۳-۲۰۲۶؛ موله، 276)؛ رساله‌ای به همین نام از حسام‌الدین یوسف بخارایی (منزوی، همانجا)؛ محبوبیه، نوشتهٔ خواجه محمد پارسا (اقبال، ۳۱)؛ *رسالهٔ بهائیه*، نوشتهٔ ابوالقاسم بن محمد بخاری، از شاگردان خواجه محمد پارسا (کاشفی، ۵۷/۱؛ نیز نک: منزوی، همان، ۲۱۴۳/۳-۲۱۴۴)؛ *مقامات حضرت خواجهٔ نقشبند*، نوشتهٔ ابوالحسن محمدباقر بن محمدعلی (همان، ۲۲۸۹/۳؛ عابدی، ۸۳۴) و نیز رساله‌های متعددی با عنوان *مقامات خواجهٔ نقشبند* از مؤلفانی ناشناس (منزوی، همانجا) اشاره کرد. در این میان بی‌گمان رسالهٔ قدسیهٔ خواجه محمد پارسا جایگاه ویژه‌ای دارد. این اثر که مجموعه‌ای از سخنان کوتاه بهاءالدین و مشتمل بر یک مقدمه و ۱۲ فصل است، از متون اصلی نقشبندیه به شمار می‌رود. خواجه محمد پارسا این رساله را با بهره‌گیری از برخی آثار عرفانی مانند *قوت القلوب* ابوطالب مکی، *ختم الاولیاء* حکیم ترمذی، *مرصاد العباد* نجم رازی و... و افزودن توضیحاتی بر آنها تألیف کرده است (طاهری، همان، ۷۷-۸۰). این رساله همچنین با عناوین *انفاس قدسیه*، *رسالة القدسیة النقشبندیة*، *مقالات خواجه بهاءالدین*، *کلمات بهاءالدین نقشبند*، *الرسالة القدسیة البهائیة*، *کلمات قدسیة* و *الحاشیة القدسیة* نیز مشهور است (منزوی، خطی مشترک، ۱۷۷۶/۳، خطی، ۲(۱)۱۳۰۹؛ خواجه محمد پارسا، *فصل الخطاب*، ۶۹۹؛ طاهری، همان، ۷۸-۷۹). به علاوه از سر همین توجه، شاعران نقشبندی نیز در مدح بهاءالدین و خلفای او اشعار متعددی سروده‌اند (نک: جامی، «تحفة...» ۳۸۲-۳۸۴؛ اقبال، ۶۶-۶۷، ۸۲، ۹۲).

از شخص بهاءالدین اشعاری به فارسی و عمدتاً در قالب رباعی ثبت شده (نک: همو، ۹۴، ۹۹-۱۰۰؛ بخاری، ۸۷، ۱۲۰)، و آثاری بدین شرح نیز به او منسوب است: ۱. *الاوراد البهائیة*، مجموعهٔ کلماتی است که گفته می‌شود بهاءالدین آنها را از رسول خدا(ص) در رؤیا آموخته است (حاجی خلیفه، ۲۰۰/۱). بر این رساله شرحهای متعددی چون شرح حمزة بن شمشاد، شرحی به نام *منبع الاسرار فی بیان خواص الاوراد البهائیة*، شرح عبدالقادر بن محمد کیالی به نام *الفیوضات الاحسانیة فی شرح الاوراد البهائیة* و شرح مأمون بن احمد ترونجی طرنوی (نک: حاجی خلیفه، همانجا؛ طاهری، همان، ۴۵) نوشته شده است. ۲. *اوراد صغیر*. ۳. *الواردات*، به فارسی که نسخهٔ آن در کتابخانهٔ ایاصوفیه موجود است. ۴. *دلیل العاشقین*، در تصوف (همانجا). ۵. *حیات نامه*، در نصایح و مواعظ (همانجا؛ نیز نک: سامی، ۱۴۱۲).

مآخذ: اقبال، ملک محمد، مقدمه بر *قدسیهٔ* خواجه محمد پارسا، راولپندی، ۱۳۵۴ش؛ بخاری، صلاح، *انیس الطالبین*، به کوشش خلیل ابراهیم صاری اوغلی و توفیق هاشم‌پور سبحانی، تهران، ۱۳۷۱ش؛ بغدادی، محمد، *الحدیقة الندیة*، قاهره، ۱۳۱۳ق؛ جامی، عبدالرحمان، «تحفة الاحرار»، *مثنوی هفت اورنگ*، به کوشش مرتضی مدرس گیلانی، تهران، ۱۳۶۱ش؛ همو، *نفحات الانس*، به کوشش محمود عابدی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ چرخی، یعقوب، *رسالهٔ انسیه*، به کوشش محمد نذیر رانجها، پاکستان، مکتبه سراجیه؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ خانی خالدی نقشبندی، عبدالمجید، *الحدائق الوردیة*، دمشق، ۱۳۰۸ق؛ خواجه محمد پارسا، *فصل الخطاب*، به کوشش جلیل مسگرنژاد، تهران، ۱۳۸۱ش؛ همو، *قدسیه*، به کوشش احمد طاهری عراقی، تهران، ۱۳۵۴ش؛ داراشکوه، محمد، *سفینة الاولیاء*، کانپور، ۱۳۱۸ق؛ زرین‌کوب، عبدالحسین، *دنبالهٔ جست‌وجو در تصوف ایران*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ زین‌العابدین شیروانی، *بستان السیاحة*، تهران، ۱۳۱۵ق؛ همو، *ریاض السیاحة*، به کوشش اصغر حامد

ربانی، تهران، ۱۳۳۹ش؛ سامی، شمس‌الدین، *قاموس الاعلام*، استانبول، ۱۳۰۶ق؛ سمرقندی، محمد، «قندیه»، *قندیه و سمریه*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۷ش؛ شوشتری، نورالله، *مجالس المؤمنین*، تهران، ۱۳۷۵ق؛ صاری اوغلی، خلیل ابراهیم، مقدمه بر *انیس الطالبین* (نک: هم، بخاری)؛ طاهری عراقی، احمد، مقدمه بر *قدسیه* (نک: هم، خواجه محمد پارسا)؛ همو، «نقشی از نقشبندیان»، *جشن نامهٔ محمد پروین گنابادی*، به کوشش محسن ابوالقاسمی، تهران، ۱۳۵۲ش؛ عابدی، محمود، تعلیقات بر *نفحات الانس* (نک: هم، جامی)؛ غلام سرور لاهوری، *خزینة الاصفیا*، کانپور، ۱۳۳۲ق/ ۱۹۱۴م؛ فضل الله بن روزبهان، *مهمان نامهٔ بخارا*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۵۵ش؛ کاشفی، علی، *رشحات عین الحیات*، به کوشش علی‌اصغر معینیان، تهران، ۱۳۵۶ش؛ کردی، محمدامین، *تنویر القلوب*، بیروت، ۱۳۷۲ق؛ مجذوب علیشاه همدانی، محمد جعفر، *مرآة الحق*، تهران، ۱۳۵۳ش؛ محمد باقربن محمدعلی، *مقامات حضرت خواجهٔ نقشبند*، بمبئی؛ معصوم علیشاه، محمد معصوم، *طرائق الحقائق*، به کوشش محمدجعفر محجوب، تهران، ۱۳۱۸ش؛ معینیان، علی‌اصغر، تعلیقات بر *رشحات* (نک: هم، کاشفی)؛ منزوی، خطی؛ همو، خطی مشترک؛ همو، *فهرستوارهٔ کتابهای فارسی*، تهران، ۱۳۷۴ش؛ موله، ماریژان، «نقشبندیات»، *فرهنگ ایران زمین*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۳۸ش، ج ۶؛ نفیسی، سعید، *تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی*، تهران، ۱۳۴۴ش؛ وامبری، آ.، *سیاحت درویشی دروغین در خانات آسیای میانه*، ترجمهٔ فتحعلی خواجه نوریان، تهران، ۱۳۳۷ش؛ نیز:

Algar,H.,«The Naqshbandi Order:A Preliminary Survey of its History and Significance»,SI,1976,vol.XLIV;EI[2];*Iranica*;Molé,M.,«Quelques traités naqshbandis» (vide: PB); Togan, Z. V., «Gazan-Han Halil ve Hoca Bahaeddin Nakşbend», *Necati Lugal armağanı*, Ankara, 1968.

محمد کریمی زنجانی اصل

بَهاءُالدّین وَلَد، محمد بن حسین خطیبی بکری (۵۴۳-۶۲۸ق/ ۱۱۴۸-۱۲۳۱م)، معروف به بهاء ولد «سلطان العلماء»، عارف، واعظ، از مشایخ صوفیه و پدر جلال‌الدین محمد مولوی.

نسب بهاء ولد به ابوبکر صدیق می‌رسد و از سوی مادر نوهٔ علاءالدین محمد خوارزمشاه دانسته شده است (افلاکی، ۷/۱-۹؛ نیز نک: جامی، ۴۵۹)، ولی این قول با توجه به منابع تاریخی موثق قابل تأیید نیست (نک: فروزانفر، *زندگانی*...، ۷-۸). در کتاب *معارف* که مجموعهٔ مواعظ و سخنان اوست، چنین آمده که لقب «سلطان العلماء» را پیامبر(ص) در خواب به او اعطا کرده است (۱۸۹/۱؛ نیز نک: سلطان ولد، ۱۸۷-۱۸۸؛ سپهسالار، ۱۱).

بهاء ولد را از تربیت‌یافتگان شیخ‌نجم‌الدین کبریٰ(مق ۶۱۸ق/ ۱۲۲۱م) و از جمله خلفای او دانسته‌اند (جامی، همانجا). خرقه و تلقین او به احمد غزالی می‌پیوندد (افلاکی، ۹۹۸/۲؛ سپهسالار، ۹)؛ ولی از *معارف* بهاء ولد که شامل افکار، و آراء و اقوال اوست، نکته‌ای که حاکی از انتساب او به سلسلهٔ کبرویه باشد و یا بر تأثیر طریقهٔ شیخ احمد غزالی بر راه و روش او دلالت کند، دیده نشده است (نک: زرین‌کوب، *سرنی*، ۷۱).

وی در خراسان و در خطهٔ بلخ به وعظ و درس می‌پرداخت و موعظه‌های او با اندیشه‌ها و کلمات صوفیان آمیخته بوده است. بهاء ولد شیوهٔ تحقیق حکما و فلاسفه و نیز علوم اهل مدرسه را راه وصول به حقیقت نمی‌دیده است و اختلاف او را با فلاسفه و متکلمان آن زمان می‌توان در اشارتی که در *معارف* به فخرالدین رازی، متکلم سدهٔ ۶ق کرده است، ملاحظه کرد (بهاءالدین ولد، ۸۲/۱؛ فروزانفر، *مقدمه*...، «هـ»)؛ زرین‌کوب، *جست وجو*...، ۲۷۹-۲۸۰).

گاهی کنایات و تذکرات او در وعظ و منبر از حدّ اعتدال می‌گذشت و فخرالدین رازی دانشمند و متکلم مشهور آن زمان را که مورداحترام محمد خوارزمشاه بود و حتیٰ خود پادشاه را نیز صریحاً و به تندی مورد‌خطاب و انتقاد قرار می‌داد (بهاءالدین ولد، ۸۲/۱، ۲۴۵، ۲۴۶-۲۴۵؛ سپهسالار، ۱۰-۱۲). اما ظاهراً مردم بلخ به وی ارادت بسیار داشتند و از جمله مریدان و یاران نزدیک او سیدبرهان‌الدین محقق ترمذی را می‌توان نام برد که از جملهٔ اقطاب و بزرگان صوفیه به شمار می‌رفت. دلبستگی مردم به بهاء ولد و شهرت و تأثیر کلام او بنابر برخی روایات موجب شد که محمد خوارزمشاه بیمناک گردد و بدین سبب قاصدان خود را نزد او فرستاد و از وی خواست که پادشاهی سرزمین بلخ را خود برعهده گیرد، «که در یک اقلیم دو پادشاه نشاید» (نک: افلاکی، ۱۳/۱).

معلوم نیست که این گفتهٔ افلاکی تا چه حد درست باشد، زیرا معمولاً مناقب‌نویسان از این‌گونه اقوال و اعمال به مشایخ خود نسبت می‌دهند؛ ولی آنچه مسلم است و از گفتهٔ سلطان ولد نیز برمی‌آید (ص ۱۹۰) اندکی پیش از حملهٔ مغول به آن نواحی و به سبب آزردگی از مردم بلخ و پادشاه وقت، صلاح کار خود را در آن دید که از خراسان دور شود و بدین‌سبب به عزم سفر مکه از بلخ بیرون شد. البته در آن زمان، در بلخ و اطراف آن آشوب و ناامنی پدید آمده بود و بیم هجوم مغولان روز به روز بیشتر می‌شد، و بی‌شک این امر نیز در تصمیم او به ترک خراسان تأثیر بسیار داشته است. به گفتهٔ افلاکی (۱۳/۱-۱۴)، خوارزمشاه از او درخواست کرد که به نوعی از شهر خارج شود که مردم آگاه نشوند. بنابر قراین و شواهدی مهم‌تر، مهاجرت بهاء ولد در حدود سال ۶۱۶ تا ۶۱۷ق و اندکی پیش از حملهٔ مغول به خراسان بوده است (نک: همایی، ۴۱؛ فروزانفر، *زندگانی*، ۱۴-۱۶). با این حال، به نظر می‌رسد که حسدورزی علما و آزار و دشمنی آنان نیز در مهاجرت او بی‌تأثیر نبوده است (نک: همایی، ۴۲) و در عین حال رنجشهایی هم از سلطان و عمال او داشته است و شاید از همین روی بود که وی در سالهای پیش از ترک خراسان غالباً از بلخ خارج می‌شده، و در شهرهای دیگر آن نواحی چون وَخش، ترمذ و سمرقند اقامتهای کوتاهی داشته است. بهاءالدین ولد در آغاز سفر، در نیشابور با شیخ فریدالدین عطار دیدار کرد و شیخ عطار نسخه‌ای از *اسرارنامه* را به فرزندش جلال‌الدین محمد که در آن هنگام نوجوان بود، اهدا کرد (نک: دولتشاه، ۱۴۵).

بهاءولد و همراهانش از نیشابور رهسپار بغداد شدند و چون به آنجا رسیدند، شیخ شهاب‌الدین ابوحفص عمر سهروردی (۵۳۹-۶۳۲ق/ ۱۱۴۴-۱۲۳۵م)، مؤلف *عوارف المعارف* به دیدار بهاءولد شتافت و از وی استقبال کرد. به گفتهٔ افلاکی، چون بهاء ولد و جماعت همراه او به نزدیکی آن شهر رسیدند، از ایشان پرسیده شد که شما چه کسانید و از کجا می‌آیید؟ بهاءولد سر از عماری بیرون کرده گفت: «من الله و الی‌الله و لاحول و لاقوة الآبالله. از لامکان می‌آییم و به لامکان می‌رویم». چون این خبر به خلیفه رسید، وی سهروردی را از آن با خبر

کرد. شیخ گفت: این کسی نیست، مگر بهاءالدین ولد بلخی، و سپس به استقبال او رفت و او را با تکریم به شهر وارد نمود (۱۷/۱؛ نیز جامی، ۴۶۰).

بهاءولد ۳ روز در بغداد توقف داشت و روز چهارم راهی مکه شد. اینکه افلاکی گفته است بهاءولد در بغداد و در مدرسهٔ مستنصریه اقامت گزید (۱۸/۱)، بی‌شک اشتباه است، زیرا بنای این مدرسه در ۶۲۵ق/۱۲۲۸م، یعنی تقریباً ۷ سال پس از آمدن بهاء ولد به عراق به دستور خلیفه مستنصر آغاز شد (نک: فروزانفر، همان، ۱۹-۲۰). بهاء ولد از مکه به شام رفت، ولی مدت اقامت او در شام به درستی معلوم نیست. افلاکی گوید که وی پس از حج ۴ سال در ملاطیه (ملطیه) و پس از آن ۷ سال در لارنده از توابع قونیه مقیم شد (۱۸/۱-۲۰). آنچه از منابع معتبر برمی‌آید، صرف‌نظر از مبالغه‌گوییهای مناقب‌نویسان، بهاءالدین ولد در لارنده اعزاز و احترام نواب و وابستگان دربار سلطان علاءالدین کیقباد سلجوقی (حک ۶۱۷-۶۳۴ق/ ۱۲۲۰-۱۲۳۷م) را برانگیخت. سرانجام، بهاء ولد در ۶۲۶ق به دعوت سلطان علاءالدین به شهر قونیه رفت و سلطان خود از مریدان او شد و دو سال پس از ورود به این شهر در ۸۵ سالگی وفات یافت (سلطان ولد، ۱۹۱-۱۹۲؛ افلاکی، ۳۲/۱، ۴۱؛ نک: همایی، همانجا؛ فروزانفر، همان، ۳۱-۳۲).

مجموعهٔ مواعظ او با عنوان *معارف*، شامل مباحثی است در توحید، اسماء و صفات الٰهی و دیگر موضوعات مربوط به کلام و تصوف اسلامی و نیز نکاتی در تفسیر *قرآن*، البته با تعبیراتی شاعرانه و الفاظی دل‌نشین. مولانا در محاورات خویش غالباً از این کتاب به تعبیر «فواید والد» یاد می‌کند و تأثیر مضامین و مطالب *معارف* در آثار مولوی مشهود است (زرین‌کوب، جست و جو، ۲۷۹). مولوی در مثنوی و نیز در غزلیات خود از معانی این کتاب اقتباس بسیار کرده است (فروزانفر، همان، ۳۳، مقدمه، «یب-کط»).

مآخذ: افلاکی، احمد، *مناقب العارفین*، به کوشش تحسین یازیجی، آنکارا، ۱۹۷۶م؛ بهاءالدین ولد، *معارف*، به کوشش بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، ۱۳۳۳ش؛ جامی، عبدالرحمان، *نفحات الانس*، به کوشش محمود عابدی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ دولتشاه سمرقندی، *تذکرة الشعراء*، به کوشش محمد رمضانی، تهران، ۱۳۳۸ش؛ زرین‌کوب، عبدالحسین، جست و جو در *تصوف ایران*، تهران، ۱۳۵۷ش؛ همو، *سرنی*، تهران، ۱۳۶۴ش؛ سپهسالار، فریدون، *احوال مولانا جلال‌الدین مولوی*، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۲۵ش؛ سلطان ولد، محمد، *ولدنامه*، به کوشش جلال‌الدین همایی، تهران، ۱۳۱۵ش؛ فروزانفر، بدیع‌الزمان، *زندگانی مولانا جلال‌الدین محمد*، تهران، ۱۳۳۳ش؛ همو، مقدمه بر *معارف* (نک: هم، بهاءالدین ولد)؛ همایی، جلال‌الدین، مقدمه بر *ولدنامه* (نک: هم، سلطان ولد).

پروانه محمدی

بَهاءِ وَلَد، نک: بهاءالدین ولد.

بَهادُر، به معنای پهلوان و دلیر، شکل فارسی شدهٔ واژهٔ مغولی با-آتور «کهن»، باغاتور «نو»، این دو نیز، خود برگرفته از واژهٔ ترکی باتیر، باتور است.

اگرچه دگرگونی واژهٔ ترکی باتور، باتیر به با آتور، باغاتور مغولی (نک: منکغولون...، 42؛ بلو - بزان، 30؛ اُرقون، III/104؛ کلاوسن، 313). براساس قاعده‌ای کهن، یعنی تکرار نخستین مصوت واژه و تبدیل نخستین آن دو مصوت به «غ» در دورانهای بعدی است، همانند تبدیل قان، خان به قاآن و قاغان، اما یک نام خاص ترکی در سنگ نبشته‌های ترکی عهد گوک ترکها، تورکوها (توکیوها در زبان چینی) به صورت باغاتور چیگشی آمده است (ارقون، II/96) که تبدیل باتور، باتیر به باغاتور در یکی از شاخه‌های زبان ترکی و سپس درآمدن این صورت واژه به زبان مغولی را محتمل می‌سازد. همان‌گونه که دیگر شدهٔ قان به شکل خاقان، پیش از صورت مغولی آن در زبان ترکی به کار می‌رفته، و در روزگار کهن‌تر به زبانهای ایرانی، فارسی میانه (فره‌وشی، ۱۳۷)، ختنی (بیلی، II/94) و فارسی دری (حدود...، ۸۱) راه یافته است.

ریشه و اشتقاق واژهٔ بهادر، باتور، باتیر ترکی تاکنون ناشناخته مانده است. کلاوسن آن را نام خاص هونی (هسیونگ-نو) می‌داند و ضبط نام خاص مائو- تون، موگ‌تون در منابع چینی سالهای ۲۰۹-۱۷۴ق‌م را چینی شدهٔ آن واژه می‌انگارد (همانجا). با این‌همه، وی باتور، باتیر ترکی را در فرهنگ ریشه‌شناسی واژه‌های ترکی پیش از سدهٔ ۱۳م خویش نیاورده است.

آراء پژوهندگان دربارهٔ اصل و اشتقاق واژهٔ بهادر، باتور، باتیر متفاوت است. برخی آن را دیگر شدهٔ واژهٔ فارسی باستان «بغ آدور»، به معنای خداوند آتش، و گروهی دیگر شدهٔ واژهٔ فارسی باستان «بغ پوثره» - که در فارسی دری «فغفور» شده است - و برخی دیگر از جمله هنینگ، بهادر را برگرفته از واژهٔ «بغتر» در زبانهای شرقی ایران و برابر «بختر» اوستایی و «بهاکتر» سنسکریت به معنای پخش کنندهٔ هدایا، سعادت، برکت، ثروت و دولت می‌پندارند. اما از این‌همه هیچ‌یک درست نمی‌نماید. دورفر همهٔ این آراء را طرح، نقد و رد کرده است (نک: II/374-376؛ نیز موسوی، ۲۳۲۸/۳).

باتور، باتیر در زبانهای مختلف ترکی به شکلهای گوناگون ضبط شده، و کاربرد داشته است و هم‌اکنون نیز در زبان معیار برخی از شاخه‌های زبان ترکی به کار می‌رود. از جمله در اویغوری باستان به صورت بادور و باتور تنها به عنوان نام کسان (ارقون، I/30, 36) و در قزاقی به صورت باتیر به معنای دلیر، پهلوان، مبارز، میهن‌دوست و خردمند (اشنیتنیکف، 47؛ اُرالتای، 40) به کار رفته است. این واژه در اویغوری معاصر به صورت باتیر و باتور، در زبان ترکی یاقوتی به صورت باتیر و بوتور به همان معانی، در زبان تاتاری قازان به صورت باتور و باتیر به معنای زیبا، در آناتولی به صورت باتیر به معنای جوانمرد و جسور (دورفر، II/366) و در زبان چُواشی به صورت پاتتر به معنای نیرومند و تندرست (پاسنن، 97) آمده است.

دورفر بر آن است که واژهٔ باتور، باتیر ترکی توسط ژوان - ژوان (روان - روان)ها به زبان مغولی راه یافته (II/371)، و در آن زبان، کهن‌ترین کاربرد این واژه در «تاریخ سری مغول» (*منکغولون*، همانجا)، بیشتر به عنوان لقب و بیان صفت دلاوری و پهلوانی به‌کار رفته

است (دربارهٔ دیگر گویشهای مغولی، نک: دورفر، II/372-373).

ولادیمیرتسف کوشیده است تا بهادر را لقبی برای طبقهٔ اشراف و نخبگان قبایل دشت قلمداد کند (ص 115, 117, 143, 145)، اما برخلاف نظر وی، بهادر در زبان مغولی تنها برای وصف تواناییهای اشخاص به کار رفته، و فاقد بار معنایی سازگار با دیدگاه وی است.

واژهٔ بهادر، پس از حملهٔ مغول، از راه زبان فارسی به دیگر زبانهای جهان اسلام از جمله عربی (ابن بطوطه، ۲۴۱؛ موسوی، ۲۳۱۵/۳)، اردو (بلیاوی، ۶۴)، پشتو، بلوچی، ترکی عثمانی، قره قالپاقی، ازبکی و جغتایی (دورفر، II/371) راه یافت.

این واژه که در عصر ایلخانان در زبان فارسی مکتوب گردید، در آغاز بیشتر به عنوان لقب یا صفت همراه نام کسان، و سپس به عنوان واژه‌ای عمومی کاربرد یافت. منهاج سراج (مثلاً نک: ۱۰۴/۲، ۱۰۸، ۱۷۱) و جوینی (مثلاً نک: ۷۸/۱، ۷۹، ۱۵۰، ۲۱۱، ۱۳۸/۲، ۲۹۲/۳) که دو تألیف خویش را هم‌زمان در ۶۵۸ق/۱۲۶۰م به پایان برده‌اند، نخستین‌بار آن واژه را ضبط کرده‌اند. کاربرد واژهٔ بهادر در *جامع التواریخ* و پس از آن وسعت بیشتری یافت (نک: رشیدالدین، ۲۰۹/۱، ۲۲۷، ۷۷۸/۲، ۱۰۴۶، جم؛ نیز نک: بناکتی، ۳۶۰؛ ابوالقاسم، ۱۸، ۳۹).

در سدهٔ ۸ق/۱۴م واژهٔ بهادر را می‌توان در نوشته‌های غیرتاریخی، از جمله در کتابهای مناقب صوفیان به معنای مبارز و جنگاور و نیز به عنوان لقب و صفت اشخاص مشاهده کرد (مثلاً نک: افلاکی، ۲۵/۱، ۵۱، ۲۰۳؛ ابن بزاز، ۱۲۹، ۹۹۱).

در روزگار تیموریان واژهٔ بهادر همچنان به معنای دلاور و مبارز و بیشتر به عنوان لقب کسان به کار می‌رفت (نظام‌الدین، ۲۹، ۳۲، ۳۹؛ منتخب...، ۷۳، ۱۱۶، ۲۹۲؛ ابوبکر طهرانی، ۸۱، ۱۸۹، ۱۹۶). در منابع سده‌های ۱۰ و ۱۱ق/۱۶ و ۱۷م (روزگار صفویان) بهادر کاربرد فراوان داشته است (مثلاً نک: اسکندربیک، ۶۳/۱-۶۵، ۱۲۱۹/۲، ۱۵۳۲/۳، جم)؛ چنان‌که در منابع عصر قاجار نیز فراوان دیده می‌شود (مثلاً نک: اعتمادالسلطنه، ۹۷۳/۲، ۱۱۲۶، ۱۱۹۱). امروزه واژهٔ بهادر به عنوان نام کسان کاربرد دارد.

مآخذ: ابن بزاز، توکل، *صفوة الصفا*، به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد، تبریز، ۱۳۷۳ش؛ ابن بطوطه، *رحلة*، به کوشش طلال حرب، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ابوبکر طهرانی، *دیار بکریه*، به کوشش نجاتی لوغال و فاروق سومر، تهران، ۱۳۵۶ش؛ ابوالقاسم کاشانی، عبدالله، *تاریخ اولجایتو*، به کوشش مهین همبلی، تهران، ۱۳۴۸ش؛ اسکندربیک منشی، *عالم آرای عباسی*، به کوشش محمداسماعیل رضوانی، تهران، ۱۳۷۷ش؛ اعتمادالسلطنه، محمدحسن، *مرآة البلدان*، به کوشش عبدالحسین نوایی و هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۷ش؛ افلاکی، احمد، *مناقب العارفین*، به کوشش تحسین یازیجی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ بلیاوی، عبدالحفیظ، *مصباح اللغات*، کراچی، ۱۹۸۱م؛ بناکتی، داوود، *تاریخ*، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۴۸ش؛ جوینی، عطاملک، *تاریخ جهانگشای*، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۲۹- ۱۳۵۵ق/۱۹۱۱-۱۹۳۷م؛ *حدود العالم*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰ش؛ رشیدالدین فضل‌الله، *جامع التواریخ*، به کوشش محمدروشن و مصطفی موسوی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ فره‌وشی، بهرام، *فرهنگ فارسی به پهلوی*، تهران، ۱۳۵۲ش؛ *منتخب التواریخ معینی*، منسوب به معین‌الدین نطنزی، به کوشش ژان اُبن، تهران، ۱۳۳۶ش؛ منهاج سراج، عثمان، *طبقات ناصری*، به کوشش عبدالحی حبیبی، کابل، ۱۳۴۳ش؛ موسوی، مصطفی، تعلیقات بر *جامع التواریخ* (نک: هم، رشیدالدین فضل‌الله)؛ نظام‌الدین شامی، *ظفرنامه*، به کوشش محمد پناهی سمنانی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ نیز:

Bailey, H. W., *Opera Minora*, ed. M. Nawabi, Shiraz, 1981; Blo-Bzan Bstan-'Jin, «Chronique Altan Tobči», *Histoire secrète des Mongols*, ed. L., Ligeti, Budapest, 1974; Clauson, G., *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*, Oxford, 1972; Doerfer, G., *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen*, Wiesbaden, 1965; *Mongqul-un niuča-Tobča-an* (*Histoire secrète des Mongols*), ed. L. Ligeti , Budapest, 1971 ; Oraltay , H., *Kazak Türkçesi Sözlüğü*, Istanbul, 1984; Orkun, H.N., *Eski Türk yazıtları*, Ankara, 1986; Paasonen, H., *Çuvas sözlüğü*, Istanbul, 1950; Shnitnikov, B.N., *Kazakh-English Dictionary*, London/Paris, 1966; Vladimirtsov, B.Y., *Moğolların içtimaî teşkilâtı*, tr. A. İnan, Ankara, 1987.

مصطفی موسوی

بَهادُرشاهِ گُجَراتی، سلطان گجرات (د ۹۴۳ق/۱۵۳۶م)، دومین پسر سلطان مظفر دوم. باتوجه به اینکه بهادرشاه در هنگام مرگ ۳۱ ساله بود (اسمیث، 278)، تاریخ تولد وی را باید ۹۱۲ق/۱۵۰۶م دانست. او در ۹۳۱ق/۱۵۲۵م به دُنگرپور، چیتور، میوات و دهلی سفر کرد (داف، 273) و در زمان جنگ ابراهیم لودی (حک ۹۲۳-۹۳۲ق) با بابر (حک ۹۳۲-۹۳۷ق) همان‌جا بود و حتی گفته‌اند وقتی که امرای ابراهیم لودی از او رنجیدند، به فکر افتادند تا بهادر را جانشین وی کنند (عبدالحلیم، 163). پس از آشفتگیهای سیاسی ناشی از قتل سکندرشاه (۹۳۲ق) و حکومت کوتاه مدت محمد شاه دوم، برادر دیگر بهادرشاه در گجرات، سرانجام وی در همان سال بر تخت نشست (داف، همانجا؛ قس: EI^2).

درگیریهای میان سلاطین محلی و اقتدار رو به ازدیاد بهادر شاه، سبب شد تا در ۹۳۵ق علاءالدین عمادالملک، حکمران «برار» برای مقابله با برهان نظام شاه از وی مدد جوید و به تحریک همو بهادرشاه به دکن لشکر کشید (طباطبا، ۲۷۰؛ احمد، ۲۱۲/۳؛ خافی خان، ۳۷۱/۳، ۴۴۶). سرانجام عمادالملک که خود از پیشروی بهادرشاه هراسان شده بود و نیز به سبب اتحاد سلاطین محلی با برهان نظام شاه، کار به مذاکره و بازگشت بهادرشاه به گجرات انجامید، ولی اعتبار و اقتدار بهادرشاه تثبیت شد (نک: طباطبا، ۲۷۱-۲۷۴؛ خافی خان، ۱۶۵/۳، ۱۶۷-۱۶۹، ۴۴۷، ۴۶۳)؛ چنان‌که در ۹۳۷ق/۱۵۳۱م با استفاده از ضعف سلطان محمود خلجی، حکمران مالوه، به بهانهٔ حمایت او از مدعیان حکومت گجرات، به پیکار وی رفت (تتوی، ۴۵۹؛ پاول پرایس، 217). در این جنگ محمود خلجی را درهم شکست و چندین قلعه و ولایت مالوه را تصرف کرد (نک: احمد، ۲۲۶/۳-۲۲۷؛ تتوی، ۴۵۹-۴۶۰؛ پاول پرایس، 212, 217). در این میان، به سبب رسیدن پرتغالیها به دیو[1]، بهادرشاه بدان سو حرکت کرد و آنان بدون کسب نتیجه‌ای بازگشتند.

بهادرشاه در ۹۳۸ق چندین شهر را از راجپوتها گرفت و این نواحی را به سلطان عالم، حکمران کالپی که از برابر لشکریان همایون گریخته، و به وی پناه آورده بود، داد (احمد، همانجا؛ EI^2). بهادرشاه در ۹۴۰ق/۱۵۳۳م چیتور را به محاصره گرفت و سرانجام حکمران آنجا را

1. Diu

وادار به تسلیم و اطاعت کرد (تتوی، ۴۷۶؛ احمد، ۲۲۷/۳). در همین سال محمد زمان میرزا تیموری از زندان همایون گریخت و به بهادرشاه پناه آورد و او به درخواستهای همایون مبنی بر تحویل یا اخراج محمد زمان وقعی ننهاد. همایون همین امر را بهانه کرد و برای توسعهٔ قلمرو خود دست به لشکرکشی زد و تاتارخان و لودی را که از سوی بهادرشاه حمایت می‌شدند، درهم شکست و روی به گجرات نهاد (ابوتراب ولی، ۱۲ـ۱۳؛ تتوی ۴۷۵ـ۴۷۶، ۴۷۹؛ احمد، ۲۲۷/۳ـ۲۲۸؛ گلبدن بیگم، ۲۹، ۳۶ـ۳۷).

خبر حرکت همایون به سوی گجرات وقتی به بهادرشاه رسید که دومین بار قلعهٔ چیتور را محاصره کرده بود (تتوی، ۴۷۹). همایون که نمی‌خواست در جنگ بهادرشاه با راجپوتها مداخله کند، در سارنگپور توقف کرد و منتظر نتیجه ماند. سرانجام چیتور فتح شد.

در ۹۴۲ق بهادرشاه و همایون در قلعهٔ مندسور در برابر یکدیگر قرار گرفتند. بهادرشاه شبانه با ۵ تن از امرای نزدیک خود به مندو و سپس چانپانیر گریخت. همایون در پی او روان شد و بهادرشاه همه‌جا از برابر او می‌گریخت (ابوتراب ولی، ۱۳ـ۱۴؛ ابوالفضل، ۱۳۲/۱ـ۱۳۴؛ احمد، ۲۳۰/۳ـ۲۳۱؛ تتوی، ۴۸۲ـ۴۸۳؛ لین پول، 225-224). پس از آنکه همایون به سوی برهانپور بازگشت، بهادرشاه به تصرف احمدآباد همت گماشت. مردم آن دیار، در برابر بهادرشاه چندان مقاومت نکردند (ابوالفضل، ۱۴۳/۱ـ۱۴۴؛ گلبدن بیگم، ۳۹).

بهادرشاه آن‌گاه به چانپانیر بازگشت و حدود دو هفته در آنجا ماند و پس از آن برای ممانعت از تصرف بنادر گجرات توسط پرتغالیها به دیو رفت. وی پیش از آن در پی شکست از همایون در ۹۴۱ق بسین را به پرتغالیها واگذار کرده بود (اسمیث، 277) و در ۹۴۲ق به‌امید برخورداری از کمک پرتغالیها در برابر همایون، اجازهٔ ساخت قلعه‌ای را در دیو به آنها داده بود؛ اما چون همایون بازگشت، وی نیز از تأیید امتیازات اعطایی به پرتغالیها سرباز زد و درصدد برآمد مانع تصرف این نواحی گردد. پس برای مذاکره با معدودی از یارانش به کشتی فرمانده پرتغالیان رفت و چون خواستند او را توقیف کنند، مقاومت کرد و همراه یارانش کشته شد.

از بهادرشاه پسری برجای نماند و چون جسد وی را نیافتند، تا مدتها در گجرات و دکن کسانی پیدا می‌شدند که خود را با نام وی می‌خواندند و مدعی حکومت بودند (ابوتراب ولی، ۳۲ـ۳۵؛ ابوالفضل، ۱۴۵/۱ـ۱۴۶؛ طباطبایی، ۱۸۰/۱؛ احمد، ۲۳۳/۳ـ۲۳۴؛ اسمیث، 278-277).

مآخذ: ابوتراب ولی، *تاریخ گجرات*، به کوشش دنیسن راس، کلکته، ۱۹۰۹م؛ ابوالفضل علامی، *اکبرنامه*، به کوشش احمدعلی و عبدالرحیم، کلکته، ۱۸۷۷م؛ احمد، نظام‌الدین، *طبقات اکبری*، کلکته، ۱۹۲۷م؛ تتوی، احمد و آصف خان قزوینی، *تاریخ الفی*، به کوشش علی آل داود، تهران، ۱۳۷۸ش؛ خافی خان نظام‌الملکی، محمدهاشم، *منتخب اللباب*، به کوشش ولزلی هیگ، کلکته، ۱۹۲۵م؛ طباطبا، علی، *برهان مآثر*، دکن، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۶م؛ طباطبایی، غلامحسین، *سیرالمتأخرین*، لکهنو، چ سنگی؛ گلبدن بیگم، *همایون‌نامه*، لاهور، ۱۹۷۴م؛ نیز:

Abdul Halim, *History of the Lodi Sultans of Delhi and Agra*, Delhi, 1974; Duff, C.M., *The Chronology of Indian History*, Delhi, 1972; EI[2];

Lane Poole, S., *Mediaeval India*, Delhi, 1980; Powell-Price, J. C., *A History of India*, London, 1955; Smith, A., *The Oxford History of India*, Oxford, 1958.

هدیٰ سیدحسین‌زاده

بَهادُرشاهِ گورَکانی، عنوانِ دو تن از فرمانروایان بابری شبه قاره که حدود ۴۰۰ سال بر این سرزمین فرمان راندند و در زمان حکومت بهادرشاه دوم، سلسلهٔ گورکانیان منقرض شد.

۱. **بهادرشاه اول،** قطب‌الدین محمد معظم (۳۰ ۱۰۵۳ـ۲۱ محرم ۱۱۲۴ق/۱۶۴۳ـ۱۸ فوریهٔ ۱۷۱۲)، هفتمین پادشاه بابری هند، مشهور به شاه‌عالم.

وی دومین پسر اورنگ زیب بود، در برهانپور زاده شد و از نوجوانی به آموختن علوم مختلف پرداخت و قرآن را از بر کرد (لاهوری، ۳۴۳/۲؛ عبدالحی، ۱۰۵/۶؛ اروین، I/1-2).

چنان‌که از برخی مآخذ بر می‌آید او از ۱۴ سالگی وارد امور حکومتی گردید و به صوبه‌داری دکن منصوب شد؛ از ۱۰۷۵ق/۱۶۶۴م گرفتار مناقشات دکن گردید و در نبردهایی با مهراته، حکومتهای محلی بیجاپور و قطب شاهیان شرکت کرد. بهادرشاه پس از آن نیز دوبار در ۱۰۷۵ و ۱۰۸۸ق به صوبه‌داری دکن انتخاب شد. وی در ۱۰۸۵ق به دستور پدر مأمور کابل شد و لقب شاه عالم گرفت؛ در ۱۰۹۱ق/۱۶۸۰م مأمور سرکوب شورش برادرش، محمد اکبر گردید؛ در ۱۰۹۶ق شهر حیدرآباد را تصرف کرد، اما پس از مدت کوتاهی پدرش به او بدگمان شد و از حکومت برکنارش کرد و به زندانش افکند (۱۰۹۷ق). شاه عالم حدود ۷ سال در زندان ماند تا در ۱۱۰۶ق/۱۶۹۵م به دستور اورنگ زیب آزاد شد و در همان سال به حکومت اکبرآباد (آگرا) منصوب گردید و لاهور، ملتان، اوچ و سپس کابل نیز در قلمرو او قرار گرفت (بختاورخان، ۸/۱؛ مستعدخان، 206 ,179-178, 164, 125, 105-104 ,94 ,255 ,240 ,233 ,226-225؛ اروین، I/3-4؛ خافی خان، ۸۵/۲، ۲۰۷، ۲۷۶، ۴۳۷ـ۴۳۸، ۴۴۳).

شاه عالم در سالهای آخر حکومت پدرش اورنگ زیب، خود را نسبت به تاج و تخت بی‌علاقه نشان می‌داد، اما مخفیانه آمادهٔ تصاحب آن می‌شد. پس از مرگ اورنگ زیب (ذیقعدهٔ ۱۱۱۸)، میان فرزندانش نزاع شد. مدت کوتاهی اعظم شاه و سپس کام بخش در دکن رشتهٔ کارها را در دست گرفتند، ولی شاه عالم در محرم ۱۱۱۹ در منطقه‌ای در شمال لاهور خود را فرمانروا خواند و لقب بهادرشاه بر خود نهاد. وی سپس به برادرش اعظم شاه پیشنهاد کرد که مطابق وصیت پدر، قلمرو بزرگ گورکانیان را میان خود تقسیم کنند، ولی وی نپذیرفت و کار به نزاع کشید. اندکی بعد در نبرد جاجو، اعظم شاه و پسرش را شکست داد و بکشت و در همان سال برادر دیگر خود کام بخش را نیز در حدود حیدرآباد منهزم کرد که پس از چندی بر اثر زخمهایی که برداشته بود، درگذشت (واضح، ۲۴ـ۲۶، ۶۲ـ۶۴، ۸۵ ـ۸۶؛ اروین، I/19-22؛ خافی خان، ۵۷۲/۲ ـ۵۷۳، ۵۷۵ ـ۵۷۶، ۵۸۴ ـ ۵۸۵، ۶۲۴ـ ۶۲۵؛ قانع تتوی، ۳۵۱؛ ماجومدار، 527).

بهادرشاه در حکومت کوتاه مدتش درگیر جنگ با راجپوتها و سیکها بود. در ۱۱۲۰ق/۱۷۰۸م به جنگ راجپوتهای شورشی رفت. هنگام نبرد خبر رسید که سیکها سرهند را تصرف کرده‌اند. پس به سرهند رفت و آنان را شکست داد، ولی چند جنگ دیگر در میانه درگرفت که هیچ‌یک به پیروزی قطعی بهادرشاه نینجامید (خافی خان، ۶۵۰/۲ـ ۶۵۵؛ واضح، ۹۵ـ۹۶؛ سریواستاوا، 423-421؛ عبرت لاهوری، ۱۳۳، ۱۴۴ـ۱۵۰). برخی از تاریخ‌نگاران، بهادرشاه را از آن‌رو که در سالهای نخستین سلطنتش دستور داد که نام امام علی(ع) را به عنوان وصی پیامبر(ص) در خطبه‌های نماز در مساجد بیاورند، متمایل به تشیع دانسته‌اند. این دستور بهادرشاه باعث واکنش بیشتر مسلمانان سنی مذهب هند گردید و روحانیان سنی به مخالفت برخاستند و شورشی در لاهور به رهبری حاجی یارمحمد، روحانی قدرتمند پا گرفت. سپاه بهادرشاه در سرکوب شورش ناتوانی نشان داد و چون بیم گسترش آن می‌رفت، از دستور خود عدول کرد (عبدالحی، ۱۰۶/۶؛ اروین، I/130-131؛ خافی خان، ۶۶۱/۲ـ۶۶۴، ۶۸۱ـ۶۸۳). بهادرشاه را به عنوان فرمانروایی دارای سجایای اخلاقی و پای‌بند عقاید دینی دانسته‌اند. وی در مناصب کشوری و سازمان اداری و مالی دولت تغییراتی ایجاد کرد که باعث نابسامانی نهادهای دولتی گردید و رشتهٔ کارها از دستش بیرون شد، چنان‌که او را شاه بی‌خبر می‌نامیدند. او مانند پدرش مقامهای عالی حکومتی را به مسلمانان می‌داد و نسبت به هندوانی که در دستگاه حکومتی شغلی داشتند، سخت‌گیری می‌کرد (سریواستاوا، 424-423؛ اروین، II/136-140؛ خافی خان، ۵۷۳/۲ ـ ۵۷۵). بهادرشاه خود مردی اهل علم بود و از دانشمندان و ادیبان پشتیبانی می‌کرد. به علوم قرآنی عنایت تمام داشت و خود حافظ قرآن بود. زبانهای عربی، فارسی و ترکی را به خوبی می‌دانست و به زبان عربی سخن نیز می‌گفت. اشعاری از او به زبان فارسی دردست است (علی حسن خان، ۳۸۱ـ۳۸۲؛ بختاورخان، ۳۹۱؛ مستعدخان، 319).

بهادرشاه در لاهور درگذشت و در دهلی به خاک سپرده شد (اروین، I/135،143).

۲. بهادرشاه دوم، ابوالمظفر سراج‌الدین محمد، آخرین فرمانروای بابری هند (حک ۱۲۵۳ـ۱۲۷۴ق/۱۸۳۷ـ۱۸۵۸م). او که فرزند اکبرشاه دوم بود، در ۱۱۸۹ق/۱۷۷۵م در قلعهٔ دهلی زاده شد و بیش از ۶۰ سال سن داشت که با عنوان بهادرشاه بر تخت نشست و از همین زمان لقب سراج‌الدین را نیز به نام و کنیهٔ خود افزود (گارسن، III/318). دورهٔ فرمانروایی بهادرشاه دوم مقارن با گسترش قلمرو و اقتدار کمپانی هند شرقی بود که حتیٰ دهلی را نیز در اختیار داشت و برای شاه مقرری تعیین و پرداخت می‌کرد (زیدی، ۱۶۸؛ حسن، 97؛ بانرجی، 162؛ اکرام، 483) و او در حقیقت حتیٰ برای تعیین ولیعهد خویش هم اقتداری نداشت (حسن، 96؛ دادول، 607). این محدودیتها و نیز مداخلهٔ مقامات انگلیسی در ساختار جامعهٔ هند و تبلیغات حمایت شدهٔ هیئتهای مسیحی که به نزاعهای دینی می‌انجامید، و نیز تغییراتی که در نظام زمینداری و تولیدی هند ایجاد کرده بودند، همهٔ زمینه‌های بروز شورش عمومی بزرگ بر ضد کمپانی و انگلیسیان را فراهم آورد که بهادرشاه در آن نقش فعالی داشت.

شورش در ۹ مهٔ ۱۸۵۷ در میروت توسط سربازان هند آغاز شد و با پیوستن نظامیان مستقر در پادگان دهلی به شورشیان، دامنهٔ آن شدت گرفت و اینان بهادرشاه را که در این زمان ۸۲ سال داشت، پادشاه و رهبر خود خواندند (شورش‌هندوستان، ۶۳ـ۶۴؛ گارسن، همانجا؛ می، 8). این شورش به سرعت به نواحی دیگر نیز راه یافت و کانپور، لکهنو و به ویژه در بخشهایی از بیهار نیز مردم مخالفت خود را با حضور و نفوذ انگلیسیها اعلام کردند (ماجومدار، 776). دو روز بعد بهادرشاه برای هدایت قیام و تنظیم امور سپاه و کنترل شهر فرمانهایی صادر کرد (حسن، 102). وی به خوبی آگاه بود که نیروهای انگلیسی به زودی به سرکوب آنها خواهند آمد؛ از این‌رو، برای متحد ساختن امیران، شاه‌زادگان و راجه‌های مناطق دیگر به پا خاست و در ۱۲ مه اعلام کرد که برای آزادی هند می‌جنگد و پس از آن از دنیای سیاست کناره‌گیری می‌کند. وی همچنین نامه‌هایی به ۳ گروه زمینداران، سپاهیان و صنعتگران نوشت و یادآوری پایگاه و اهمیت آنان در دورهٔ فرمانروایی بابریان، خواهان اتحاد و حمایتشان از شاه و قیام شد (نک: همو، 100-102). اما این درخواست بی‌پاسخ ماند و دوران فرمانروایی او بر دهلی بیش از ۴ ماه دوام نیافت.

در پی هجوم انگلیسیان به دهلی، بهادرشاه به آرامگاه همایون، دومین پادشاه تیموری هند پناه برد. در ۲۰ سپتامبر ژنرال ویلسن دهلی را تصرف کرد و با تعقیب شورشیان، بهادرشاه و خانواده‌اش نیز گرفتار شدند (گاردنر، 278؛ ماجومدار، 777). بهادرشاه زندانی شد، اما پسرانش بختاورشاه، میرزا مند، مغول بیک و خضر سلطان، و نوه‌اش میرزا ابوبکر به همراه بیش از ۲۴ شاه‌زادهٔ دیگر توسط مهاجمان کشته شدند (گارسن، 321-320؛ برجس، 366). بهادرشاه در محاکمه‌ای که از ۷ ژانویه تا ۹ مارس ۱۸۵۸ ادامه داشت، به همدستی در شورش دهلی محکوم گردید و از آنجا به کلکته و سپس به رانگون در برمه تبعید شد و حدود ۴ سال بقیهٔ عمر را به سختی سپری کرد تا در ۱۴ جمادی‌الاول ۱۲۷۹ق/۷ نوامبر ۱۸۶۲م در همان‌جا درگذشت (همو، 368).

او را در حیاط زندان دفن کردند. مدتی بعد مولوی عبدالسلام مزار او را در رانگون یافت و با مجوزی از دولت برمه کتیبه‌ای ساده به زبان انگلیسی بر آن نصب کرد (یونس شاه، ۴۰۴/۱).

بهادرشاه به تصوف گرایش داشت. وی در خطاطی نیز چیره دست، و به موسیقی علاقه‌مند بود (سکسینه، ۲۰۸). شاه نصیر (د ۱۲۵۴ق)، ذوق (د ۱۲۷۱ق) و غالب (د ۱۲۸۵ق) از استادان او در شعر و ادب بودند و از آن میان، تأثیر «ذوق» در اشعار وی بیشتر است (یونس شاه، ۴۰۲/۱). بهادرشاه که «ظفر» تخلص می‌کرد، به دو زبان اردو و فارسی شعر می‌سرود (صدیق حسن‌خان، ۵۶؛ زیدی، ۱۷۲ـ۱۷۳؛ یونس‌شاه، همانجا). شعر او بیانگر درد و رنجی است که روزگار و وضع خاص او

برایش فراهم آورده بود. این مضامین خاصه در اشعاری که در رانگون در دورهٔ تبعید سرود، بازتاب بیشتری یافته است (همانجا). «ظفر» ۵ *دیوان* شعر به اردو داشت که ۴ *دیوان* آن بر جای مانده است و گویا دفتر پنجم آن در جریان شورش ۱۸۵۷م از میان رفته است. این دیوانها جداگانه و سپس با عنوان *کلیات* در یک مجلد، بارها، از جمله در بمبئی (۱۸۹۰م) و لاهور (۱۹۶۹م) به چاپ رسیده است (مشفق، ۵۶۳/۱ ـ ۵۶۵؛ برای چاپ گزیده‌های *دیوان*، نک: همو، ۵۶۴/۱ ـ ۵۶۵؛ گارسن، III/320). اشعار فارسی ظفر تاکنون به گونهٔ مدون چاپ نشده، و به صورت پراکنده در منابع مختلف، ذیل شرح حال او آمده است (نک: صدیق حسن خان، ۵۶ ـ۵۷). اما شرح او بر *گلستان* سعدی به چاپ رسیده است (گارسن، همانجا؛ سکسینه، ۲۰۹). بندی از مخمس ظفر به زبان اردو که بر غزل سودا سروده بود، نیز جزو مجموعهٔ *بیاض رضا* در کتابخانهٔ ادارهٔ ادبیات اردو (شم ۸۸۸) موجود است (زور، ۲۴۶/۴ـ۲۴۷).

از وی قطعاتی به نسخ، طغرا و نستعلیق در موزهٔ باستان‌شناختی دهلی (بیانی، ۱۰۱/۱)، به یادگار مانده است. او همچنین قطعاتی از *قرآن* کریم را برای تزیین مسجد دهلی نگاشته بود (گارسن، سکسینه، همانجاها).

مآخذ: بختاورخان، محمد، *مرآة العالم: تاریخ اورنگ زیب*، به کوشش س. علوی، لاهور، ۱۹۷۹م؛ بیانی، مهدی، *احوال و آثار خوش‌نویسان*، تهران، ۱۳۵۶ش؛ خافی‌خان نظام الملکی، محمدهاشم، *منتخب اللباب*، به کوشش کبیرالدین احمد و غلام قادر، کلکته، ۱۸۷۴م؛ زور، محیی‌الدین قادری، *تذکرهٔ مخطوطات*، دهلی، ۱۹۸۴م؛ زیدی، نادره، «بهادرشاه ظفر (۱۷۷۵ـ۱۸۶۲م)»، *تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و هند*، لاهور، ۱۹۷۱م، ج ۸؛ سکسینه، رام بابو، *تاریخ ادب اردو*، ترجمهٔ محمد عسکری، لاهور، سردار محمودخان؛ *شورش هندوستان ۱۸۵۷م/۱۲۷۴ق*، ترجمهٔ اوانس ماسیان، به کوشش صفاءالدین تبرائیان، تهران، ۱۳۷۲ش؛ صدیق حسن خان، محمد صدیق، *نگارستان سخن*، کلکته، ۱۲۹۳ق؛ عبدالحی، *نزهة الخواطر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ عبرت لاهوری، محمدقاسم، *عبرت نامه*، به کوشش ظهورالدین احمد، لاهور، ۱۹۷۷م؛ علی حسن خان، *صبح گلشن*، کلکته، ۱۲۹۵ق؛ قانع تتوی، میر علی شیر، *تحفة الکرام*، به کوشش حسام‌الدین راشدی، حیدرآباد، ۱۹۷۱م؛ لاهوری، عبدالحمید، *بادشاه نامه*، به کوشش کبیرالدین احمد و عبدالرحیم، کلکته، ۱۸۶۸م؛ مشفق خواجه، *جائزهٔ مخطوطات اردو*، لاهور، ۱۹۷۹م؛ راضح، مبارک الله، *تاریخ ارادت خان*، به کوشش غلام رسول مهر، لاهور، ۱۹۷۱م؛ یونس شاه، *تذکرهٔ نعت گویان اردو*، ایبت آباد، ۱۹۸۲م؛ نیز:

Banerjee, A. Ch., *The New History of Modern India 1707-1947*, Calcutta, 1983; Burgess, J., *The Chronology of Indian History*, Delhi, 1975; Dodwell, H. H., «The Development of Sovereignty in British India», *The Cambridge History of India*, New Delhi, 1987, vol. V; Garcin de Tassy, M., *Histoire de la littérature Hindouie et Hindoustanie*, New York, 1968; Gardner, B., *The East India Company*, London,1971;Hasan,M., «Bahadur Shah II, His Relations with the British and the Mutiny»,*Islamic Culture*,Hyderabad Deccan, 1959, vol. XXXIII; Ikram, S. M., *History of Muslim Civlisation in India and Pakistan*, Lahore, 1982; Irvine, W., *Later Mughals*, New Delhi, 1971; Majumdar, R. C., *An Advanced History of India*, London, 1958; May, L. S., *The Evolution of Indo-Muslim Thought after 1857*, Lahore, 1970; Must'ad Khan, S., *Maāsir-i-'Alamgiri*, tr. Jadu-Nath Sarkar, Lahore, 1981; Srivastava, A. L., *The Mughul Empire*, Agra, 1966.

مجید سمیعی ـ هدیٰ سید حسین‌زاده

بَهادُرْ نِظام‌شاه، نک: نظام‌شاهیه.

بَهار، شهرستان و شهری در غرب استان همدان.

شهرستان بهار: این شهرستان از شمال و شمال خاوری به شهرستان کبودرآهنگ، از خاور به شهرستان همدان، از جنوب به شهرستان تویسرکان، از جنوب غربی به شهرستان اسدآباد و از غرب به شهرستان قروه (استان کردستان) محدود است (جعفری، ۲۱۷). مساحت آن ۱٬۳۳۴ کمـ۲ و شامل ۳ بخش مرکزی، صالح‌آباد و لالجین، و ۳ شهر بهار، صالح‌آباد و لالجین، و همچنین ۶ دهستان است (*آمارنامه...*، ۹؛ *نشریه...*، ۶۲).

طبق سرشماری ۱۳۷۵ش جمعیت این شهرستان ۱۲۷٬۶۳۵ نفر بوده است. از این شمار ۱۰٬۲۲۸ خانوار با جمعیتی برابر ۴۸٬۱۷۸ نفر در مناطق شهری و ۱۴٬۷۴۳ خانوار با جمعیتی برابر با ۷۹٬۴۵۷ نفر در مناطق روستایی سکنا داشته‌اند (*آمارنامه*، ۲۹) که بیانگر برتری بافت روستایی این شهرستان است.

اقتصاد شهرستان بهار مبتنی بر کشاورزی و دامداری است. وجود منابع سطحی و زیرزمینی آب، حاصل‌خیزی خاک و هموار بودن زمین، این اراضی را به ناحیه‌ای کشاورزی بدل کرده است؛ محصولات عمدهٔ آن گندم و جو است. وجود مراتع سرسبز نیز، موجب رونق دامداری در این شهرستان شده است. صنایع دستی از دیگر فعالیتهای اقتصادی اهالی این شهرستان به‌شمار می‌آید. صنعت سفالگری بخش لالجین مشهور و شناخته شده است. در شهرستان بهار از دیرباز صنعت قالی‌بافی وجود داشته، و قالیهای آن از ظرافت خاصی برخوردار است (*جغرافیا...*، ۱۳۱۰/۲، ۱۳۱۱). این شهرستان زیارتگاه و آثار باستانی متعددی دارد (*فرهنگ...*، ۲۱۵، ۲۳۷ـ۲۳۸، جم).

شهرستان بهار در جلگهٔ شمالی کوهستان الوند واقع شده است و نواحی جنوبی آن به ارتفاعات کوهستان الوند ختم می‌شود. رودخانهٔ قره‌چای و ریزابه‌هایی که از دامنهٔ شمالی الوند سرازیر می‌شوند، آب مورد نیاز اراضی این جلگه را تأمین می‌کنند (جعفری، همانجا). از دیگر رودهای بهار می‌توان به وفرجین و سیمین اشاره کرد (*فرهنگ*، ۷۵). آب و هوای نواحی شمالی آن معتدل و اندکی متمایل به سردی است. از نظر بارش شهرستان بهار جزو نواحی نیمه خشک است (جعفری، همانجا). براساس تصویب‌نامهٔ هیئت دولت در ۱۳۷۲ش شهرستان بهار از پیوند دوبخش مرکزی و لالجین تشکیل شد.

شهر بهار: این شهر در ۴۸° و ۲۷َ طول شرقی و ۳۴° و ۵۵َ عرض شمالی واقع شده است (مفخم پایان، ۷۷/۱). طبق سرشماری ۱۳۷۵ش شهربهاردارای جمعیتی بالغ‌بر ۲۵٬۸۰۰ نفربوده است(*سرشماری...، سی و نه*).

پیشینهٔ تاریخی: در منابع دورهٔ سلجوقی از مرغزاری به نام مرج قراتکین یاد شده است (نک: ظهیرالدین، ۶۳؛ بنداری، ۲۰۱) باتوجه به فاصلهٔ مرج قراتکین که در یک منزلی همدان واقع بوده است، این ناحیه با بهار امروزی مطابقت دارد (نک: همانجا؛ زین‌العابدین، ۱۶۸). در زمان سلطان مسعود سلجوقی در ۵۴۱ ق/۱۱۴۶م بوزابه یکی از امرای

سلجوقی برضد سلطان مسعود دست به شورش زد و دو تن از شاهزادگان سلجوقی به نامهای محمد و ملکشاه را به اصفهان و همدان برد، تا پس از پیروزی بر سلطان مسعود یکی از این دو را به سلطنت برساند. جنگ قطعی در مرج قراتکین روی داد که منجر به شکست بوزابه گردید (بنداری، ۲۰۱-۲۰۲؛ راوندی، ۲۴۱-۲۴۲؛ ظهیرالدین، ۶۳-۶۴؛ بازورث، 132-133).

نام بهار (وهار) برای نخستین بار در منابع دورهٔ مغول در ذیل وقایع سلیمانشاه ایوایی، حاکم کردستان آمده است (نک: رشیدالدین، ۸۵۷/۲). به درستی روشن نیست که چرا مرج یا مرج قراتکین به بهار تغییر نام داده است. مقارن دورهٔ مغول بهار دارالملک کردستان بود (نک: حمدالله، ۱۰۷؛ قزوینی، ۴۵۴، ۴۵۵).

سلطان جلال‌الدین خوارزمشاه در ۶۲۱ق/۱۲۲۴م پس از بازگشت از هندوستان و حمله به پیرامون بغداد، به هنگام بازگشت، به قلعهٔ بهار رفت و خواهر سلیمانشاه حاکم کردستان را به نکاح خویش درآورد (نک: قزوینی، همانجا). در ۶۴۰ق/۱۲۴۲م نبردی در وهار (بهار) میان خلیل بدر کردی حاکم لرستان با سلیمانشاه ایوایی در گرفت که منجر به کشته شدن خلیل بدرکردی شد (نک: ابن ابی الحدید، ۲۳۹/۷؛ ابن فوطی، ۲۸۶؛ بدلیسی، ۶۵-۶۶).

در ۶۵۵ق/۱۲۵۷م سپاهیان هولاکو بهار و قلعهٔ آن را ویران کردند. ویرانه‌های این قلعه در یکی از محلات شهر بهار به نام دولت قلعه سی (قلعهٔ دولت) هنوز پابرجاست (فرهنگ، همانجا). در ۱۱۹۹ق/۱۷۸۵م جنگی میان محمدجعفر خان زند (استظهارالدوله) و خسروخان، والی اردلان (کردستان) در منطقهٔ بهار روی داد که منجر به شکست محمدجعفر خان گردید (نک: ابوالحسن، ۷۰۹-۷۱۲؛ رستم الحکما، ۴۵۰).

در دورهٔ قاجاریه بهار قریه‌ای آباد با باغهای میوه بود که حدود هزار خانه داشت (نک: زین‌العابدین، همانجا).

مآخذ: *آمارنامهٔ استان همدان* (۱۳۷۶ش)، سازمان برنامه و بودجه، تهران، ۱۳۷۷ش؛ ابن ابی الحدید، عبدالحمید، *شرح نهج‌البلاغة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۸ق/۱۹۵۹م؛ ابن فوطی، عبدالرزاق، *الحوادث الجامعة*، بغداد، ۱۳۵۱ق؛ ابوالحسن مستوفی، *گلشن مراد*، به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد، تهران، ۱۳۶۹ش؛ بدلیسی، شرف‌خان، *شرفنامه*، به کوشش محمد عباسی، تهران، ۱۳۴۳ش؛ بنداری اصفهانی، فتح، *تاریخ دولة آل سلجوق (زبدة النصرة)*، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ جعفری، عباس، *دایرةالمعارف جغرافیایی ایران*، تهران، ۱۳۷۹ش؛ *جغرافیای کامل ایران*، وزارت آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۶۶ش؛ حمدالله مستوفی، *نزهة القلوب*، به کوشش لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ق/۱۹۱۳م؛ راوندی، محمد، *راحة الصدور*، به کوشش محمد اقبال و مجتبی مینوی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ رستم الحکما، محمد هاشم، *رستم التواریخ*، به کوشش محمد مشیری، تهران، ۱۳۴۸ش؛ رشیدالدین فضل‌الله، *جامع التواریخ*، به کوشش محمد روشن و مصطفی موسوی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ زین‌العابدین شیروانی، *بستان السیاحة*، تهران، ۱۳۱۵ش؛ *سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۷۵ش)*، نتایج تفصیلی، شهرستان بهار، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۶ش؛ ظهیرالدین نیشابوری، *سلجوق‌نامه*، تهران، ۱۳۳۲ش؛ *فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور (همدان)*، ادارهٔ جغرافیایی ارتش، تهران، ۱۳۷۶ش، ج ۴۷؛ قزوینی، محمد، *تعلیقات بر تاریخ جهانگشای جوینی*، لیدن، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۷م؛ مفخم پایان، لطف‌الله، *فرهنگ آبادیهای ایران*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ *نشریهٔ دفتر تقسیمات کشوری*، معاونت سیاسی ـ اجتماعی وزارت کشور، تهران، ۱۳۷۹ش، شم ۲؛ نیز:

Bosworth, C. E., «The Political and Dynstic History of the Iranian World, A. D. 1000-1217», *The Cambridge History of Iran*, vol. V, ed. J.A. Boyle, Cambridge, 1968.

محسن سلیمانی

بَهار، نخستین ماهنامهٔ ادبی به زبان فارسی که به مدیریت و نویسندگی یوسف اعتصامی (د ۱۳۱۶ش/۱۹۳۷م)، در تهران منتشر می‌شد. *بهار* در دو دورهٔ مجزا انتشار یافته است: در دورهٔ اول (از ۱۰ ربیع‌الآخر ۱۳۲۸/اول اردیبهشت ۱۲۸۹، تا ۲۵ ذیقعدهٔ ۱۳۲۹ق/۲۶ آبان ۱۲۹۰ش) ۱۲ شماره به صورت نامرتب انتشار یافت. در دورهٔ دوم (از شعبان ۱۳۳۹/اردیبهشت ۱۳۰۰ تا جمادی‌الاول ۱۳۴۱/ دی ۱۳۰۱) مجله با انتشار ۱۲ شماره به کار خود پایان داد (صدر هاشمی، ۲۶/۲-۲۸؛ آرین‌پور، ۱۱۴/۲).

مدیریت *بهار* چنان‌که گفته شد، در آغاز با یوسف اعتصامی بود، اما از شمارهٔ چهارم به مدیرالممالک هرندی (مدیر روزنامهٔ *تمدن*) واگذار گردید. در دورهٔ دوم و تا شمارهٔ سوم، مدیریت مجله با عباس خلیلی (مدیر روزنامهٔ *اقدام*) بود، ولی از این پس تا پایان کار، اعتصامی خود این مسئولیت را برعهده گرفت (صدر هاشمی، ۲۶/۲، ۲۸؛ محیط، ۲۳۴-۲۳۵).

در دوره‌ای که روزنامه‌های گوناگون مانند *ایران نو*، *شرق*، *مجلس* و *تمدن* منتشر می‌شدند، اعتصامی فقدان نشریه‌ای ادبی را احساس می‌کرد (نک: ۱/۱)؛ از این‌رو، به پشتوانهٔ تجربه‌ای که پیش‌تر در امر انتشار مجموعه‌ای با عنوان *گنجینهٔ فنون* در تبریز اندوخته بود (محیط، ۲۳۶)، و نیز به لحاظ ارتباط مستمری که با مجلات عربی و ترکی مانند *الهلال*، *الجامعة* و *المقتطف* داشت، دست به انتشار *بهار* زد (همو، ۲۳۵). او خود در سرمقالهٔ شمارهٔ نخست *بهار*، مهم‌ترین انگیزهٔ خویش را از انتشار این مجله، عرضهٔ مطالب سودمند علمی، ادبی، اخلاقی، تاریخی، اقتصادی و فنون گوناگون به مردم ایران اعلام کرد (همانجا).

در مجلهٔ *بهار* بیشتر ترجمهٔ آثار نویسندگان اروپایی، عرب و ترک به چاپ می‌رسید؛ از آن جمله، آثار نویسندگانی چون: احمد حکمت، ولتر، ماکسیم گورکی، ویکتور هوگو، آلکساندر دوما، ابوالضیا توفیق، مصطفی لطفی منفلوطی، شیلر، ژان ژاک روسو، خانم می و مارک تواین (نک: *بهار*، ۱/۱۸، ۲۳، ۲۹، ۱۴۵، ۲۵۴، ۴۱۴، ۲/۲۳، ۱۱۰، ۲۷۰، ۲۹۶، ۴۰۳). موضوعهای مورد بحث در این آثار عبارت بود از ادبیات، شعر، شرح حال مشاهیر، مسائل فلسفی، اجتماعی و سیاسی، تعلیم و تربیت، زنان، تاریخ و علم. این آثار را عموماً خود اعتصامی و با اسلوبی خاص، با واسطهٔ ترجمه‌های عربی و ترکی آنها و با مراجعه به منابعی مانند *المقتطف* و *النظرات* منفلوطی، به زبان فارسی ترجمه می‌کرد (همان، ۲۴۵/۱، ۲۳/۲؛ آرین‌پور، همانجا؛ محیط، ۲۳۶-۲۳۷).

اعتصامی با آنکه در سر مقالهٔ نخستین شمارهٔ *بهار* از تمامی نویسندگان برای همکاری دعوت کرده بود (نک: ۲/۱)، به نظر می‌رسد،

این دعوت، چنان‌که باید پذیرفته نشد، و تنها در دورهٔ دوم انتشار مجله، چند مقاله از نویسندگانی مانند علی دشتی، عبدالله مستوفی و عباس اقبال آشتیانی به چاپ رسید (نک: *بهار*، ۲/۲۱۱، ۳۲۰، ۳۴۶). در بخش اشعار این مجله، سروده‌هایی از شاعران قدیم و معاصر ایران از جمله حیدرعلی کمالی، علی‌اکبر دهخدا، غلامرضا رشید یاسمی و پروین اعتصامی به چاپ می‌رسید. در این میان، شمار سروده‌های پروین اعتصامی ــ که ظاهراً نخستین‌بار منتشر می‌شد ــ بیش از سروده‌های دیگر شاعران است (همان، ۱/۴۲ـ۴۴، ۲/۱۳۴ـ۱۵۰).

بهار در اندک زمان، مقبول خاص و عام شد و به ویژه نزد فرهیختگان ایران جایگاهی خاص یافت و ایرانیان را در سطحی گسترده با آثار اروپایی آشنا ساخت (محیط، ۲۳۵؛ صدر هاشمی، ۲/۲۷). دهخدا سبک و روش مجلهٔ *بهار* را می‌ستود (ص «د») و محمدتقی بهار آن را مقدم بر همهٔ مجلات ادبی می‌شمرد و بر آن بود که این مجله دریچه‌ای از ادبیات جدید را بر روی ایرانیان گشوده است (نک: آرین‌پور، همانجا). اقبال مردم از یک سو، و چاپ آثار اروپاییان از سوی دیگر، موجب رشک حاسدان و انتقاد تنگ‌نظران شد تا سرانجام، اعتصامی در آخرین شمارهٔ *بهار* در مقام پاسخگویی برآمد و چنین استدلال کرد که اگر کتابخانه‌های دنیا، مزین به ترجمهٔ آثار بزرگان ایران است، چرا نباید ما از آثار ادبی و قلمی اروپا بهره ببریم (۲/۵۷۷ـ۵۷۸). اعتصامی با این جوابیه، به انتشار *بهار* پایان داد.

مآخذ: آرین‌پور، یحیی، *از صبا تا نیما*، تهران، ۱۳۵۴ش؛ اعتصامی، یوسف، «مقدمه»، *بهار*، تهران، ۱۳۲۱ش، ج ۲؛ *بهار*، تهران، ۱۳۲۱ش، ج ۲؛ دهخدا، علی‌اکبر، «تاریخچهٔ زندگانی یوسف اعتصامی (اعتصام‌الملک)» (نک: همبهار)؛ صدر هاشمی، محمد، *تاریخ جراید و مجلات ایران*، اصفهان، ۱۳۶۳ش؛ محیط طباطبایی، محمد، *تاریخ تحلیلی مطبوعات ایران*، تهران، ۱۳۷۵ش. علی میرانصاری

بِهار، یا بیهار[1]، نام شهر و ایالتی در شمال شرقی هند. نام این ایالت از شهر بهار و آن نیز از نام ویهاره (صومعهٔ بودایی یا مدرسهٔ آموزشهای بودایی) گرفته شده است (کانینگم، I/399-400؛ «فرهنگ سلطنتی...[2]»، VIII/171؛ *بریتانیکا*، II/13).

ایالت بهار با مساحت ۹۴٬۱۶۳ کمـ۲ بین ۲۱° و ۵۸´ تا ۲۷° و ۳۱´ عرض شمالی و ۸۲° و ۱۹´ تا ۸۸° و ۱۷´ طول شرقی واقع شده است («مختصری...[3]»). این ایالت از شمال به کشور نپال، از شرق به ایالت بنگال غربی، از جنوب و جنوب غربی به ترتیب به ایالتهای تازه تأسیس جهرکهند[4] و چهتیسگره[5]، و از غرب بـه ایالت اوتارپرادش محدود است (*انکارتا*[6]). ایالت بهار به مرکزیت شهر پتنه (ه م) (پاتَلی پوترای پیشین) متشکل از ۹ شهرستان و ۳۷ بخش است («مختصری»). جمعیت آن در ۱۳۸۳ش/۲۰۰۴م حدود ۸۷٬۸۰۴٬۷۰۰ تن برآورد شده است («فرهنگ جهانی[7]»).

بیـش از ۸۰٪ مردم بهار هندو مذهب، و بقیه مسلمان و مسیحی‌اند. بیشتر هندوان به گویشهای بهجپوری، میتهیلی و ماگهی ــ که به گویشهای بهاری موسومند ــ سخن می‌گویند، اما هندی زبان رسمی ادارات و سازمانهای آموزشی است (*انکارتا*؛ EI², I/1209).

اراضی بهار بیشتر از جلگهٔ حاصل‌خیز رودخانهٔ گنگ تشکیل شده است. خاک در بیشتر قسمتها آبرفتی است و سستی و نرمی آن سبب رونق کشاورزی شده است. مهم‌ترین محصولات کشاورزی ایالت بهار اینهاست: جو، ذرت، برنج، گندم، نیشکر، تنباکو و دانه‌های روغنی (*انکارتا*؛ «اطلس...[8]»، 38؛ بهاتاچاریا، 143). افزون بر کشاورزی، بهار از لحاظ صنعتی نیز دارای اهمیت است. صنایع شیمیایی، داروسازی، پارچه‌بافی، الکترونیک وکاغذسازی ازمهم‌ترین فعالیتهای صنعتی این ایالت به شمار می‌رود (همانجاها). در طرح صنعتی کردن هند، بهار به سبب دارا بودن معادن غنی نقشی عمده داشته، و مهار کردن آب رودخانه‌ها برای جلوگیری از جریان سیل و تأمین الکتریسیته نیز در این منطقه پیشرفت قابل ملاحظه‌ای کرده است (بهاتاچاریا، همانجا).

پیشینه: بهار دارای تاریخ کهنی است. رود گنگ آن را به دو قسمت شمالی و جنوبی تقسیم کرده است؛ در پتنه، گایا و شاه آباد واقع در جنوب گنگ، پادشاهان مَگادهه[9] فرمانروایی داشتند و شمال گنگ در حدود سال ۱٬۰۰۰ ق م، مرکز مهمی برای آموزش سنسکریت بود («فرهنگ سلطنتی»، VII/208, VIII/171). در دورانهای مختلف تاریخی، بهار همواره بخشی از قلمرو پادشاهان بزرگ هند باستان و سلاطین مسلمان دهلی، لودی، سور و گورکانی بوده است (نک: دسایی، 18). پایتخت پادشاهان مگادهه، نخست راجگیر و سپس پاتَلی پوتْرا بود. در قلمرو پادشاهان مگادهه بود که بودا دین خود را رواج و توسعه داد و آیین جَین را بنیان نهاد («فرهنگ سلطنتی»، VIII/171).

در ۳۲۱ قم (دو سال پس از درگذشت اسکندر مقدونـی)، چَنْدراگوپتا با بیرون راندن سپاهیان یونـانی از این ناحیـه و پیروزی بـر دمه نندا[10]، شهر پاتلی پوترا را فتح، و امپراتوری موریا را ــ که اولین امپراتوری بزرگ شمال هند بود ــ بنیان نهاد. اوسلوکوس نیکاتور را که پس از اسکندر بر بخش شرقی امپراتوری اسکندر دست یافته بود، شکست داد، و از پی آن صلحی بین دو طرف منعقد شد و مگاستنس، مورخ و سیاستمدار یونانی به سفارت از سوی سلوکوس به پایتخت چندراگوپتا (پاتلی پوترا) رفت («همان»، VII/209؛ نهرو، ۱/۲۰۵ـ۲۰۶؛ جلالی، ۴۰ـ۴۱) و بدین‌سان، سلسلهٔ جدیدی به نام گوپتا در بهار تشکیل شد و تا حدود سال ۵۴۴م در ناحیهٔ بنگال ادامه یافت. این دوره به سبب حمایت فرمانروایان این سلسله از هنرمندان به عصر طلایی شهرت یافته است (همو، ۴۴ـ۴۶).

بافتح بهار در ۵۸۹ق/۱۱۹۳م و شکست لَکْشمَن‌سین[11] آخرین پادشاه خاندان سین (حک ۵۷۴ ـ ۵۹۷ق/۱۱۷۸ـ۱۲۰۱م) به دست اختیارالدین محمدبن بختیار خلجی (د ۶۰۱ق)، حاکمیت مسلمانان در این ایالت

1. Behār/ Bihār 2. *The Imperial...* 3. «Bihar...» 4. Jharkhand 5. Chhattisgarh 6. *Encarta...*
7. *The World...* 8. *An Atlas...* 9. Magadha 10. Dhema Nanda 11. Lakshman Sen

آغاز شد(منهاج، ۴۱۷/۱-۴۲۴؛ اکرام، 54؛ هیگ، «دولتها...[1]»، 514) که تا جنگ پلاسی[2] در ۱۱۷۰ق/۱۷۵۷م و سلطهٔ انگلیس بر این ناحیه ادامه یافت (نهرو، ۴۵۵/۱، ۴۹۰/۲؛ اسعدی، ۲۷/۲). اختیارالدین محمدبن بختیار خلجی از سوی قطب الدین آیبک (د ۶۰۷ق) حکمران بنگال و بهار شد (هیگ، «معزالدین...[3]»، 46؛ اکرام، همانجا). در ۶۲۲ق/۱۲۲۵م التمتش (حک ۶۰۷-۶۳۳ق) علاوه بر لکهنوتی، بهار را نیز تصرف کرد و سلطان غیاث الدین عوض خلجی را شکست داد و پسر بزرگ خود، ناصرالدین محمود را به حکمرانی اوده و بهار گمارد و خود به دهلی بازگشت (منهاج، ۴۳۷/۱-۴۳۸؛ هیگ، همان، 53). در ۷۹۶ق/۱۳۹۴م ملک سرور خواجه جهان (د ۸۰۲ق) که از سوی ناصرالدین محمودشاه از سلاطین تغلق شاهی (حک ۷۹۵-۸۱۵ق) لقب «سلطان الشرق» یافته بود، ضمن سرکوب شورشهای مناطق مختلف، از جمله شورش بهار، به تعمیر قلعه‌های ویران این نواحی پرداخت (سیهرندی، ۱۵۶؛ فرشته، ۱۵۴/۱؛ نهاوندی، ۳۸۹/۱؛ هیگ، «پادشاهی...[4]»، 251).

ظهیرالدین محمد بابر (حک ۹۳۲-۹۳۷ق) در *بابرنامه* به اشغال بهار توسط محمود لودی در ۹۳۵ق/۱۵۲۹م و حرکت خود برای آرام کردن این ناحیه اشاره کرده است (I/639, 679-680). با شکست لشکریان بنگال از همایون (نک: گلبدن بیگم، ۴۰؛ لاهوری، ۶۴/۱؛ تتوی، ۴۹۵)، شیرخان سوری (د ۹۵۲ق) در ۹۴۳ق قلعهٔ چنار بهار را تصرف کرد و در ۹۴۷ق/۱۵۴۰م همایون را در قنوج شکست داد و با عنوان شیرشاه (حک ۹۴۷-۹۵۲ق) پادشاهی مستقل خود را در بهار اعلام کرد (همو، ۵۲۸؛ برجس، 25؛ دسایی، 17). وی پایتخت را از بهار به پتنه منتقل کرد (EI², همانجا). با درگذشت سلیمان کررانی (۹۸۰ق) که ضمن اطاعت از اکبرشاه (حک ۹۶۳-۱۰۱۴ق)، در بنگال، اوریسه و بهار داعیهٔ استقلال داشت، بر سر جانشینی او میان فرزندان و سران دولت وی اختلاف پدید آمد (ابوالفضل، *اکبرنامه*، ۲۰/۳-۲۱؛ بیات، ۳۱۳). و سرانجام، اکبرشاه منعم‌خان، خان خانان را مأمور فتح بنگال و بهار کرد و یک سال بعد، وی از سوی اکبر شاه حکمران این دو ایالت شد (ابوالفضل، همان، ۴/۳، ۴۰؛ برجس، 47). بهار در اواخر سدهٔ ۱۰ق/۱۶م یکی از ۴ «صوبهٔ» پادشاهی گورکانی بود که به ۸ «سرکار» تقسیم شده، و تابع صوبهٔ بنگال بود (ابوالفضل، *آیین...*، ۴۱۶/۱؛ «فرهنگ سلطنتی»، VIII/171).

در ۱۰۴۹ق/۱۶۳۹م شاهزاده محمد شجاع پسر شاه جهان (حک ۱۰۳۷-۱۰۶۸ق) حکمران بنگال شد و حکومت بهار به شایسته‌خان واگذار گردید (برجس، 92). در ۱۱۳۱ق/۱۷۱۹م مرشد قلی خان صوبه دار بنگال بود و بهار نیز در امور اداری از بنگال پیروی می‌کرد (بهاتاچاریا، 142). با کشته شدن سرافرازخان، نواب بنگال (۱۱۵۳ق)، الله وردی خان نواب بهار تا ۱۱۶۹ق/۱۷۵۶م حکومت بنگال و اوریسه را نیز به دست آورد (برجس، 179؛ نیز نک: زامباور، ۴۴۴).

پس از تسلط انگلیسیها (۱۱۷۰ق/۱۷۵۷م) بر سراسر ایالتهای بنگال و بهار (نهرو، ۴۹۰/۲-۴۹۱) و یک سال پس از پیروزی آنها در جنگ بوکسار (دهکده‌ای در غرب بهار) در ۱۱۷۸ق/۱۷۶۴م، ادارهٔ بهار و ۳ ایالت بنگال، اوریسه و چوتیاناگپور به کمپانی هندشرقی در بنگال واگذار شد («فرهنگ سلطنتی»، همانجا؛ بهاتاچاریا، 124؛ اسعدی، ۲۷/۲). نابسامانی اوضاع و عدم توجه انگلیسیها، موجب قحطی بزرگی در ۱۱۸۴ق/۱۷۷۰م شد که طی آن بیش از یک سوم مردم بنگال و بهار، جان خود را از دست دادند (نهرو، ۴۹۳/۲).

در ۱۳۲۳ق/۱۹۰۵م لردکرزن، نایب السلطنهٔ هند (۱۳۱۷-۱۳۲۳ق/۱۸۹۹-۱۹۰۵م) طرح تقسیم بنگال به دو قسمت غربی و شرقی را پیشنهاد کرد. با اجرای این طرح بهار و اوریسه در قسمت غربی، و آسام در قسمت شرقی قرار گرفتند که ادارهٔ هر کدام به عهدهٔ یک نایب الحکومهٔ مستقل گذاشته شد؛ اما این تقسیم بندی با اعتراض شدید هندوهای بنگال روبه‌رو شد؛ جرج پنجم، پادشاه انگلیس در دسامبر ۱۹۱۱ ناگزیر این تقسیم‌بندی را لغو کرد و بنگال غربی و شرقی به حال اول بازگشت، اما بهار، اوریسه و آسام جداگانه اداره می‌شد (هاردی، ۲۴۴؛ بهاتاچاریا، 124, 142؛ لاهوتی، ۲۰۲). یکی از جنبشهای مخالف انگلیسیها در هند، جنبش بهار به رهبری کونوار سینگه بود که توسط دو کارگزار انگلیسی ــ ویلیام تیلور و وینسنت ایر ــ سرکوب شد (مجومدار، 776).

بهار به سبب داشتن محصولات کشاورزی متنوع و معادن غنی از دیرباز مورد توجه بازرگانان اروپایی بوده است. در خصوص فعالیت تجارتی این بازرگانان و در فاصلهٔ سالهای ۹۳۲-۱۱۷۰ق/۱۵۲۶-۱۷۵۷م از منابع مختلف به ویژه از گزارشهای نمایندگان دفاتر اروپایی و کنسولگریها اطلاعات مفیدی می‌توان به دست آورد (سرکار، 46). اگر چه بازرگانان اروپایی نخست به گونهٔ انفرادی در بهار فعالیت داشتند، اما فعالیت اصلی اروپاییان در این ایالت، با تشکیل کمپانیهای تجارتی گسترش یافت. نخستین تاجران اروپایی که به این منطقه آمدند، پرتغالیها بودند. هر ساله ناوهای آنها از مالاکا و کوچین به دو بندر هوگلی و پیپلی می‌رفتند. آنها مجوز اقامت در این بنادر را از جهانگیر گورکانی (حک ۱۰۱۴-۱۰۳۷ق) گرفته بودند. این کشتیها که حامل کالاهایی چون ادویه، قلع و انواع ظروف چینی بودند، به پتنه می‌رفتند و در بازگشت، انواع پارچه، به ویژه ململ، البسهٔ نازک، ابریشم و قالیچه‌های ضخیم جونپور را با خود می‌بردند (همو، 47).

با ورود هلندیها به پتنه پرتغالیها از هوگلی اخراج شدند. پس از تجدید سازمان کمپانی هند شرقی هلند در ۱۰۱۱ق/۱۶۰۲م، فعالیتهای بازرگانی آنها گسترش یافت. هلندیها نخست در ۱۰۳۶ق/۱۶۲۷م به

---

1. «The Native...» 2. Plassey 3. «Mu'izz-ud-dīn...» 4. «The Kingdom...»

پیپلی، و سپس به بالِسور در اوریسه و پس از آن در ۱۰۴۲ق/۱۶۳۲م به پتنه آمدند. آنها مهم‌ترین رقیبان تجارتی انگلیس در هند بودند، و تجارت نیترات پتاسیم (شوره) و تریاک بیش از اجناس کتانی و ابریشمی مورد توجه آنان بود. در ۱۰۲۹ـ۱۰۳۰ق/ ۱۶۲۰ـ۱۶۲۱م اولین دفتر انگلیسی در پتنه که یکی از مراکز اصلی تجارت بود، تأسیس شد (همو، 45,48). در نیمهٔ دوم قرن ۱۱ق/۱۷م به همان نسبت که به تدریج موقعیت تجارتی هلندیها در هند ضعیف می‌شد، انگلیس در تجارت بنگال پیشرفت بیشتری می‌کرد، تا اینکه سرانجام در ۱۱۷۰ق/۱۷۵۷م، هلند برتری خود را در بازار نیترات پتاسیم بهار از دست داد (همانجا).

اوضاع اجتماعی و فرهنگی: دراویدیها نخستین ساکنان بهار بودند که پس از مهاجرت آریاییها به این منطقه با آنان درآمیختند. مهم‌ترین قبایل بومی بهار عبارتند از قبایل گُل، مالا، سانتال ونات (*آسیاتیکا*، I/313). هر چند اقوام و قبایل و پیروان مذاهب مختلفِ ساکن در بهار در طول تاریخ در کنار یکدیگر به صلح و آشتی به سر می‌بردند، اما پس از جدایی پاکستان از هند، میان اکثریت هندو مذهب این ایالت با مسلمانان درگیریهای شدیدی روی داد. اختلاف اینان باعث مهاجرت حدود یک میلیون تن از مسلمانان بهاری به پاکستان شرقی (بنگلادش کنونی) شد. در درگیریهای استقلال طلبانهٔ مردم پاکستان شرقی برای جدا شدن از پاکستان، بهاریها از حکومت مرکزی پاکستان حمایت کردند و به‌همین سبب، پس از استقلال بنگلادش (۱۳۵۰ش/ ۱۹۷۱م) برای انتقال به پاکستان یا سرزمین خود در اردوگاههایی جای داده شدند، اما دولت پاکستان از پذیرش آنها خودداری کرد. با وجود بازگشت ۱۷۰هزار تن از مهاجران بهاری به سرزمین خود در ۱۳۵۳ش/ ۱۹۷۴م و انتقال گروه دیگری نیز به پاکستان، این مسئله به طور کامل میان دو کشور بنگلادش و پاکستان حل نشد و شمار بسیاری از این مهاجران در اردوگاههای بنگلادش اسکان داده شدند (اسعدی ۱۰/۲؛ فرزین نیا، ۲۱۵ـ۲۱۶). در ۱۳۵۷ش/۱۹۷۸م در شهر پتنه، در ۱۳۵۷ و ۱۳۶۲ش/۱۹۷۸ و ۱۹۸۳م در شهر بهار شریف، در ۱۳۶۳ش/۱۹۸۴م در شهر اورنگ آباد و در ۱۳۶۹ش/۱۹۹۰م در شهر رانچی درگیریهای شدیدی میان هندوها و مسلمانان درگرفت (جمشیدی، ۲۲۴).

بهار به عنوان یک سرزمین فرهنگی دارای آثار تاریخی متعددی است. زبان و فرهنگ و تمدن ایرانی تأثیر بسیاری در بهار داشته است. هنر امپراتوری موریا (۳۲۲ـ ۱۸۵ق‌م) از هنر هخامنشی در ایران تأثیر پذیرفته بود و با پیروزی مسلمانان بر بهار، این تأثیرپذیری بیشتر شد و زبان فارسی در فاصلهٔ سالهای ۶۰۲ ـ۹۳۲ق/۱۲۰۶ـ۱۵۲۶م زبان اداری، تاریخ نگاری و تصوف در بهار بود. در دورهٔ گورکانیان نیز فارسی زبان اداری و آموزش مذهبی بود. در مدارس مذهبی زینبیه در پهولواری[1] شریف در نزدیکی پتنه و مدرسهٔ سیف خان در همین شهر دروس به زبان فارسی تدریس می‌شد (*ایرانیکا*، IV/252-253).

بهار در دورهٔ پادشاهان مگادهه از مراکز اصلی بودایی بود و مبلغان بودایی از بهار به سیلان، تبت، تاتارستان و چین فرستاده می‌شدند. بقایای بناهای بودایی در این ایالت ــ به ویژه در گایا ــ حکایت از این تمرکز و پیشینهٔ تاریخی دارد (*آسیاتیکا*، همانجا؛ جلالی، ۳۹). در دورهٔ اسلامی نیز علما و فضلای بسیاری در آنجا پرورش یافتند (ندوی، ۱۳).

شهرهای پتنه و جمشیدپور (تاتانگر) از شهرهای تاریخی بهار است. معماری این ایالت تلفیقی از معماری هندی ـ اسلامی است که می‌توان آن را به ۵ مرحله تقسیم کرد: ۱. سبک دهلی مانند بنای مقبرهٔ ملک ابراهیم بایو که در ۷۵۴ق/۱۳۵۳م ساخته شد؛ ۲. سبْک بنگال که نمونهٔ آن مقبرهٔ شاه نافه درمونگیر (اواخر سدهٔ ۹ یا اوایل سدهٔ ۱۰ق) است؛ ۳. سبک سور؛ ۴ـ ۵. سبک دورهٔ مغول (دسایی، 19-18). در دورهٔ پادشاهان گورکانی، مساجد بسیاری در پتنه و شهرهای دیگر بهار ساخته شد که بقایای برخی از آنها تا کنون بر جای مانده است (نک: اشر، I/238-239، جم). از مساجد این دوره می‌توان از مسجد حاجی تاتار در پتنه (همو، I/238) و مسجد حبش خان که اولین بنای گورکانیان در ایالت بهار است و در ۹۸۶ق/۱۵۷۸م در قلعهٔ رُهتاس ساخته شد (همو، I/90)، نام برد.

یکی از شهرهای مهم ایالت بهار، شهر بهار شریف در ناحیهٔ پتنه است که در شرق رودخانهٔ پیمارنَدی (شاخه‌ای از گنگ)، قرار دارد. این شهر در ۲۵° و ۱۲′ عرض شمالی و ۸۵° و ۳۳′ طول شرقی واقع است و پایتخت پادشاهان مگادهه و پالا بوده است («فرهنگ سلطنتی»، VIII/17؛ *بریتانیکا*، II/13). این شهر در دوران اسلامی نیز اهمیت خود را حفظ کرد و مساجد و مقابر بسیاری در آن ساخته شد. مقبرهٔ شاه شرف‌الدین مخدوم که زیارتگاه صوفیان و بسیاری از مردم مسلمان و غیرمسلمان است، در این شهر قرار دارد («فرهنگ سلطنتی»، نیز ندوی، همانجاها). مسجد بخاری که توسط شیخ فرید بخاری بنا شد (اشر، I/141, 157) و مسجد حبیب خان سور (همو، I/239) که در نیمهٔ اول سدهٔ ۱۰ق ساخته شد، از دیگر بناهای اسلامی بهار شریف است.

مآخذ: ابوالفضل علامی، *آیین اکبری*، به کوشش بلوخمان، کلکته، ۱۸۷۲م؛ همو، *اکبرنامه*، به کوشش عبدالرحیم، کلکته، ۱۸۸۶م؛ اسعدی، مرتضی، *جهان اسلام*، تهران، ۱۳۶۹ش؛ بیات، بایزید، *تذکرهٔ همایون و اکبر*، به کوشش محمد هدایت حسین، کلکته، ۱۹۴۱م؛ تتوی، احمد و آصف خان قزوینی، *تاریخ الفی*، به کوشش علی آل داود، تهران، ۱۳۷۸ش؛ جلالی نائینی، محمدرضا، *هند در یک نگاه*، تهران، ۱۳۷۵ش؛ جمشیدی بروجردی، محمدتقی، *علل ریشه‌ای درگیریهای مسلمانان و هندوها*، تهران، ۱۳۷۲ش؛ زامباور، *نسب نامهٔ خلفا و شهریاران*، ترجمهٔ محمدجواد مشکور، تهران، ۱۳۵۶ش؛ سیهرندی، یحیی، *تاریخ مبارک شاهی*، به‌کوشش محمدهدایت حسین، کلکته، ۱۹۳۱م؛ فرزین نیا، زیبا، *بنگلادش*، تهران، ۱۳۷۳ش؛ فرشته، محمدقاسم، *تاریخ*، لکهنو، ۱۸۶۴م؛ گلبدن بیگم، *همایون نامه*، لاهور، ۱۹۷۴م؛ لاهوتی، حسن، حاشیه بر *مسلمانان هند بریتانیا* (نک: هم‌، هاردی)؛ لاهوری، عبدالحمید، *بادشاه نامه*، به کوشش کبیرالدین احمد و عبدالرحیم، کلکته، ۱۸۶۷م؛ منهاج سراج، عثمان، *طبقات ناصری*، به کوشش عبدالحی حبیبی، کابل، ۱۳۴۲ش؛ ندوی، معین الدین، *معجم الامکنة*، حیدر آباد دکن، ۱۳۵۳ق؛ نهاوندی، عبدالباقی، *مآثر رحیمی*، به کوشش محمد هدایت حسین، کلکته، ۱۹۲۵م؛ نهرو، جواهر لعل، *کشف هند*، ترجمهٔ محمود تفضلی، تهران، ۱۳۶۱ش؛ هاردی، پ.، *مسلمانان هند بریتانیا*، ترجمهٔ حسن لاهوتی، مشهد،

---

1. Phulwari

۱۳۶۹ش؛ نیز:
Asher, C.B., *The New Cambridge History of India*, Cambridge, 1992; *Asiatica; An Atlas of India*, Delhi, 1990; Bābur, Ẓahiru'd-dīn Muḥammad, *Bābur- Nāma*, tr. A. S. Beveridge, Delhi, 1970; Bhattacharya, S., *A Dictionary of Indian History*, New York, 1967; «Bihar at a Glance - 2001», www. bihar. nic. in / Profile / Bihar _ at a _ Glance. htm; *Britannica*, micropaedia, 1978; Burgess, J., *The Chronology of Indian History*, Delhi, 1975; Cunningham, A., *The Ancient Geography of India*, Varanasti, 1963; Desai, Z. A., «The Indo-Islamic Architecture of Bihar», *Islamic Culture*, Hyderabad - Deccan, 1972, vol. XLVI, no. 1; EI[2]; *Encarta Reference Library*, 2003; Haig, W., «The Kingdom of Jaunpur», «Mu'izz- ud - dīn Muhammad Bin Sām of Ghūr and the Earlier Slave Kings of Delhi», «The Native States of Northern India from A. D. 1000 to 1526», *The Cambridge History of India*, New Delhi, 1987, vol. III; Ikram, S. M., *History of Muslim Civilisation in India and Pakistan*, Lahore, 1982; *The Imperial Gazetteer of India*, New Delhi, 1981; *Iranica*; Majumdar, R. C., *An Advanced History of India*, London, 1958; Sarkar, J. N., *Glimpses of Medieval Bihar Economy*, Calcutta, 1978; *The World Gazetteer*, www. world - gazetteer, com/r/r _ in. htm.
هدیٰ سیدحسین زاده

بَهار، احمد (۱۲۶۸ـ۱۳۳۶ش/ ۱۸۹۰ـ۱۹۵۸م)، معروف به شیخ احمد بهار، نویسنده، شاعر و روزنامه‌نگار سیاست پیشه. وی در مشهد به دنیا آمد. پدرش محمدکاظم تهرانیان از شاعران و بازرگانان مشهد بود. بهار تحصیلات خود را از مدرسهٔ فاضل‌خان و خیرات‌خان، نزد استادانی چون میرزا محمدباقر مدرس و شیخ عبدالجواد ادیب نیشابوری آغاز کرد و در تهران، کربلا و نجف به تکمیل تحصیلات پرداخت (بهار، جلیل، ۱۳، ۱۴؛ بهار، راشد، ۶ـ۷).

با آغاز نهضت مشروطیت، بهار سخت به آن دل بست و حزب دموکرات خراسان را با برخی از همفکران خود بنیان نهاد. مواضع تند او در این ایام سبب شد تا مدتی توقیف، و در زندان روسها در قوچان حبس شود (بهار، جلیل، ۱۵). وی در ۱۲۹۶ش، روزنامهٔ *بهار* را به عنوان ارگان حزب مذکور منتشر ساخت و به درج سروده‌ها و نوشته‌های سیاسی خود ــ که رویکردی بیگانه ستیز داشت ــ پرداخت (همو، ۱۶، ۱۶۱). انتقادات شدید او از عقد قرارداد ۱۹۱۹م، میان ایران و انگلیس و درج مقالاتی با عنوان «کرزن چه می‌گوید؟»، موجب توقیف روزنامهٔ *بهار* (۴ رمضان ۱۳۳۷ق/۳ ژوئن ۱۹۱۹م) و دستگیری و تبعید خود او به عثمانی شد (بهار، راشد، ۱۴؛ میرانصاری، ۱/۵۶۵، ۵۷۹، ۵۸۳ب).

زندگی بهار با آنکه در استانبول با عسرت و تنگدستی می‌گذشت، اما او همچنان به نوشتن و سرودن ادامه می‌داد و نوشته‌های خود را برای نشریات تهران ارسال می‌کرد (بهار، جلیل، ۲۴ـ۲۵). وی پس از یک سال اقامت در استانبول، در زمستان ۱۲۹۹ش، از راه روسیه به ایران بازگشت و در تهران اقامت گزید و باز به مخالفت با قرارداد ۱۹۱۹م برخاست (همو، ۳۴۱ـ۳۴۳). آشنایی او با سیدحسن مدرس و همکاری با ملک الشعرا بهار و میرزادهٔ عشقی در نشر روزنامهٔ *قرن بیستم* در این دوره از رویدادهای مهم زندگی اوست (همو، ۱۶؛ بهار، جلیل، ۳۲ـ۳۳، ۱۶۸). در این زمان، پدر بهار دستگیر شد و او به ناگزیر به مشهد بازگشت و به قیام کلنل محمدتقی‌خان پسیان پیوست (همو، ۳۳) و پس از تشکیل حزب ملّیون خراسان، روزنامهٔ خود را در اختیار این حزب قرار داد (همو، ۱۷۶ـ۱۷۷) و با هماهنگی و تأیید کلنل به درج سروده‌های ضدانگلیسی در آن پرداخت (همو، ۱۷۷ـ۱۷۸).

پس از شکست کلنل و قتل وی (۱۳۰۰ش)، بهار نیز در ۱۳ آبان همان سال، در مشهد در زمرهٔ دیگر یاران کلنل دستگیر، و روانهٔ زندان گردید (همو، ۱۷۸ـ۱۷۹؛ میرانصاری، ۱/۵۸۷)، اما یک ماه بعد آزاد شد (بهار، جلیل، ۱۸۱). پس از مدتی، وی در انتخابات دورهٔ پنجم مجلس از خراسان شرکت جست و به نمایندگی مردم مشهد انتخاب، و روانهٔ تهران شد، اما به سبب مخالفت رضاخان نتوانست به مجلس راه یابد و به رغم اصرار سیدحسن مدرس، تهران را ترک کرد و به مشهد بازگشت (همو، ۴۴ـ۴۵).

بهار در دورهٔ سلطنت رضاشاه هم دست از فعالیتهای سیاسی باز نکشید و حتیٰ ماده تاریخ جلوس او را در قطعه‌ای طنزآمیز و بسیار گزنده بیان کرد (نک‍: ص ۱۷).

از مهم‌ترین رویدادهای زندگی بهار در این دوره ماجرای مسجد گوهرشاد بود. در تیرماه ۱۳۱۴ پس از سرکوب شدید گروهی از مردم مشهد که برای اعتراض به قانون استفادهٔ اجباری از کلاه در مسجد گوهرشاد گرد آمده بودند، برخی از فعالان سیاسی از جمله بهار دستگیر شدند. بهار ۲۰ ماه در زندان ماند تا به شفاعت کسانی چون ملک الشعرا بهار در پایان سال ۱۳۱۵ش آزاد گردید (نک‍: بهار، جلیل، ۱۵۲ـ۱۵۳، ۲۰۲ـ۲۴۹؛ میرانصاری، ۱/۵۹۳ـ۶۰۳).

بهار پس از رهایی از زندان، در تهران مقیم شد. زندگی او در این دوره، با سختی و عسرت همراه بود (بهار، جلیل، ۲۵۰ـ۲۵۱). پس از خروج رضاشاه از ایران (شهریور ۱۳۲۰)، بهار انتشار مجدد روزنامهٔ *بهار* را از سر گرفت (نک‍: همو، ۲۵۲ـ۲۶۰؛ میرانصاری، ۱/۶۱۲ـ۶۱۷). مدتی بعد، وی در دورهٔ نخست وزیری قوام السلطنه به ریاست ادارهٔ مطبوعات و اطلاعات نخست‌وزیری رسید و اندکی پس از آن، منشی مخصوص نخست وزیر شد (بهار، راشد، ۱۹). در دورهٔ دکتر محمد مصدق و دولت ملی وی نیز، بهار ریاست دفتر نخست وزیر را در دست داشت (همو، ۲۰؛ بهار، جلیل، ۲۶۵، ۴۳۵ـ ۴۳۸، ۴۴۲ـ۴۴۴). پس از کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲، وی در وزارت فرهنگ مشغول به کار شد و سرانجام در ۱۴ بهمن ۱۳۳۶، در تهران درگذشت و در گورستان ابن بابویه و در کنار شهدای ۳۰ تیر به خاک سپرده شد (بهار، راشد، ۲۰ـ۲۱).

اندیشهٔ سیاسی: بهار در یکی از پرتلاطم‌ترین دوره‌های تاریخ ایران می‌زیست، دوره‌ای که در آغاز آن، انقلاب مشروطیت (۱۳۲۴ق/ ۱۹۰۶م) و در اواخر آن، کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲، قرار داشت. در این دوره که بیش از ۵۰ سال به درازا کشید، بهار در بسیاری از جریانهای سیاسی، حضوری مستقیم و گاه مؤثر داشت. وی افزون بر تشکیل حزب دموکرات خراسان و نیز حزب ملیون خراسان، به تأسیس انجمن دموکراتهای خراسان، انجمن اتحاد ایران و حزب آزادی‌خواهان نیز

دست زد (بهار، جلیل، ۱۶۷، ۱۷۶، ۱۸۴، ۱۸۶، ۱۹۱).

فعالیتهای روزنامه‌نگاری: بهار، عمدتاً با نشریاتی چون: *طوس*، *دبستان*، *نوبهار*، *چمن* و *قرن بیستم* (همو، ۱۵، ۳۳) همکاری داشت و روزنامهٔ *بهار* را نیز مستقلاً در مشهد و تهران انتشار می‌داد و سردبیری و نوشتن عمدهٔ مقالات آن را خود برعهده داشت.

امتیاز روزنامهٔ *بهار* در سوم حوت ۱۲۹۶ش، به دشواری و یا وجود مخالفتهای اولیهٔ وزارت معارف صادر شد (میرانصاری، ۵۶۸/۱ - ۵۷۷؛ بهار، جلیل، ۱۵۷-۱۶۰) و بنا به درخواست خود بهار قرار بر آن بود که هفته‌ای ۳ روز منتشر شود (میرانصاری، ۵۶۸/۱)، اما به گفتهٔ صدر هاشمی (۲۹/۲)، به صورت هفتگی و بعداً روزانه منتشر می‌شد.

روزنامهٔ *بهار* به عنوان نشریه‌ای سیاسی و ادبی شناخته می‌شد (همو، ۵۶۹/۱)، ولی هدف اصلی آن بیشتر مسائل سیاسی و در جهت ضدیت با حضور روس و انگلیس در ایران بود. گزارشهای مأموران سیاسی انگلیس در مشهد، گویای همین امر است (نک: بهار، جلیل، ۱۶، ۱۶۱، ۱۶۲). بنابر اسناد موجود، این روزنامه بارها توقیف گردید، نخستین توقیف آن در دوم شهریور ۱۲۹۷ش، در دورهٔ والیگری احمد قوام در خراسان، و گویا با فشار سرکنسول انگلیس در مشهد اتفاق افتاد؛ هرچند مدتی بعد به‌رغم مخالفت سرکنسول، انتشار آن از سر گرفته شد (همو، ۱۶۴-۱۶۶). دومین بار هم روزنامهٔ *بهار*، باز به سبب درج مقاله‌ای ضدانگلیسی دربارهٔ قرارداد ۱۹۱۹م توقیف شد (میرانصاری، ۵۷۹/۱ - ۵۸۵)؛ اما سومین توقیف آن، پس از سرکوبی قیام محمدتقی‌خان پسیان (۱۳۰۰ش) و دستگیری احمد بهار، صورت پذیرفت (بهار، جلیل، ۱۸۲).

در ۱۳۰۴ش، بهار تصمیم گرفت نشریهٔ جدیدی به نام *ترویج الاسلام*، به جای روزنامهٔ *بهار* منتشر سازد، ولی کار به انجام نرسید (همو، ۱۹۳). در اردیبهشت ۱۳۰۷، چهارمین توقیف روزنامهٔ *بهار* روی داد و علت آن، درج مقاله‌ای برضد تیمورتاش تحت عنوان «وزیر دربار پهلوی» بود. این توقیف تا مرداد همین سال ادامه یافت و سرانجام به‌کوشش خود تیمورتاش اجازهٔ انتشار یافت (همو، ۱۹۴-۱۹۹؛ میرانصاری، ۵۸۶/۱، ۵۸۸ - ۵۹۲). پس از واقعهٔ مسجد گوهرشاد و دستگیری بهار، روزنامهٔ او نیز در ۱۴ مرداد ۱۳۱۴، برای چندمین‌بار توقیف گردید (بهار، جلیل، ۲۰۵) که ظاهراً این توقیف در تمامی دوران باقی ماندهٔ حکومت رضاشاه ادامه یافت.

پس از خروج رضاشاه از ایران در شهریور ۱۳۲۰، احمد بهار که در تهران اقامت داشت، بار دیگر به تکاپو برخاست و در همان ماه طی نامه‌نگاریهای فراوان با محمدرضاشاه، فرماندار نظامی تهران و وزیر فرهنگ، خواستار رفع توقیف از روزنامهٔ *بهار* و صدور مجوز مجدد انتشار آن شد، تا سرانجام در اسفند همین سال اجازهٔ انتشار *بهار* صادر گردید (همو، ۲۵۲-۲۶۱؛ میرانصاری، ۶۱۰/۱- ۶۱۸). در ابتدای سال ۱۳۲۱ش، روزنامهٔ *بهار* مدتی به عنوان ارگان رسمی حزب پیکار (دربارهٔ این حزب، نک: طیرانی، ۳۲۹/۱-۳۳۰) منتشر شد، ولی چند ماه بعد بهار روزنامهٔ خود را از این حزب جدا کرد (بهار، جلیل، ۲۶۱؛ میرانصاری، ۶۱۸/۱). انتشار *بهار* تا ۱۳۲۲ش ادامه یافت، ولی ظاهراً با آغاز همکاری بهار و قوام‌السلطنه، وی روزنامهٔ خود را یکسره تعطیل کرد (بهار، جلیل، ۳۴).

آثار: احمد بهار ظاهراً جز سروده‌ها و مقالات سیاسی خود، اثر دیگری ندارد. مقالات و نیز بسیاری از سروده‌هایش در روزنامهٔ *بهار*، *چمن*، *نوبهار* و *قرن بیستم* (ﻫ م م) انتشار یافته است. همچنین سروده‌های او جمع‌آوری، و به طور مستقل نیز منتشر شده است.

مآخذ: بهار، احمد، *دیوان اشعار*، به کوشش راشد بهار، مشهد، ۱۳۷۰ش؛ بهار، جلیل و مجید تفرشی، *شناسنامه (زندگانی و آثار شیخ احمد بهار)*، تهران، ۱۳۷۷ش؛ بهار، راشد، مقدمه بر *دیوان اشعار بهار* (هم)؛ صدر هاشمی، محمد، *تاریخ جراید و مجلات ایران*، اصفهان، ۱۳۶۴ش؛ طیرانی، بهروز، *اسناد احزاب سیاسی ایران*، تهران، ۱۳۷۶ش؛ میرانصاری، علی، *اسنادی از مشاهیر ادب معاصر ایران*، تهران، ۱۳۷۶ش.

علی میرانصاری

بَهار، محمدتقی ملک الشعرا (۱۳ ربیع‌الاول ۱۳۰۴ق — اول اردیبهشت ۱۳۳۰ش/ ۱۰ دسامبر ۱۸۸۶-۲۰ آوریل ۱۹۵۱م)، شاعر، روزنامه‌نگار، نمایندهٔ مجلس، وزیر، استاد دانشگاه و عضو فرهنگستان ایران. پدرش محمدکاظم صبوری ملک الشعرای آستان قدس رضوی، و مادرش حاجیه سکینه خانم، زنی متدین و از یک خانوادهٔ اصیل گرجی بود که در زمان عباس میرزا، در جنگهای ایران و روس، با جمعی دیگر به اسارت به ایران آورده شدند و به دین اسلام درآمدند. جد پدری‌اش حاج محمدباقر کاشانی پسر حاج عبدالقدیر خاراباف ساکن کاشان بود و اجداد مادری‌اش از معاریف گرجستان بودند (یغمایی، حبیب، «در احوال...»، ۵۵-۵۷؛ میرانصاری، ۲۴/۲).

دوران کودکی و نوجوانی: بهار در محلهٔ سرشور مشهد به دنیا آمد. وی را از ۴ سالگی به مکتب سپردند. معلمش زن عموی او بود و بهار *قرآن* را نزد او خواند. در ۶ سالگی که به مکتب پسران رفت، فارسی و *قرآن* را خوب می‌خواند. در ۷ سالگی، *شاهنامه* را نزد پدرش می‌خواند. خواندن *شاهنامه* و درس مکتبی *صدکلمهٔ* رشید وطواط، قریحهٔ شاعری او را پروراند. در همان اوان توانست به بحر متقارب شعر بسراید؛ همشاگردان مکتبیِ خود را به شعر هجو می‌گفت یا برای آنان غزل می‌سرود. ۱۰ ساله بود که همراه پدر و مادر و خواهر ۶ ساله و برادر دوساله‌اش به عتبات سفر کرد (ملک‌زاده، «ح - ط»). وی تحصیلات ابتدایی را با آموزش مقدمات عربی و فارسی و سپس متون ادبی آغاز کرد و در جوانی از محضر درس صیدعلی خان درگزی بهره برد (میرانصاری، ۳/۲). در ۱۵ سالگی، به درخواست نصیرالملک شیرازی (تولیت آستان قدس)، و پدرش ملک الشعرا صبوری از مشیرالدوله (حاکم خراسان) لقب «ثقة الکتّاب» با مواجب نقدی و جنسی به او اعطا شد (همو، ۲۵/۲-۲۷).

پس از درگذشت پدر و انقراض سلسلهٔ قاجار: بهار پس از مرگ پدر، تحصیلات خود را نزد ادیب نیشابوری (ﻫ م) دنبال کرد و مقدمات

عربی را در مدرسهٔ نوّاب، در خدمت استادان فرا گرفت (ملک زاده، «ح»)‌ و تحت تأثیر ادیب به سبک خراسانی روی آورد (پروین گنابادی، ۱۳).

بهار ۱۹ ساله بود که بنابر سنت جاری و به پشتوانهٔ مدیحه‌ای که سروده بود، به فرمان مظفرالدین شاه لقب ملک الشعرا به او تفویض شد (میرانصاری، همانجا؛ یغمایی، اقبال، «محمدتقی...»، ۴۸۴). ملک الشعرای جدید با نخستین قصیده‌ای که در مراسم عید خواند، همهٔ حاضران را مسحور حدت ذهن و دقت بیان خویش ساخت (علوی، ۲).

بهار را به سرقت ادبی متهم کردند و سروده‌های او را از آن پدر و حتیٰ مادرش دانستند، یا به بهار شیروانی، معاصر پدرش نسبت دادند. وی برای رد این اتهامات، آزمایشهای شعری دشواری را گذراند. پس از این آزمایشها بود که دوستان به شاعری‌اش معترف، و دشمنان از هرزه‌درایی ظاهراً منصرف گشتند (بزرگ‌نیا، ۲۲؛ ملک‌زاده، «ط ـ ک»).

بهار فعالیت مطبوعاتی و سیاسی را از سالهای جوانی آغاز کرد و تا پایان عمر همچنان سیاست پیشه باقی ماند. وی که با خواندن کتابها و مجلات جدید مصری، با افکار نو آشنا شده بود، در ۱۳۲۴ق، به مشروطه‌خواهان پیوست و به «انجمن سعادت» خراسان راه یافت. در دورهٔ استبداد صغیر (۲۳ جمادی الاول ۱۳۲۶ـ۲۶ جمادی الآخر ۱۳۲۷)، به همراه سیدحسین اردبیلی، روزنامه‌ای با عنوان *خراسان* منتشر ساخت که اشعارش با امضای مستعار «رئیس الطلاب» در آن چاپ می‌شد (میرانصاری، ۲/۳ـ۴؛ نک: رعدی آذرخشی، ۶۹). وی از سال فتح تهران نویسندگی در جراید ملی را آغاز کرد و نخستین مقاله‌های سیاسی و اجتماعی او در جریدهٔ *طوس*، و بعضی بی‌امضا در *حبل المتین* انتشار یافت (اتحاد، ۱۴۷).

بهار روزنامهٔ *نوبهار* را در شوال ۱۳۲۸ در مشهد تأسیس کرد که با پیوستن او به حزب دموکرات، ناشر افکار آن حزب شد. این روزنامهٔ سیاسی ـ ادبی که هفته‌ای دو شماره از آن منتشر می‌شد، پس از یک سال و نشر ۸۰ شماره (نخستین شماره در پنجشنبه ۹ شوال ۱۳۲۸ و آخرین شماره در ۱۴ شوال ۱۳۲۹)، بر اثر فشار دولت تزاری روس تعطیل شد (میرانصاری، ۲/۴۴، ۳۴۹). وی پس از دو ماه به جای آن در ۵ ذیحجه، *تازه بهار* را در مشهد منتشر ساخت که انتشار آن تا اواخر محرم ۱۳۳۰ ادامه داشت. دومین شمارهٔ آن با صدور اولتیماتوم روس مصادف شد و در نهمین شماره دچار توقیف گشت. پس از آن، بهار با جمعی از دوستان حزبی به تهران تبعید شد و پس از یک سال و اندی به مشهد بازگشت و نخستین شمارهٔ دورهٔ سوم *نوبهار* را در یکشنبه ۷ صفر ۱۳۳۲ با مقالات اجتماعی در آن شهر منتشر کرد که تا پنجشنبه ۱۰ ذیقعدهٔ همان سال، مجموعاً ۷۷ شماره از آن درآمد و با برگزیده شدن بهار به نمایندگی مجلس شورای ملی تعطیل شد (همو، ۲/۳۴۹ـ۳۵۱). بهار در همین سال به نمایندگی دموکراتهای خراسان و مردم کلات، درگز و سرخس انتخاب شد، اما اعتبارنامهٔ او با مخالفت روبه‌رو گشت و فقط پس از ۶ ماه، بر اثر تلگرامهای پیاپی اهالی خراسان به تصویب رسید و بهار به دورهٔ سوم مجلس راه یافت (همو، ۲/۴۷ـ۴۹). وی بار دیگر روزنامهٔ *نوبهار* (دورهٔ چهارم) را در تهران منتشر ساخت. طلیعهٔ این دوره روز شنبه ۱۶ محرم ۱۳۳۳ به دست خوانندگان رسید. *نوبهار* در این دوره هفته‌ای دو شماره روزهای سه‌شنبه و جمعه در می‌آمد و مجموعاً بجز طلیعه، ۸۶ شماره از آن (۲ صفر ۱۳۳۳ تا ۴ محرم ۱۳۳۴) منتشر، و با ورود قشون روس به تهران و مهاجرت بهار به قم تعطیل شد (همو، ۲/۳۵۱ـ۳۵۲).

بهار به توصیهٔ مستوفی الممالک، رئیس الوزرا در ۷ محرم ۱۳۳۴ به قم مهاجرت کرد و زیر لوای کمیتهٔ دفاع ملی قرار گرفت و از خطری که در تهران او را تهدید می‌کرد، در امان ماند؛ اما از این سفر با دست شکسته به تهران بازگشت. در همین ایام بود که در تحلیل انقلاب مشروطیت و سالهای پایانی عصر قاجار و رقابت روس و انگلیس در ایران و جنگ جهانی اول، شرح مفصلی در ماه صفر ۱۳۳۴ نوشت (نک: همو، ۲/۳۵۸ـ۳۸۹). بهار در تهران مهمان امیر مفخم بختیاری بود؛ سپس بر اثر فشار روس و انگلیس، به امر سپهسالار اعظم محمدولی خان تنکابنی، رئیس الوزرای وقت به بجنورد تبعید شد (همو، ۲/۵۸ ـ۶۶). وی با سردار معزز، حاکم بجنورد روابط خوبی داشت و او را در قصیده‌ای ستود (نک: همو، ۲/۶۵).

بهار با تشکیل کابینهٔ وثوق‌الدوله، پس از گذراندن یک دورهٔ ۶ ماههٔ تبعید، به تهران آمد و بار دیگر روزنامهٔ *نوبهار* (دورهٔ پنجم) را با عنوان *نوبهار روزنامهٔ آزادی* در روز یکشنبه ۱۹ شعبان ۱۳۳۵ق/ ۲۰ جوزا (خرداد) ۱۲۹۶ش منتشر ساخت که پس از ۲۰ شماره (هفته‌ای دو شماره) در ۱۱ برج اسد (مرداد) همان سال توقیف شد و به جای آن *زبان آزاد*، به صاحب امتیازی و مدیریت معاون السلطنه از ۱۴ اسد (مرداد) تا ۸ عقرب (آبان) ۱۲۹۶ش، مجموعاً ۳۵ شماره، منتشر گردید (همو، ۲/۶۶، ۳۵۲ـ۳۵۳).

نخستین شمارهٔ دورهٔ ششم *نوبهار*، به دنبال آخرین شمارهٔ *زبان آزاد* (شم ۵۵ دورهٔ پنجم*نوبهار*) با عنوان سابق *نوبهار، روزنامهٔ آزاد ملی* در روز پنجشنبه ۱۴ محرم ۱۳۳۶ منتشر شد و تا ۲۲ اسفند ۱۲۹۶ مجموعاً ۱۰۸ شماره از آن انتشار یافت. در همین اوان بهار در ادارهٔ روزنامهٔ نیمه‌رسمی *ایران* با برادرش، میرزا محمدخان ملک‌زاده همکاری داشت. در ۱۲۹۷ش مقالات بهار در این روزنامه با امضای «مدیر سیاسی، م. بهار» به چاپ می‌رسید. روزنامهٔ *ایران* از ۲۲ اسفند ۱۲۹۸ تا ۲۳ اسفند ۱۲۹۹ با مدیریت بهار منتشر شد و او از این تاریخ تا ۱۳۰۱ش از مطبوعات کناره گرفت (همو، ۲/۳۵۲ـ۳۵۵).

در سالهای ۱۲۹۴ـ۱۲۹۸ش دو حادثهٔ مهم در زندگی بهار روی داد: یکی تأسیس «انجمن دانشکده» که عده‌ای از جوانان فاضل روشن‌فکر ــ که بعضی از آنها بر یک یا چند زبان خارجی آشنایی داشتند ــ به آن پیوستند. هدف انجمن، تجدد به معنی تلفیق سنت و تحولات روز بود. مجلهٔ ماهانهٔ *دانشکده* که ۱۲ شماره (اول اردیبهشت ۱۲۹۷ـ اول

اردیبهشت ۱۲۹۸) از آن انتشار یافت، ناشر افکار این انجمن شد و بیشتر صبغهٔ ادبی و دعوی تجدد داشت. علاوه بر بهار عده‌ای از اهل قلم مانند عباس اقبال آشتیانی، غلامرضا رشید یاسمی، سعید نفیسی و سردار معظم خراسانی (تیمورتاش) با این مجله همکاری داشتند (یغمایی، حبیب، «وفیات...»، ۴۹۵؛ رعدی آذرخشی، ۱۳۴، ۱۳۶؛ میرانصاری، ۳۵۵/۲). بهار این مجله را دومین مجلهٔ ادبی معرفی می‌کند که با روحی جوان و رنگ و بوی ادبیات جدید منتشر می‌شود و منصفانه اقرار می‌کند که در انتشار این مجله مرهون مجلهٔ *بهار* اعتصام الملک است (نک: «یک سال...»، ۵۶۵).

بهار و دوستانش با نوشتن مقالات سیاسی و ادبی، تحول و پیشرفت درخور توجهی در نثر فارسی پدید آوردند و کاری که دهخدا و عده‌ای دیگر آغاز کرده بودند، با قلم اینان ادامه یافت و کمال پذیرفت. به تأثیر این گروه بود که نثر پیچیده و مغلق عصر قاجار به نثر روان امروز بدل شد و زبان فارسی برای بیان مفاهیم و مطالب علمی آماده گردید (فرشید ورد، ۲۸۳/۱ـ۲۸۴).

حادثهٔ دیگر به زندگی خصوصی بهار مربوط است. او در ۱۲۹۷ش با سودابه صفدری که از خاندان قاجار بود، ازدواج کرد (میرانصاری، ۸۳/۲). همین زن شجاع و پرطاقت بود که در سراسر دوران پرکشاکش و جدال سیاسی بهار و تبعید، حبس، پیگرد و بیماری او چرخ زندگی خانواده را با تدبیر و صبر و استقامت سزاوار تحسینی گرداند و خم بر ابرو نیاورد (نک: بهار، پروانه، ۶۴۰).

بهار پس از کودتا در سراسر حکومت ۳ ماههٔ سیدضیاء، در شمیران تحت نظر به سر می‌برد. وی در دورهٔ چهارم مجلس (تیر ۱۳۰۰ـ خرداد ۱۳۰۲) نیز از بجنورد، تبعیدگاه سابق خود به نمایندگی انتخاب شد. وی در شرح ایام تبعید خود از این مهمان‌نوازی مردم بجنورد و انتخاب خود از سوی آنان به نمایندگی مجلس شورای ملی یاد می‌کند (نک: *دیوان*، ۳۵۰/۱). او در این دوره با سیدحسن مدرس در جناح مخالفان سردار سپه جای داشت (میرانصاری، ۴/۲ـ۵).

بهار در روز دوشنبه ۲ میزان (مهر) ۱۳۰۱ش *نوبهار* هفتگی (دورهٔ هفتم *نوبهار*) را با ویژگی ادبی و اجتماعی در تهران منتشر کرد که تا ۲ عقرب (آبان) ۱۳۰۲ش مجموعاً ۳۴ شماره از آن انتشار یافت. بهار در این هفته نامه تاریخ اجتماعیون و اشتراکیون (سوسیال دموکراتها) را می‌نوشت و عباس اقبال آشتیانی، غلامرضا رشید یاسمی و احمد کسروی از جملهٔ همکاران قلمی او بودند (همو، ۳۵۶/۲).

در دورهٔ پنجم مجلس نیز بهار از ترشیز (کاشمر)، بجستان، کوه سرخ و توابع به نمایندگی انتخاب شد (همو، ۹۸/۲) و همراه با مدرس، در جناح مخالف رضاخان، با تغییر سلطنت مخالفت کرد (همو، ۵/۲). بر اثر همین مخالفت سرتیپ مرتضیٰ خان یزدان پناه، حاکم نظامی تهران در ۲۶ میزان (مهر) ۱۳۰۳ش سلب مصونیت او را به رضاخان، رئیس الوزرا پیشنهاد کرد (همو، ۱۰۳/۲ـ۱۰۴). همچنین پس از نطق بهار در آبان ماه ۱۳۰۴ در مجلس و مخالفت او با دولت رضاخان، دستور ترور او داده شد که واعظ قزوینی، نویسندهٔ روزنامهٔ رعد قزوین و از طرفداران دولت به جای او قربانی شد (همو، ۱۰۴/۲ـ۱۰۵). بهار پس از آن تا ۱۳۲۱ش از قلم زدن در زمینهٔ سیاست کناره گرفت و به فعالیت علمی و تحقیقاتی پرداخت (همو، ۳۵۶/۲).

دوران سلطنت رضاشاه (۲۱ آذر ۱۳۰۴ـ شهریور ۱۳۲۰): بهار پس از رسیدن رضاخان به سلطنت، در دورهٔ ششم (تیر ۱۳۰۵ـ مرداد ۱۳۰۷) به نمایندگی مردم تهران به مجلس راه یافت (همو، ۵/۲). به نظر می‌رسید که بهار با مرجع قدرت سر آشتی دارد. طلیعهٔ این آشتی جویی ــ که حکم نوعی آتش بس داشت ــ سرودن مثنوی *چهار خطابه* بود (نک: *دیوان*، ۱۴۳/۲ـ۱۵۲). وی آن را در مراسم سلام عید نوروز ۱۳۰۵ش، در حضور شاه خواند و مورد توجه قرار گرفت و قرار شد به امر شاه تکمیل و طبع شود و چنین شد (میرانصاری، ۲۲۷/۲). این منظومه حاوی نصیحت، تعالیم اجتماعی و اخلاقی و گاه هشدارهایی بود با لحنی تند مبنی بر دعوت شاه به شنیدن «نالهٔ مظلوم» که «صدای خداست» (نک: *دیوان*، ۱۴۵/۲).

در پایان دورهٔ ششم مجلس، با تسلط نظامی و سیاسی رضاشاه، دیگر زمینه‌ای برای فعالیت سیاسی بهار وجود نداشت و او هوشمندانه از سیاست کناره گرفت. وی پیش از آن (۱۸ دی ۱۳۰۵) به عضویت شورای عالی معارف منصوب شده بود (میرانصاری، ۱۰۸/۲) که این سمت را تا ۱۳۲۲ش حفظ کرد. بهار در این دوران به فعالیت علمی و آموزشی روی آورد و در کنار استادانی سرشناس چون عباس اقبال آشتیانی، بدیع‌الزمان فروزانفر و رضازاده شفق در سال تحصیلی ۱۳۰۷ـ۱۳۰۸ش در دارالمعلمین‌عالی به تدریس پرداخت (همو، ۱۱۳/۲ـ ۱۱۵).

بهار از ۱۳۰۰ تا ۱۳۰۵ش به همراه جمعی از دانشمندان ایرانی از جمله سعید نفیسی، رشید یاسمی و کسروی در محضر هرتسفلد، ایران‌شناس نامی به فراگیری زبان پهلوی پرداخت و به پیشنهاد او بود که دورهٔ درسی در این زمینه دایر شد (علوی، ۱۱؛ گلبن، ۱۰۸). بهار به آموختن زبان پهلوی اکتفا نکرد و شماری از متون آن زبان را به نظم و نثر به زبان فارسی برگرداند و به مطالعات تطبیقی زبانهای فارسی میانه و نو نیز پرداخت. او با این زمینه و سابقه بود که در برنامهٔ درسی پیشنهادی خود برای دارالمعلمین عالی موادی از متون پهلوی و نیز مطالبی چون تفاوت میان وزن شعر پیش از اسلام و عصر اسلامی، خصوصیات وزن فهلویات، تفاوتهای زبان پهلوی با زبان فردوسی و جز آنها گنجاند. در طرح پیشنهادی بهار، تأثیر حوادث و جریانات سیاسی و فکری در تحول و رشد علوم و تأثیر آن در ادبیات نیز گنجانده شده بود. در مبحث «دورهٔ ادبی مشروطیت» نیز به ترکیبات و اصطلاحات جدید که به تدریج از راه مطبوعات به زبان و ادبیات فارسی راه می‌یافت، توجه شده بود (میرانصاری، ۱۱۶/۲ـ۱۲۶).

فعالیت آموزشی بهار در دارالمعلمین دیری نپایید. به سعایت محمد درگاهی، رئیس شهربانی وقت و به موجب حکم وزارت معارف از اول

مهرماه ۱۳۰۸ به خدمت او خاتمه داده شد. حکم در ۱۴ مهر، یعنی زمانی صادر شد که بهار در زندان بود (همو، ۱۲۷/۲). او چند ماهی در زندان موقت شهربانی به سر برد و در اشعاری به شرح رنجهای خود در این دوران پرداخت (نک: *دیوان*، ۱/۴۵۰-۴۶۲).

بهار پس از آزادی که ظاهراً با فرستادن غزلی از زندان برای شاه آن را حاصل کرد، بار دیگر به مطالعهٔ متون و تتبع و تحقیق ادبی و زبانی پرداخت. در ۱۳۱۱ش، در اجرای قراردادهایی که در زمان علی‌اصغر حکمت با وزارت معارف منعقد کرد، به تصحیح *مجمل التواریخ والقصص*، *تاریخ بلعمی* و منتخب *جوامع الحکایات* عوفی پرداخت (میرانصاری، ۵/۲). اما او را در این احوال نیز آسوده نگذاشتند و در نخستین روزهای سال ۱۳۱۲ش بار دیگر بازداشت، و پس از مدتی به اصفهان تبعید کردند (همانجا).

بهار در ایام تبعید از تحقیق و تتبع باز نایستاد و یکی از بهترین مقاله‌های خود را دربارهٔ فردوسی در همین ایام نوشت و در مجلهٔ *باختر* به مدیریت سیف‌پور فاطمی منتشر ساخت (همو، ۲۸/۲).

پیش از برگذاری جشن هزارهٔ فردوسی (مهر ۱۳۱۳)، ذکاء الملک فروغی از شاه تقاضا کرد که به تبعید بهار پایان داده شود تا او بتواند در آن مراسم شرکت کند. بهار به توصیهٔ فروغی که به وسیلهٔ لقمان الدولهٔ ادهم، از دوستان نزدیک ملک الشعراء، در تهران به همسر او ابلاغ شد، قصیدهٔ «وارث طهمورث و جم» را در مدح رضاشاه سرود (نک: *دیوان*، ۵۷۵/۱-۵۷۸). فرمان رضاشاه در ۲۶ اسفند ۱۳۱۲ از دفتر مخصوص (حسین علاء) به رئیس الوزرا (فروغی)، و در ۲۲ فروردین ۱۳۱۳ از فروغی به سرلشکر محمدحسین آیرم، رئیس تشکیلات نظمیهٔ مملکتی ابلاغ شد. به موجب این فرمان بهار پس از گذراندن ۵ ماه در زندان و ۸ ماه و نیم در تبعید آزاد شد (میرانصاری، ۱۷۱/۲-۱۷۳؛ متینی، ۵۷۲).

بهار در بازگشت از تبعید به عضویت کنگرهٔ هزارهٔ فردوسی انتخاب شد و ضمن شرکت در مراسم آن در تهران، قصیده‌ای بلند در ۸۱ بیت را که با عنوان «آفرین فردوسی» سروده بود، خواند (نک: *دیوان*، ۵۸۶/۱-۵۹۴). او در این جشن با عده‌ای از شرکت کنندگان خارجی از جمله جان درینک واتر[1]، شاعر و نمایشنامه‌نویس انگلیسی ــ که نمایندگی دولت انگلستان را داشت ــ آشنایی یافت و شعر زیبایی را که او به زبان انگلیسی سروده، و در مراسم خوانده بود، به شعر فارسی در بحر متقارب برگرداند (نک: همان، ۲۹۳/۲-۲۹۷؛ میرانصاری، ۱۷۵/۲؛ «درینک واتر...»، ۵۰-۵۴).

از آن پس تا سقوط رضاشاه، بهار دور از غوغای سیاست، زندگی نسبتاً آرامی گذراند. پس از جشن هزارهٔ فردوسی به موجب حکم علی‌اصغر حکمت، وزیر معارف که به شاعر آزاده تعلق خاطر داشت، به تدریس در دانش‌سرای عالی مشغول شد و ضمن تدریس، به کار تحقیق ادامه داد که حاصل آن در مجلات معتبر آن زمان منتشر می‌شد (میرانصاری، ۱۸۵/۲).

بهار در رشتهٔ زبان و ادبیات فارسی دورهٔ لیسانس دانش‌سرای عالی و دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه تهران، *شاهنامه*، دستور زبان فارسی، بدیع، و تطور زبان فارسی (سبک‌شناسی نظم و نثر) درس می‌داد (یغمایی، حبیب، «در احوال»، ۵۹). او با بهره‌مندی از حافظه‌ای بسیار قوی، درس سبک‌شناسی را بی‌کمترین یادداشتی با نظم و نسق درخور ستایشی تقریر می‌کرد و شواهد شعری را از بر می‌خواند. وی هم در این درس و هم در دستور زبان نکات مهم تازه‌ای بیان می‌کرد که حاکی از هوش سرشار او بود و تا آن زمان هیچ محققی به آنها دست نیافته بود.

در ۱۳۱۴ش، با تأسیس «فرهنگستان ایران» که نخستین جلسهٔ رسمی آن روز شنبه ۱۲ خرداد به ریاست فروغی تشکیل یافت، بهار به عضویت آن انتخاب شد و در کمیسیونهای فرهنگ فارسی، دستور زبان، و اصطلاحات جغرافیایی شرکت کرد (میرانصاری، ۱۸۴/۲).

در ۱۳۱۶ش که دورهٔ دکتری زبان و ادبیات فارسی در دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه تهران گشایش یافت، تدریس سبک‌شناسی، زبان و ادبیات ایران بعد از اسلام و عروض به بهار محول گردید (یغمایی، اقبال، «محمدتقی»، ۴۸۷؛ گلبن، ۱۱۰؛ میرانصاری، ۲۱۱/۲). از میان نخستین دانشجویان این دوره، محمد معین، ذبیح الله صفا، پرویز ناتل خانلری، زهرا کیا، شمس‌الملوک مصاحب و حسین خطیبی را می‌توان نام برد.

بهار طی سالهای ۱۳۱۴-۱۳۱۸ش، ضمن تدریس دانشگاهی، به کار تصحیح متون کهن روی آورد که حاصل آن، نشر *تاریخ سیستان* (۱۳۱۴ش)، *رسالهٔ نفس* ارسطو ترجمهٔ باباافضل کاشانی (۱۳۱۶ش) و *مجمل التواریخ والقصص* (۱۳۱۸ش) بود (همو، ۸/۲).

در این سالها بهار دست کم به ظاهر، حکومت رضاشاهی را پذیرفته، و سازش با آن را گردن نهاده بود (نک: *دیوان*، ۶۵۲/۱-۶۵۳، ۶۵۶، ۶۵۷: قصیده‌های «دیروز و امروز» و «پیوند مصر و ایران»).

از شهریور ۱۳۲۰ تا سال وفات (۱۳۳۰ش): در سالهای جنگ جهانی دوم، پس از ورود قوای متفقین (روس و انگلیس) به خاک ایران در سوم شهریور ۱۳۲۰، بهار بار دیگر وارد صحنهٔ مطبوعاتی و معرکهٔ سیاسی شد. او ابتدا روزنامهٔ *نوبهار* (دورهٔ هشتم) را به راه انداخت و نخستین شمارهٔ این دوره را روز دوشنبه سوم اسفند ۱۳۲۱، درست ۲۲ سال پس از کودتای سوم اسفند ۱۲۹۹ منتشر کرد که در این نوبت پس از انتشار ۱۰۲ شماره در آذر ۱۳۲۲ تعطیل شد (میرانصاری، ۳۵۶/۲-۳۵۷).

پس از غائلهٔ آذربایجان در ۱۳۲۴ش، بهار زیر لوای قوام‌السلطنه به فعالیت سیاسی روی آورد و در کنگرهٔ حزب دموکرات ایران مجدانه شرکت کرد. در بهمن ۱۳۲۴ در کابینهٔ قوام وزیر فرهنگ شد، اما وزارت او چند ماهی بیش طول نکشید و استعفا کرد (همو، ۲۷۵/۲).

پس از ختم غائلهٔ آذربایجان، بهار در ۲۴ اسفند ۱۳۲۵ به نامزدی حزب دموکرات ایران از تهران به نمایندگی دورهٔ پانزدهم مجلس

1. J. Drink Water

انتخاب شد، اما در سراسر این دوره (۲۵ تیر ۱۳۲۶ـ۶ مرداد ۱۳۲۸)، بر اثر ابتلا به بیماری سل، تنها در ماههای تیر، مرداد و شهریور ۱۳۲۶ فرصت حضور در مجلس را یافت (همو، ۲/۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۹۱).

بهار در این سالها از فعالیت ادبی و تحقیقی و دانشگاهی باز نماند و در بحبوحهٔ مبارزات سیاسی، هم به تدریس پرداخت و هم مقالات او در جراید و مجلات معتبر متعدد (*نوبهار*، *جهان نو*، *دانش*، *یغما*، *پیام نو*، *مهر*، *نامهٔ فرهنگستان*، *آینده و سخن*) منتشر گردید (نک: همو ۲/۸ـ۲۲).

در نیمهٔ دوم ۱۳۲۶ش بهار که به بیماری سل مبتلا گشته بود، با استفاده از مرخصی استعلاجی از مجلس، برای معالجه به سویس رفت و دخترش پروانه ــ که در ژنو زندگی می‌کرد ــ پرستاری او را برعهده گرفت (نک: بهار، پروانه، ۶۴۴ـ۶۴۶). هیئت دولت هم در جلسهٔ ۱۱ آبان ۱۳۲۶، تصویب کرد که از تاریخ حرکت بهار به سویس، علاوه بر هزینهٔ سفر، ماهانه هزار فرانک سویس بابت مخارج درمان و آسایشگاه به او بپردازند (میرانصاری، ۲۹۷/۲)؛ اما بر اثر برخی از تعللها همسر بهار مجبور شد که قسمتی از عرصهٔ خانهٔ مسکونی خانواده را برای تأمین هزینهٔ معالجهٔ همسر بفروشد. با این همه، به سبب هزینهٔ سنگین آسایشگاه، معالجهٔ بهار در آنجا، ادامه نیافت و او را به ناچار به درمانگاه ارزان‌تری منتقل کردند (بهار، پروانه، ۶۴۶).

بهار در سویس، با جمال‌زاده، و در پاریس با هانری ماسه دیدار کرد. وی، پس از چندی به همراه دخترش به نیس ــ یکی از شهرهای فرانسه ــ رفت و چند صباحی حالش نسبتاً بهبود یافت (همو، ۶۴۶ـ۶۴۷)، اما مضیقهٔ شدید مالی باعث گردید که بهار با نیمه کاره رها کردن معالجه راهی ایران شود (میرانصاری، ۲۹۴/۲). سفر بهار به سویس یک سال و اندی (تا اردیبهشت ۱۳۲۸) طول کشید (گلبن، ۱۱۱).

بهار در بازگشت به ایران، به تدریس دانشگاهی ادامه داد. در خرداد ۱۳۲۹ «جمعیت ایرانی هواداران صلح» تأسیس گردید و بهار که از پایه‌گذاران آن بود (اعضای مؤسس دیگر: دکتر شایگان، حائری‌زاده، مهندس قاسمی، دکتر حکمت، احمد لنکرانی، محمد رشاد و محمود هرمز)، به ریاست جمعیت انتخاب شد (میرانصاری، ۲/۳۱۳ـ۳۱۴) و قصیدهٔ معروف «جغد جنگ» را، به اقتفای چکامهٔ بلند منوچهری سرود (نک: *دیوان*، ۱/۷۴۰ـ۷۴۳). در همین اوان دولت پاکستان از بهار برای سفر به آن کشور دعوت کرد که او به سبب بیماری نتوانست این دعوت را بپذیرد (میرانصاری، ۲/۳۳۳ـ۳۳۴)، اما در مجلسی که سفارت پاکستان برای بزرگداشت محمداقبال لاهوری در تهران برپا ساخت، حضور یافت و ریاست آن را عهده‌دار شد و سخنرانی گرمی دربارهٔ اقبال ایراد کرد (عرفانی، ۹۸).

با شدت یافتن بیماری بهار، از اول اسفند ماه ۱۳۲۹، از سوی دانشگاه حکم ۶ ماه مرخصی برای او صادر شد (میرانصاری، ۳۲۸/۲). بهار آخرین روزهای زندگی خود را تب آلوده و با ضعف مفرط در هشیاری تمام گذراند و سرانجام در روز یکشنبه اول اردیبهشت ۱۳۳۰ چشم از جهان فرو بست. مراسم تشییع به دعوت وزارت فرهنگ و جمعیت ایرانی هواداران صلح، در روز دوشنبه ۲ اردیبهشت از مسجد سپهسالار برگذار شد (همو، ۳۳۹/۲ـ۳۴۰). جسد بهار در آرامگاه ظهیرالدوله (گلاب‌دره) به خاک سپرده شد و در مراسم دفن خطابه‌هایی دربارهٔ مقام علمی و ادبی او ایراد کردند.

روابط بهار با بزرگان و دانشمندان: بهار در زندگی پرماجرای خود با دولتمردان، دانشمندان، شعرا و ادبا و ارباب قلم و دانشگاهیان حشر و نشر داشت. وی با فروغی ظاهراً به سبب اختلاف مشرب سیاسی ـ اجتماعی الفت چندانی نداشت (یغمایی، حبیب، «احوال...»، ۷ـ۸). برعکس، روابط او با علی‌اصغر حکمت همواره دوستانه بود و حکمت همیشه از بهار حمایت می‌کرد؛ تا جایی که آخرین نامهٔ بهار به حکمت نوشته شده است (میرانصاری، ۳۳۸/۲). لقمان‌الدولهٔ ادهم نیز از دوستان صمیمی بهار بود و در بازگشت او از تبعید به تهران وساطت داشت (بهار، پروانه، ۶۴۰). از فضلای غیرایرانی محمد اسحاق (۱۸۹۸ـ۱۹۶۹م)، ایران‌شناس هندی با بهار معاشرت داشت (اتحاد، ۶۷). بهار نسبت به پورداود و محمد قزوینی احترام خاص داشت، اما غزل معروف وی به مطلع «دعوی چه کنی داعیه‌داران همه رفتند» که برخی پنداشته‌اند در رثای محمد قزوینی (د ۱۳۲۸ش) است، سالها پیش از وفات او، در سوگ عارف قزوینی (د ۱۳۱۲ش) سروده شده است (نک: میرانصاری، ۲/۱۳۹ـ۱۴۲). حشر و نشر وی با یوسف اعتصام‌الملک، پدر پروین اعتصامی ــ که بهار جایگاه والایی برای او در شاعری قائل بود ــ موجب شد تا در دفاع از او مقالهٔ محکم و در عین حال ستایش‌آمیزی بنویسد (نک: «سنخ فکر...»، ۷۷ـ۷۹) و همچنین بر چاپ اول *دیوان* پروین اعتصامی (مرداد ۱۳۱۴) مقدمه‌ای بنگارد. از میان شاگردانش با یزدان بخش قهرمان ــ که دامادش شد ــ و حسین خطیبی انس بیشتری داشت و گاهی وی و علی‌اکبر فیاض را به جای خویش به کلاس درس می‌فرستاد (میرانصاری، ۲/۳۲۷ـ۳۲۹).

آثار: آثار منثور و منظوم بهار متنوع است و انواع شعر سنتی و اشعار به زبان محلی، تصنیف و ترانه، مقاله‌ها و سخنرانیهای سیاسی و انتقادی، رساله‌های تحقیقی، نمایشنامه، اخوانیات و مکتوبات، تصحیح انتقادی متون، ترجمه‌های متون پهلوی، سبک‌شناسی نظم و نثر، دستور زبان، تاریخ احزاب، مقدمه بر کتابها و حواشی بر متون به خصوص *شاهنامهٔ* فردوسی را در بر می‌گیرد (نک: همو، ۲/۷ـ۲۳).

مهم‌ترین اثر بهار *دیوان* اشعار اوست که به اعتباری کارنامهٔ عمر او نیز به شمار می‌رود. این *دیوان* در زمان حیات او به چاپ نرسید. جلال متینی (ص ۵۶۰ ـ۵۶۱) از بهار نقل می‌کند که می‌خواسته است سروده‌های خود را از صافی نقد بگذراند و منتخب *دیوان* خود را به چاپ برساند و از وزارت فرهنگ خواستار شده بود که دو تن آشنا با شعر و شاعری را برای پاک‌نویس اشعارش در اختیار او بگذارند، اما این تقاضا اجابت نشد.

در میان آثار تحقیقی بهار نیز، *سبک‌شناسی یا تاریخ تطور نثر فارسی* ممتاز است. این کتاب حاصل ۳۰ سال تتبع و تدریس استاد

است. هنوز هم کتابی در این موضوع که بتواند با آن رقابت کند، تألیف نشده است. بهار به این مبحث از علوم ادبی، در زبان فارسی استقلال و هویت بخشید و درس دانشگاهی آن، به حق به نام او مُهر خورد (یوسفی، ۸۴-۹۱). ژیلبر لازار ــ ایران‌شناس مشهور فرانسوی ــ در اثر نفیس خود «زبان کهن‌ترین آثار نثر فارسی»، به سبک‌شناسی بهار بیش از هر اثر دیگر استناد کرده، و آن کتاب را اثری افتخارآمیز شمرده است (فرشیدورد، ۲۸۵/۱).

بهار بخشی از سبک‌شناسی شعر را نیز که چند دوره آن را درس داده، و با وزارت فرهنگ در بهار ۱۳۲۹ش برای چاپ و نشر آن قرارداد بسته بود، نوشت که با شدت گرفتن بیماری سل مجال آن پیدا نکرد تا تدوین و نگارش این اثر را به پایان برساند (گلبن، همانجا)؛ اما تقریرات درسی او باعنوان *تاریخ تطور شعرفارسی* (مشهد، ۱۳۴۴ش) چاپ و منتشر شد. عبدالحسین زرین‌کوب در وصف سبک‌شناسی شعر بهار می‌نویسد که او بیان خصوصیات مکتبهای شعر فارسی را ضابطه بخشید و کارهایی که بعدها در این باب صورت گرفت، جز تکرار و شرح آن نیست (ص ۱۷۴).

بهار در تدوین *دستور زبان*، معروف به *دستور پنج استاد* (تهران، ۱۳۲۹ش) سهم عمده دارد. به ویژه در مبحث فعل، تمایز مادهٔ مضارع و ماضی و انواع مشتقات هریک، ابتکار شخصی اوست. او ضمن درس سبک‌شناسی نثر، نکات دستوری تازه‌ای بیان می‌کرد و اصرار داشت که در امتحان درس سبک‌شناسی این نکات را نیز موضوع سؤال قرار دهد.

دیگر کتابها و رساله‌های تألیفی، تصحیحی و ترجمه‌ای بهار اینهاست: منظومهٔ *چهار خطابه* (۱۳۰۵ش)؛ *اندرزهای آذرباد ماراسپندان* (ترجمهٔ منظوم از زبان پهلوی، ۱۳۱۲ش)؛ *یادگار زریران* (ترجمهٔ منظوم از زبان پهلوی، ۱۳۱۲ش)؛ *زندگانی مانی* (۱۳۱۳ش)؛ *گلشن‌صبای* فتحعلی خان صبا (۱۳۱۳ش)؛ *تاریخ سیستان* (تصحیح انتقادی، ۱۳۱۴ش)؛ *رسالهٔ نفس* ارسطو ترجمهٔ باباافضل کاشانی (تصحیح، ۱۳۱۶ش)؛ *مجمل التواریخ والقصص* (تصحیح و تحشیه، ۱۳۱۸ش)؛ *تاریخ مختصر احزاب سیاسی* (دو جلد، ۱۳۲۲ و ۱۳۵۷ش)؛ منتخب *جوامع الحکایات* و *لوامع الروایات* عوفی (تصحیح، ۱۳۲۴ش)؛ *دستور زبان فارسی* (به همراهی عبدالعظیم قریب، بدیع‌الزمان فروزانفر، غلامرضا رشید یاسمی و جلال‌الدین همایی (دو جلد، ۱۳۲۹ش)؛ و *تاریخ بلعمی* (که بعدها محمد پروین گنابادی آن را تکمیل کرد و به چاپ رساند، ۱۳۴۱ش).

مقالات ادبی و تحقیقی بهار، در زمان حیات یا پس از وفات او در جراید و مجلات و نشریات متعدد از جمله *نوبهار*، *مهر*، *ایران*، *دانشکده*، *باختر*، *ارمغان*، *تعلیم و تربیت*، *دانش*، *جهان نو*، *یغما*، *آموزش و پرورش*، *نگین*، *گلهای رنگارنگ*، *پیام نو*، *نامهٔ فرهنگستان*، *فردوسی*، *آینده*، *آرمان*، *مهر ایران*، *ایران نامه* و *سخن* چاپ و منتشر شد. این مقاله‌ها در مباحث گوناگون زبانی، ادبی، تاریخی، واژه‌شناسی، دستور، خط، احوال رجال سیاسی و مذهبی، نقد متون و همچنین شامل نقد شعر و مکاتبات است.

از تصنیفها و ترانه‌های سرودهٔ بهار «بهار دلکش»، «باد صبا بر گل گذر کن»، «ای شهنشه»، «ای شکسته دل»، «نهاده کشور دل باز رو به ویرانی»، «گر رقیب آید»، «ایران هنگام کار»، «زمن نگارم»، «پرده زرخ برافکن»، «سرود پهلوی»، «عروس گل» و «مرغ سحر» را باید نام برد (یغمایی، اقبال، «محمدتقی»، ۴۸۹).

اشعار بهار به زبانهای انگلیسی و روسی برگردانده شده است؛ از جمله: ادوارد براون در مجموعه‌ای با عنوان «شعر سیاسی ایران نوین»، نمونه‌هایی از اشعار اجتماعی بهار را با ترجمه و تفسیر انگلیسی درج کرد. آربری نیز شعر بهار را با اشعار دیگر شاعران ایرانی به انگلیسی ترجمه، و در کتابی با عنوان «اشعار فارسی» منتشر کرد (ص 138-139).

بهار نمایشنامه‌ای نیز با عنوان «تربیت نااهل» نوشته است (میرانصاری و ضیایی، ۶۶۶/۲-۶۷۱).

اظهار نظر مشاهیر و دوستان و نزدیکان بهار دربارهٔ او: دوستان و نزدیکان، محققان و بزرگان معاصر بهار را در زمینه‌های مختلف علمی، تحقیقی، ادبی، اجتماعی و سیاسی و ایران دوستی و شاعری ستوده‌اند و هریک برحسب ذوق و سلیقه و تخصص خود بر جنبه‌ای از تبحر او انگشت نهاده، و آن را ستایش کرده‌اند؛ چنان‌که ادیب نیشابوری او را استاد سخنوران معاصر می‌دانسته است (پروین گنابادی، ۱۳). همایی او را استاد مسلم نظم و نثر فارسی و دارای قلمی توانا و بیانی بلیغ و رسا در سخنوری می‌شمارد (ص ۶۶۶-۶۶۷). فروزانفر در قلمرو شعر معاصر تنها بهار را می‌پسندد (نک: شفیعی کدکنی، ۲۸) و اقبال یغمایی بر ایران دوستی و عِرق ملی بهار تأکید می‌ورزد و او را مبتکر و پیشنهاد دهندهٔ احداث آرامگاه باشکوه فردوسی به رضاشاه معرفی می‌کند (*وزیران...*، ۳۹۳).

جایگاه بهار در شعر و ادب فارسی: بهار ساحتهای وجودی چندی دارد که مهم‌ترین آنها ساحت هنری اوست. او اگر شاعر نبود، بهار نبود. در هر دوره از تاریخ ادب فارسی، سخن‌سرایی بیش از سخن‌سرایان همعصر خود درخشیده است؛ در میان شاعران سنتی معاصر نیز بهار سرآمد است. او استاد سخن، و بر سخن سوار است. در شاعری در مرتبه‌ای است که جز استاد به آن نمی‌رسد. آفرینش او نه تنها مطمئن، بلکه علاوه بر آن فارغ از تکلف است. توفیقش اتفاقی نیست؛ هر وقت اراده کند، موفق است.

بهار هم مهارت دارد، هم شجاعت ادبی و نوآوری. در شعر کارهایی می‌کند که دیگران جرئتش را ندارند. زندگی بهار، گویی بهانه‌ای بود برای شعر گفتن. *دیوان* اشعارش به راستی زندگی نامهٔ منظوم و کارنامهٔ عصر اوست. در شاعری، زبانی سرمایه و پرتوان دارد. در اوزان و قوافی و ردیفهای آسان و دشوار طبع‌آزمایی و نوآوری کرده، و پیروز گشته است. در اشعارش، همهٔ انواع شعر از قصیده، مسمط، ترجیع‌بند،

ترکیب‌بند، قطعه، غزل، مثنوی، رباعی و دوبیتی می‌توان سراغ گرفت. وی قصیده‌سرای قهاری است. در میان چکامه‌های او نمونه‌هایی می‌توان یافت که در سخن فارسی بی‌نظیرند. در تصویر منظره‌ها مهارت دارد. طبایع، سرشتها، صحنه‌های حیات و احوال و کیفیات و فضاهای سیاسی و اجتماعی را استادانه وصف می‌کند. محیط زهرآلود بدگمانی را به گردش قلمی به تصویر می‌کشد. فساد جامعه را ماهرانه و به زبانی طنزآمیز آماج تیر انتقاد می‌سازد. عاقبت حکومت فساد، رشوه، تزویر، دروغ و چاپلوسی را آگاهانه پیش‌بینی می‌کند.

بهار در لابه‌لای اشعار خود گاه تصاویر جان‌داری می‌آفریند که تپش زندگی را در پس آن می‌توان شنید؛ صنایع شعری را با مهارت تمام به کار می‌برد و از هزار پیشهٔ او طرفه کالاهای رنگارنگ بیرون می‌آید. وی گاه در شیرین‌کاری به جایی می‌رسد که خواننده را دچار هیجان می‌سازد؛ در حذف به قرینه و ایجاز با سعدی پهلو می‌زند؛ مَثَل سایر را غالباً درست می‌نشاند و در عفت بیان نمونه است؛ شوخ طبعی را در لفاف لطف تعبیر می‌پیچد.

گفته‌اند که سبکهای خراسانی و عراقی را درهم آمیخته است. باید گفت که او خود صاحب سبک است. اشعارش در استواری، صلابت، شکوه و موسیقی، چکامه‌سرایان خراسان، و در لطف مضمون و سادگی بیان، گویندگان عراقی را به یاد می‌آورد. می‌توان گفت که واپسین شعله و زبانهٔ شعر سنتی است که بالا کشیده است. یگانه رنگی که در سروده‌های او ناپیدا یا محو است، رنگ عرفانی و تصوف است که گویا با طبع و منش او چندان سازگار نبوده است.

در اشعار بهار نشانه‌های شاخص زمانهٔ او به چشم می‌خورد. اشعاری با درج اصطلاحات سیاسی روز که نوعاً در آن دوره باب شده بود، اما ورود در مسائل سیاسی و اجتماعی شعر بهار را، به خلاف اشعار دیگر شاعران دوران مشروطیت، تنزل نداده است. هیچ‌یک از شاعران اجتماعی آن دوران نتوانسته است مانند بهار شعر را در مقام شایستهٔ آن نگاه دارد.

در نثر بهار نیز پاره‌های استادانهٔ متعددی وجود دارد که از مهارت و شجاعت قلمی او حاکی است. با بهترین نمونه‌های نثر او از این دست، در سبک‌شناسی آشنا می‌شویم که نویسنده گاه در وصف فشرده و جامع حوادث مهم مانند آثار حملهٔ غزان یا معرفی برخی از شاهکارهای متون فارسی مانند گلستان سعدی معجزآفرین می‌گردد. بهار در همین حال سخنوری است زبردست و روزنامه‌نگاری ماهر و سهل آفرین. وی چنان‌که خود می‌گوید در زبان مطبوعاتی ابتدا از مقالات محمدامین رسول‌زاده (نویسندهٔ معروف روزنامهٔ *ایران نو* در صدر مشروطیت) متأثر بود، اما با وارد کردن تعبیرات فارسی و ترکیبات شعری در سبک رسول‌زاده، تصرف کرده، و سبک تازه‌تری پدید آورده است (نک: ملک‌زاده، «ق - ر»).

بهار میراثی بس گرانبها و ماندگار بر جای گذاشت. او به جاودانگی و ماندگاری آثار خویش یقین داشت و خود بارها در اشعارش بدین نکته اشاره کرده است.

مآخذ: اتحاد، هوشنگ، *پژوهشگران معاصر ایران*، تهران، ۱۳۷۹ش؛ بزرگ نیا، محمد، «نبوغ ادبی بهار»، *مهر*، تهران، ۱۳۳۱ش، س ۸، شم ۱؛ بهار، پروانه، «چند خاطره از پدرم»، *ایران نامه*، نیویورک، ۱۳۶۶ش، س ۵، شم ۴؛ بهار، محمدتقی، *دیوان*، تهران، ۱۳۳۵ش؛ همو، «مسخ فکر دلالان استعمار»، *یادنامهٔ پروین اعتصامی*، به کوشش علی دهباشی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ همو، «یک سال تمام»، *دانشکده*، تهران، ۱۲۹۸ش، شم ۱۱-۱۲؛ پروین گنابادی، محمد، «آنها که به صادق عشق می‌ورزیدند»، *فردوسی*، تهران، ۱۳۴۴ش، شم ۷۲۹؛ «درینک واتر و بهار»، *روزگار نو*، لندن، ۱۹۴۵م، س ۵، شم ۱؛ رعدی آذرخشی، «شعر معاصر ایران»، *یغما*، تهران، ۱۳۴۸ش، س ۲۲، شم ۲؛ زرین‌کوب، عبدالحسین، *شعر بی‌دروغ شعر بی‌نقاب*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ شفیعی کدکنی، محمدرضا، «فروزانفر و شعر»، *مجموعهٔ اشعار بدیع‌الزمان فروزانفر*، به کوشش عنایت‌الله مجیدی، تهران، ۱۳۶۸ش؛ عرفانی، عبدالحمید، *شرح احوال و آثار ملک الشعرای بهار*، تهران، ۱۳۳۵ش؛ علوی، بزرگ، «خزان بهار»، *پیام نو*، تهران، ۱۳۳۰ش، س ۴، شم ۱۱-۱۲؛ فرشیدورد، خسرو، *دربارهٔ ادبیات و نقد ادبی*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ گلبن، محمد، «سال‌شمار و گزیدهٔ کتاب‌شناسی بهار»، *آینده*، تهران، ۱۳۶۳ش، س ۱۰، شم ۲-۳؛ متینی، جلال، «صدمین سال ولادت بهار»، *ایران نامه*، نیویورک، ۱۳۶۶ش، س ۵، شم ۴؛ ملک زاده، محمد، «شرح حال بهار»، *دیوان بهار* (هم)؛ میرانصاری، علی، *اسنادی از مشاهیر ادب معاصر ایران*، تهران، ۱۳۷۷ش؛ همو و مهرداد ضیایی، *گزیدهٔ اسناد نمایش در ایران*، تهران، ۱۳۸۱ش؛ همایی، جلال‌الدین، «برگزیده‌ها، بهار از نظر منتقدان»، *ایران نامه*، نیویورک، ۱۳۶۶ش، س ۵، شم ۴؛ یغمایی، اقبال، «محمدتقی ملک الشعرای بهار»، *آموزش و پرورش*، تهران، ۱۳۵۴ش، دورهٔ ۴۴، شم ۸؛ همو، *وزیران علوم و معارف و فرهنگ ایران*، تهران، ۱۳۷۵ش؛ یغمایی، حبیب، «احوال و آثار ملک الشعرای بهار»، *پیام نوین*، تهران، ۱۳۳۷ش، س ۱، شم ۴؛ همو، «در احوال استاد بهار»، *یغما*، تهران، ۱۳۳۲ش، س ۸، شم ۲؛ همو، «وفیات معاصران، سعید نفیسی»، همان، ۱۳۴۵ش، س ۱۹، شم ۹؛ یوسفی غلامحسین، «نظری به سبک‌شناسی استاد بهار»، *آینده*، تهران، ۱۳۶۳ش، س ۱۰، شم ۲-۳؛ نیز:

Arberry, A.J., *Persian Poems*, London, 1954.

احمد سمیعی

بَهارِ اِصْفَهانی، محمدعلی، خوش نویس، شاعر و تذکره نویس سدهٔ ۱۳ق/۱۹م. بیشتر محققان نام پدر او را ابوطالب، مذهّب اصفهانی (سهیلی، ۵۰؛ گلچین، ۱۸۵/۲)، و برخی نام خود او را محمد دانسته‌اند (نک: قدسی، ۱۰۲).

بهار در اصفهان به دنیا آمد و در نوجوانی به تحصیل پرداخت، اما دیری نپایید که مدرسه را ترک کرد و به فراگیری هنر تذهیب روی آورد (محیط، «ی - ل»). بهار نزدپدر خود، تذهیب، خوش‌نویسی، تشعیر و ابری سازی را آموخت (سهیلی، همانجا؛ کریم زاده، ۹۱۷/۲) و در آموختن هنر خوش نویسی از زین العابدین اشرف الکتاب اصفهانی، نیز بهره برد (همایی، ۸) و پس از تسلط بر این هنر، آن را وسیلهٔ امرار معاش خود ساخت (محیط، «ل»).

بهار به سرودن شعر نیز می‌پرداخت (همو، «م»). قصاید و تذهیب او طرف عنایت و توجه فتحعلی‌شاه بود. سخن اعتمادالسلطنه (۲۸۸/۱) مبنی بر اینکه «وقتی [بهار] به تهران آمد و پس از چندی به اصفهان بازگشت»، مؤید توجه فتحعلی شاه به هنربهار و دیدار این دو با یکدیگر است. در دورهٔ سلطنت محمد شاه (۱۲۵۰-۱۲۶۴ق/۱۸۳۴-۱۸۴۸م) که حکومت اصفهان در ۱۲۵۴ق به معتمد الدوله منوچهر خان گرجی واگذار شد (نک: جابری انصاری، ۲۵۷)، بهار به خدمت وی درآمد و به

مدح او پرداخت (نک: محیط، همانجا)؛ اما پس از چندی حسادت بدخواهان را برانگیخت و به سرقت اشعار مجمر زواره‌ای متهم شد (همو، «ز ـ ح»). به گفتهٔ محیط طباطبایی (نک: ص «ز»)، بهار در مقام دفاع از خود برآمد و *تذکرهٔ یخچالیه* را در پاسخ به بدخواهان خود نوشت. بهار با بسیاری از شاعران و ادیبان همعصر خود هم‌نشینی داشت که از جملهٔ آنها می‌توان از میرزا فتح الله اسود، اسماعیل صباغ، علی شوقی (نک: بهار، ۲۷ـ ۲۸، ۸۲ ـ۸۴، ۹۷ـ۹۹)، وفای زواره‌ای، صفای زواره‌ای (محیط، «ح ـ ط»)، و نیز مهدی ارباب اصفهانی و محمدحسین ادیب اصفهانی (پدر بزرگ و پدر محمد علی فروغی) (ادیب، ۱ـ۳) نام برد.

بهار در دورهٔ پایانی عمر، تخلص «فرهنگ» را برای خود برگزید (محیط ، «ز»، «ح»). دربارهٔ محل و زمان درگذشت وی اختلاف است. اعتماد السلطنه (همانجا) این واقعه را در اصفهان‌دانسته، ولی قدسی(ص ۱۰۳) می‌گویدکه اودر ۱۳۱۳ق/۱۸۹۵م،درکربلادرگذشته، و در نجف به خاک سپرده شده است. از بهار ۴ پسر و دو دختر به یادگار ماند که همگی اهل علم و دانش و هنر بودند (همو، ۱۰۲، ۱۰۵).

آثـار: قابلیتهای هنری بهار در زمینه‌های تذهیب، تشعیر، ابری سازی، حل کاری و خوش نویسی (نسخ، ثلث و رقاع) جلوه گر شد (قدسی، ۱۰۲؛ کریم‌زاده، همانجا؛ هدایت، ۸۴۰/۵) و استعدادهای ادبی وی در سرودن شعر و نگارش تذکره، زمینهٔ بروز یافت (دیوان بیگی، ۱۳۵۹/۲؛ کریم زاده، همانجا). از این‌رو، آثار بهار در دو زمینهٔ هنری و ادبی قابل بررسی است: آثار هنری بهار، بیشتر به صورت کتابت، تذهیب *قرآن* و تذهیب کتابهای دعاست که برخی از این آثار در موزه‌ها نگهداری می‌شود (قدسی، ۱۰۳، ۱۰۵ـ۱۰۶)، ولی آثار ادبی او از تنوع بیشتری برخوردار است که از آن جمله است:

۱. *تذکرهٔ یخچالیه*. از مقدمهٔ بهار بر این تذکره برمی‌آید که وی به پیشنهاد یکی از دوستانش، مصمم می‌شود با تألیف تذکره‌ای توجه محمد شاه را به خود جلب کند و بدین ترتیب به دربار او راه یابد؛ همچنین موجبات تفریح خاطر دوستان خود را فراهم سازد (بهار، ۱۳، ۱۶ـ۲۲)، هر چند که محیط طباطبایی انگیزهٔ او را از تألیف این کتاب، کینه‌کشی و نقد بدگویان دانسته است (ص «ز»). هدایت (همانجا) این تذکره را به «طرب الاحباب» موسوم ساخته است.

تذکرهٔ یخچالیه شامل یک مقدمه در سبب تألیف کتاب، یک بخش در شرح احوال و اشعار نزدیک به ۲۷تن و بخش پایانی هم شامل قصایدی است در ستایش محمد شاه قاجار. این کتاب نخستین بار به کوشش محمد حسین ادیب (ذکاء الملک) در ۱۲۹۰ق در تهران و آخرین بار نیز در همین شهر در ۱۳۲۱ش به کوشش احمد گلچین معانی به چاپ رسیده است.

۲. *مدایح المعتمدیه*، تذکره‌ای است شامل احوال و اشعار شاعرانی که منوچهر خان گرجی را مدح گفته‌اند. این تذکره در ۳ قسمت فراهم آمده است: مقدمه، در شرح حال منوچهر خان و تاریخچه‌ای از دوران حکومت او؛ ترجمهٔ احوال ۹۸ شاعر به ترتیب حروف الفبا؛ و خاتمه در شرح احوال مؤلف. بهار این اثر را در ۱۲۵۹ق به پایان رساند، ولی تا زمان مرگ منوچهر خان (۱۲۶۳ق/۱۸۴۷م) به تکمیل آن مشغول بود. این تذکره تا کنون به چاپ نرسیده، ولی دست نویسهایی از آن باقی است (گلچین، ۱۸۵/۲ـ۱۸۹).

مآخذ: ادیب، محمدحسین، مقدمه بر *تذکرهٔ یخچالیه* (نک: هم ، بهار اصفهانی)؛ اعتماد السلطنه، محمد حسن، *المآثر و الآثار*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۳ش؛ بهار اصفهانی، محمد علی، *تذکرهٔ یخچالیه*، به کوشش احمد گلچین معانی، تهران، ۱۳۲۱ش؛ جابری انصاری، حسن، *تاریخ اصفهان و ری* ، اصفهان، ۱۳۲۱ش؛ دیوان بیگی، احمد علی، *حدیقة الشعراء*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۵ش؛ سهیلی خوانساری، احمد، مقدمه بر *گلستان هنر* قاضی احمد قمی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ قدسی، منوچهر، «میرزا محمد علی خوش نویس اصفهانی و فرزندان فاضل هنرمندش»، هنر و مردم، تهران، ۱۳۵۴ش، س ۱۴، شم ۱۵۷؛ کریم زاده، محمد علی، *احوال و آثار نقاشان قدیم ایران*، لندن، ۱۳۶۹ش؛ گلچین معانی، احمد، *تاریخ تذکره‌های فارسی*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ محیط طباطبایی، محمد، مقدمه بر *تذکرهٔ یخچالیه* (نک: هم ، بهار اصفهانی)؛ هدایت، رضا قلی، *مجمع الفصحاء*، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۴۰ش؛ همایی، جلال الدین، مقدمه بر *دیوان* طرب بن همای شیرازی اصفهانی، تهران، ۱۳۴۲ش.

علی میرانصاری

بَهارِ خُسْرو، نک: بهارستان،فرش.

بَهارِ دانِش، نک: عنایت‌الله کنبو.

بِهْ‌اَرْدَشیر (ویه اردشیر)، شهری کهن در کرانهٔ باختری رود دجله و یکی از شهرهای هفت‌گانهٔ مداین پایتخت ساسانیان که اعراب آن را بَهُرَسیر می‌نامیدند. نام این شهر نخستین بار در سنگ نوشتهٔ شاپور اول (سل ۲۴۱ـ۲۷۱م) در کعبهٔ زرتشت (واقع در نقش رستم)، به صورت «ویه اردشیر» (به پارسی میانه: wh̤y 'rth̤štr) آمده است (لوکونین، 64). «وِه[1]» در زبان پهلوی به معنای به و خوب است (فره‌وشی، ۶۰) و یاقوت نیز به‌اردشیر را به معنی «بهترین شهر اردشیر» آورده است (۷۶۸/۱). یهودیان این شهر را ماحوزه (EI²,V/945) و مسیحیان بِت هَرْتشیر و بت هَرْدَشیر می‌نامیدند (*ایرانیکا*، IV/93).

به اردشیر، چنان‌که از نامش پیداست، ساختهٔ اردشیر ساسانی است (طبری، ۴۱/۲). او این شهر را پس از پیروزی بر اردوان پنجم اشکانی (۲۲۴ م) و دست یافتن بر شهرهای غربی ایران و سرزمین سورستان (سواد عراق)، بر کرانهٔ غربی دجله، در برابر تیسفون که بر کرانهٔ شرقی آن بود، بنا کرد (همو، ۴۰/۲ـ۴۱؛ ابن اثیر، ۳۸۳/۱ـ۳۸۴). به گفتهٔ طبری (همانجا) اردشیر این شهر را به صورت کوره (استان) درآورد و شهرهای بهرسیر، رومَکان (رومقان)، کوثی، نهر دُرقیط و نهر جَوبر (گوبر) را بـه آن ضمیمه کرد و کارگزارانـی بر آنجا گمـارد. هر کدام از این شهرها بنابر تقسیم‌بندی روزگار ساسانیان یک تسوج به شمار می‌رفته است (ابن خردادبه، ۷؛ قدامه، ۱۶۱؛ نولدکه، ۶۶).

1. veh

بعضی از پژوهندگان دربارهٔ بنای به‌اردشیر، بر این باورند که اردشیر شهر جدیدی در این جا نساخت، بلکه شهر سلوکیهٔ کهن را که به دست اویدیوس کاسیوس سردار رومی در ۱۶۵م ویران شده بود، بازسازی کرد و یا بر ویرانه‌های آن، شهر تازهٔ به اردشیر را ساخت (همو، ۶۵-۶۶؛ کریستن‌سن، 90؛ بارتولد، ۲۱۰؛ برانر، 758؛ دیاکونف، ۴۱۶).

به‌اردشیر در میان مجموعهٔ شهرهایی (مداین) که پایتخت ساسانیان را تشکیل می‌دادند، یکی از مهم‌ترین آنها بود (کریستن‌سن، 379؛ نولدکه، همانجا)، چنان‌که طبری این شهر را «جایگاه شاهان» (محلة الملوک) نامیده است (۸۶/۲) و نیز در سنگ نوشتهٔ شاپور اول ویه اردشیر (وِه اردشیر) در زمرهٔ «شهرهای شاهی» آمده، و نام شهرب (شهربان) آن نیز یاد شده است (لوکونین، همانجا). نام به‌اردشیر در متون مانوی نیز آمده، و گفته شده که مانی (۲۱۵ یا ۲۱۶-۲۷۶م) در این شهر اقامت داشته است (*ایرانیکا*، همانجا). خسروپرویز در واپسین سال سلطنت (۶۲۸ م) با شیرین همسر عیسوی خود به شهر به‌اردشیر آمد (کریستن‌سن، 487) و در همین‌جا بود که پسرش شیرویه (قباد دوم) بر وی شورید و او را دستگیر و زندانی کرد (طبری، ۲۱۶/۲-۲۱۷؛ ابن خلدون، ۳۶۸/۲). در این شهر کارگاه ضرب سکه‌ای دایر بوده است (برانر، همانجا) که از دورهٔ پادشاهی بهرام چهارم (۳۸۸-۳۹۹م) آغاز به کارکرد، در حالی که در آسپانْوَر (شهری دیگر از شهرهای هفت‌گانهٔ مداین در شرق دجله که برخی از جغرافی‌نویسان دورهٔ اسلامی آن را آسبانبر نوشته‌اند، نک: یاقوت، ۲۳۷/۱؛ یعقوبی، ۳۲۱) نیز چنین کارگاهی دایر بود. در زمان پادشاهی پیروز (۴۵۹-۴۸۳م) کارگاه به‌اردشیر از نظر شمار سکه و نیز تنوع آنها، از اسپانور پیش افتاد. شاید این پیشرفت، نشانهٔ برتری کوششهای بازرگانی این شهر بر اسپانور باشد. در این کارگاه، علاوه بر سکه‌های سیمین (درهم)، سکه‌های زرین (دینار) نیز ضرب می‌شد (دربارهٔ سکه‌های ضرب شده در به‌اردشیر، نک: مشیری، II/267-282). با آنکه مدتی از اهمیت این کارگاه کاسته گردید، ولی به نظر می‌رسد در آغاز دورهٔ اسلامی فعال‌تر شد، زیرا سکه‌های عرب - ساسانیِ ضرب شده در این کارگاه، فراوان دیده می‌شود (همو، II/266).

فاصلهٔ به‌اردشیر و دیگر شهرهای مداین در باختر دجله را باغها و کشتزارها پوشانیده بود (محمدی، ۲۷۳/۲) و این باغها و کشتزارها به وسیلهٔ «نهر مَلِک» (از شاخه‌های فرات) آبیاری می‌شد (یعقوبی، همانجا). به‌اردشیر شهری بازرگانی، صنعتی و نیز مرکز اداری سرزمینهای ایرانی در غرب دجله بود (EI², V/945) که کوچه‌های سنگ‌فرش و بازارهای بزرگ داشت و در کنار خانه‌های آن جایی ویژهٔ چارپایان ساخته بودند. بازرگانان یهودی و دیگر سوداگران دست‌فروش از شهروندان فعال شهر محسوب می‌شدند و مردم آن در نتیجهٔ رونق تجارت ثروتمند بودند، چندان که زنجیرها و بازوبندهای زرین نزد آنها ارزشی نداشت (کریستن‌سن، 382, 383).

به‌اردشیر از مراکز مسیحیان ایران به شمار می‌رفت (همانجا) و کلیسای بزرگی در آنجا بود که به هنگام تعقیب مسیحیان در زمان شاپور دوم، ویران شد، ولی پس از مرگ این شاه ساسانی آن را دوباره ساختند (همانجا). در عصر پادشاهی خسروپرویز دو کلیسای دیگر به نامهای مریم مقدس و سرگیوس مقدس در آنجا بنا گردید (سامی، ۱۷۲/۲).

طبری به‌اردشیر را «المدینة الدنیا» (شهر نزدیک) خوانده است (۸/۴)، زیرا در حملهٔ عربها به ایران، به‌اردشیر نزدیک‌ترین و نخستین شهر از شهرهای مداین بود که به دست آنها افتاد (محمدی، همانجا). محاصرهٔ این شهر توسط عربها پس از نبرد قادسیه رخ داد و به سبب مقاومت مردم، چندین ماه به درازا کشید (بلاذری، ۲۶۲؛ قس: طبری، ۵/۴-۷) و سرانجام در ۱۶ق/۶۳۷م گشوده شد (همانجا). پس از سقوط به اردشیر، یزدگرد پایتخت را رها کرد و عقب نشست (بلاذری، همانجا). از وضع به‌اردشیر در دورهٔ اسلامی ــ که نامش به صورت «بهرسیر» تحریف شد ــ آگاهی اندکی در دست است. از فرمانروایان بهرسیر، نام عَدی بن حارث شناخته شده است که او را علی(ع) بر این شهر و حوزهٔ آن گماشت (دینوری، ۱۵۳).

ابن خردادبه در سدهٔ ۳ق ناحیهٔ بهرسیر را شامل ۱۰ روستا دانسته (ص ۹)، و قدامه در سدهٔ ۴ق مالیات این ناحیه را ۱٬۷۰۰ کُرّ (کر معادل ۱٬۲۰۰ رطل عراقی) گندم، ۱٬۷۰۰ کر جو، و ۱۵۰ هزار درهم نقد نوشته است (ص ۱۶۳). چنین پیداست که به‌اردشیر در دورهٔ اسلامی نیز به همراه ۴ شهر دیگر از شهرهای هفت‌گانهٔ مداین مدتهای دراز همچنان پا برجای بوده است (یعقوبی، همانجا؛ نیز نک: لسترنج، 34) و در سده‌های ۸ و ۹ق/۱۴ و ۱۵م شهروندان آن از آیین تشیع پیروی می‌کرده‌اند (*ایرانیکا*، IV/94).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن خردادبه، عبیدالله، *المسالک و الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹م؛ ابن خلدون، *العبر*؛ بارتولد، و.، *جغرافیای تاریخی ایران*، ترجمهٔ حمزهٔ سردادور، تهران، ۱۳۵۸ش؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به کوشش رضوان محمد رضوان، بیروت، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ دیاکونف، م. م.، *تاریخ ایران باستان*، ترجمهٔ روحی ارباب، تهران، ۱۳۴۶ش؛ دینوری، احمد، *الاخبار الطوال*، به کوشش عبدالمنعم عامر و جمال‌الدین شیال، قاهره، ۱۹۶۰م؛ سامی، علی، *تمدن ساسانی*، شیراز، ۱۳۴۴ش؛ طبری، *تاریخ*؛ فره‌وشی، بهرام، *فرهنگ فارسی به پهلوی*، تهران، ۱۳۵۲ش؛ قدامة بن جعفر، *الخراج*، به کوشش محمدحسین زبیدی، بغداد، ۱۹۷۹م؛ محمدی ملایری، محمد، *تاریخ و فرهنگ ایران در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی*، تهران، ۱۳۷۵ش؛ نولدکه، تئودور، *تاریخ ایرانیان و عربها در زمان ساسانیان*، ترجمهٔ عباس زریاب، تهران، ۱۳۵۸ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ یعقوبی، احمد، «البلدان»، همراه *الاعلاق النفیسة* ابن رسته، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ نیز:

Brunner, Ch., «Geographical and Administrative Divisions: Settlements and Economy», *The Cambridge History of Iran*, vol. III(2), ed. E. Yarshater, London, 1983; Christensen, A., *L'Iran sous les Sassanides*, Copenhagen, 1936; EI²; *Iranica;* Le Strange, G., *The Lands of the Eastern Caliphate*, London, 1966; Lukonin, V. G., *Kultura sasanidskogo Irana*, Moscow, 1969; Mochiri, M. I., *Etude de numismatique Iranienne sous les Sassanides et Arabe - Sassanides*, Tehran, 1977.

محسن احمدی

بَهارِستان، از آثار عبدالرحمان جامی (۸۱۷ - ۸۹۸ق/۱۴۱۴-۱۴۹۳م)، و آمیخته به نظم و نثر و فراهم آمده در ۸۹۲ق. جامی این کتاب

را برای فرزندش ضیاءالدین یوسف که به «آموختن مقدمات کلام عرب واندوختن قواعد فنون ادب» اشتغال داشت، گردآورد و آن را به پادشاه تیموری سلطان حسین بایقرا (سل ۸۷۳-۹۱۱ق/۱۴۶۸-۱۵۰۵م) تقدیم داشت (نک: ص ۲۵، ۲۶).

بهارستان در یک مقدمه، ۸ روضه (بخش) و یک خاتمه تألیف شده است. مقدمهٔ اثر به انگیزهٔ مؤلف از نگارش کتاب اختصاص دارد (ص ۲۵-۲۷) و روضه‌ها به ترتیب دربارهٔ مشایخ صوفیه، حکم و مواعظ، حکومت و شاهان، بخشش و بخشندگان، عشق و عاشقان، مطایبات، شعر و شاعران و سرانجام حکایاتی از زبان جانوران فراهم آمده است (ص ۲۹، ۳۷، جم). خاتمهٔ کتاب، شامل سال تألیف اثر و ذکر این نکته از سوی جامی است که تمامی محتویات کتاب از خود اوست و از منبع دیگری به عاریت گرفته نشده است (ص ۱۲۱-۱۲۲).

بهارستان به تقلید از *گلستان* سعدی نوشته شده است (نک: ص ۲۵-۲۶). این تقلید در موضوع و قالب بندی و شیوهٔ نگارش کتاب آشکار است. با این همه، تفاوتهایی هم میان این دو اثر دیده می‌شود. صفا (۵۱۵/۴) و سادات ناصری (۳۱۰/۱) این تفاوتها را در عین تمایل به سادگی در غلبهٔ سخن منظوم و فراوانی سجع و تکلف در *بهارستان* دانسته‌اند. افصح زاد مشابهت این دو اثر را در شکل و صورت و تفاوتهای آنها را در نگرش دو مؤلف می‌داند و می‌افزاید که سعدی برای بیان و تفهیم افکار و عقاید خود به حکایات تاریخی، روایات و مطایبات توسل جسته، در حالی که جامی تنها به بیان تجربه، دانش، بینش و آمال خود پرداخته است (ص ۲۲۳-۲۲۴). ابراهیمی حریری تفاوت میان این دو اثر را در شمار اشعار و چگونگی به کار بردن آنها می‌داند و معتقد است که در *بهارستان* اشعار بیشتری دیده می‌شود و شعر در این کتاب، ترجمهٔ کاملی است از نثر ماقبل خود، در حالی که در *گلستان*، شعر در خدمت تأیید، تکمیل و یا تزیین بخش منثور هر داستان است. او همچنین می‌افزاید که جامی بـه جای نوشتن یک کتاب اجتماعی و ادبی که برای متکلم و مترسل مفید باشد، کتابی در تصوف، عرفان، هزل، نقد شعر و اخلاقیات نوشته، و به اثر خود جنبهٔ علمی و درسی داده است (ص ۴۵۰-۴۵۲).

بهارستان نثری ساده و در عین حال مسجع دارد که گاهی به تکلف می‌گراید. در نثر *بهارستان*، صنایع بدیعی فراوان به چشم می‌آیند که برخی از آنها عبارتند: جناس، تشبیه، تضاد، مراعات نظیر (حاکمی، ۱۴-۱۵). افزون بر صنایع ادبی، از دیگر ویژگیهای نثر *بهارستان*، به کار گرفتن آیات قرآنی، احادیث، امثال و حکم، اشعار فارسی و عربی و لغات و اصطلاحات عرفانی است (همو، ۱۴-۱۶).

گلستان سعدی به لحاظ قالب و محتوای آن از منابع اصلی جامی در تألیف *بهارستان* بوده است (جامی، ۲۶). به نظر می‌رسد منابع دیگری از جمله تذکره های فارسی، مقامات عرفانی و تواریخ گوناگون نیز در شمار مآخذ او بوده‌اند. حاکمی، *المستجاد من فَعَلات الاجواد* و *الفرج بعد الشدة* تنوخی و ترجمهٔ فارسی آن را از منابع *بهارستان* بر شمرده است (ص ۱۶) و ابراهیمی حریری *کلیله و دمنه*، *مرزبان نامه*، *حدائق السحر*، *چهار مقاله*، *المعجم فی معاییر اشعار العجم* و آثار عبید زاکانی را از جملهٔ این مآخذ می‌داند (همانجا).

با تمام این تفاصیل، تنها چند سالی پس از تألیف *بهارستان*، این اثر مورد توجه و التفات بسیاری از مؤلفان، مترجمان، شارحان و کاتبان آثار ادبی و عرفانی قرار گرفت. این توجه و التفات از طریق تقلید، تلخیص، شرح، ترجمه، کتابت و بعدها چاپ *بهارستان* به ظهور رسید. از میان آثاری که *بهارستان* را جزو منابع خود قرار داده، و یا به تقلید از آن نوشته شده است، می‌توان به این کتابها اشاره کرد: ترجمهٔ *مجالس النفائس* امیر علیشیر نوایی از حکیم شاه محمد قزوینی (تألیف: ۹۲۷-۹۲۹ق)، *مجمع الخواص* از صادقی کتابدار (تألیف: ۱۰۱۶ق)، *منتخب الاشعار* (تألیف: نیمهٔ اول سدهٔ ۱۳ق)، *شمع انجمن* از محمد صدیق (تألیف: ۱۲۹۲ق) (گلچین، ۷۵۱/۱، ۱۲۰/۲-۱۲۱، ۱۳۲-۱۳۳، ۳۰۶-۳۰۷) و *بلبلستان* (هم) از فوزی موستاری.

از *بهارستان* تلخیص و یا گزیده‌هایی نیز تهیه شده است که مهم‌ترین آنها *خزینة الفوائد* از محمد حسین قادری است. ایـن کتاب در حیدرآباد دکن به همراه گزیدهٔ برخی از متون عرفانی دیگر در ۱۲۹۴ق تألیف شده است (منزوی، *خطی مشترک*، ۱۴۲۸/۳). گزیدهٔ دیگری از *بهارستان* (بدون نام انتخاب کننده و زمان انتخاب) وجود دارد که دست‌نویس آن موجود است (نک: همان، ۳۱/۱۴).

بهارستان دارای چند شرح بـه زبان ترکی است. قدیم‌ترین آنها در کمتر از ۱۰۰ سال پس از تألیف *بهارستان* در قلمرو عثمانی توسط شمع الله پرزرینی، معروف به شمعی (د ۱۰۰۰ق/۱۵۹۲م) در میانهٔ سالهای ۹۸۲-۹۸۷ق صورت گرفته است. دست‌نویسی از این شرح در دارالکتب قاهره موجود است (اته، ۱۷۵؛ دارالکتب، ۳۱۳/۱). از دیگر شروح *بهارستان*، *هدایة العرفان* است که در ۱۲۵۲ق/ ۱۸۳۶م در استانبول به چاپ رسیده است. نام شارح این کتاب معلوم نیست (منزوی، *خطی*، ۳۵۳۵/۵). شاکر افندی از دیگر شارحان *بهارستان*، اثر خود را در ۱۲۹۴ق/۱۸۷۷م در استانبول بـه چاپ رسانده است (رضا زاده شفق، ۱۷۵).

بهارستان تا کنون به چند زبان ترجمه شده است. قدیم‌ترین آنها به زبان آلمانی است که توسط شلشتا وسرد[1] صورت گرفته، و در ۱۸۴۶م در وین به چاپ رسیده است (همانجا). ترجمهٔ بعدی آن به زبان انگلیسی است که توسط انجمن کاما شاسترا[2] در هند انجام، و در ۱۸۸۷م چاپ شد (مشار، ۲۳۸/۱-۲۳۹). پس از آن ترجمهٔ دیگری از روضهٔ ششم *بهارستان* توسط ویلسن به زبان انگلیسی انجام شد (براون، ۷۶۴). ترجمهٔ فرانسهٔ *بهارستان* توسط هانری ماسه صورت پذیرفت و در پاریس به چاپ رسید (گلچین، ۴۸۵/۲، ۴۸۶) و ترجمهٔ روسی آن هم در ۱۹۳۵م در مسکو چاپ شد (طبری، ۱۰۳).

1. Schlechta-Wessehrd 2. Kama Shastra

از *بهارستان* دست‌نویسهای بسیاری باقی است که به وفور در بسیاری از کتابخانه‌های دنیا یافت می‌شود. برخی از این دست‌نویسها، تنها چند سال پس از تألیف *بهارستان* کتابت شده است (نک: منزوی، خطی، ۳۵۳۵/۵-۳۵۳۷، خطی مشترک، ۳۰/۱۴-۳۱). بر پایهٔ همین دست نویسها تاکنون چاپهای متنوع و بسیاری از این اثر در آسیای صغیر، شبه قارهٔ هند و ایران صورت گرفته است. قدیم‌ترین چاپهای آن مربوط است به سالهای ۱۲۵۲ق (استانبول)، ۱۳۲۹ق (کانپور) و ۱۳۰۸ق (تهران).

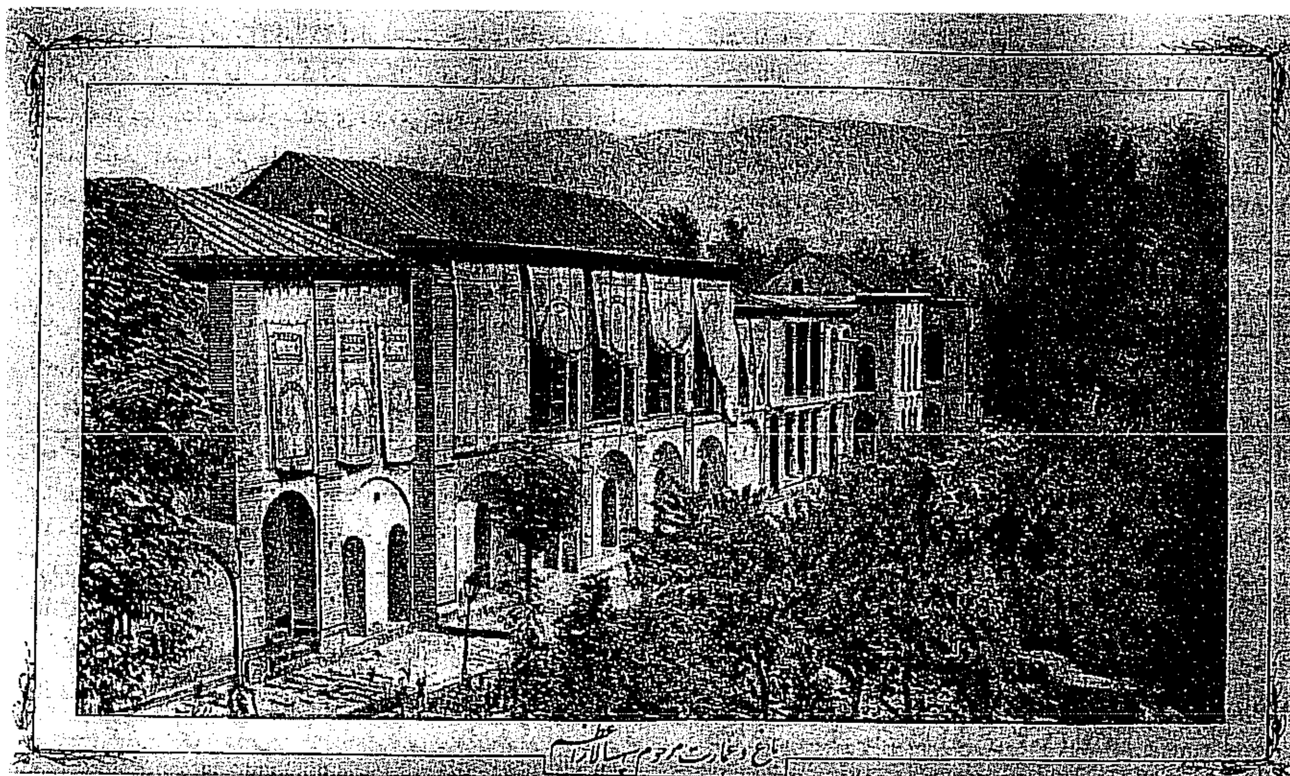
مآخذ: ابراهیمی حریری، فارس، *مقامه نویسی در ادبیات فارسی و تأثیر مقامات عربی در آن*، تهران، ۱۳۴۶ش؛ اته، هرمان، *تاریخ ادبیات فارسی*، ترجمهٔ صادق رضا زاده شفق، تهران، ۱۳۳۷ش؛ افصح زاده، اعلاخان، *نقد و بررسی آثار و شرح احوال جامی*، تهران، ۱۳۷۸ش؛ براون، ادوارد، *تاریخ ادبی ایران* (از سعدی تا جامی)، ترجمهٔ علی اصغر حکمت، تهران، ۱۳۳۹ش؛ جامی، عبدالرحمان، *بهارستان*، به کوشش اسماعیل حاکمی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ حاکمی، اسماعیل، مقدمه و حاشیه بر *بهارستان* (نک: هم، جامی)؛ دارالکتب، *خطی فارسی*؛ رضازاده شفق، صادق، تعلیقات بر *تاریخ ادبیات فارسی* (نک: هم، اته)؛ سادات ناصری، حسن، تعلیقات بر *آتشکدهٔ آذر بیگدلی*، تهران، ۱۳۳۶ش؛ صفا، ذبیح الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ طبری، محمد علی، *زبدةالآثار*، تهران، ۱۳۷۲ش؛ گلچین معانی، احمد، *تاریخ تذکره‌های فارسی*، تهران، ۱۳۴۸-۱۳۵۰ش؛ مشار، خانبابا، *فهرست کتابهای چاپی فارسی*، تهران، ۱۳۳۷ش؛ منزوی، خطی؛ همو، خطی مشترک.

علی میر انصاری

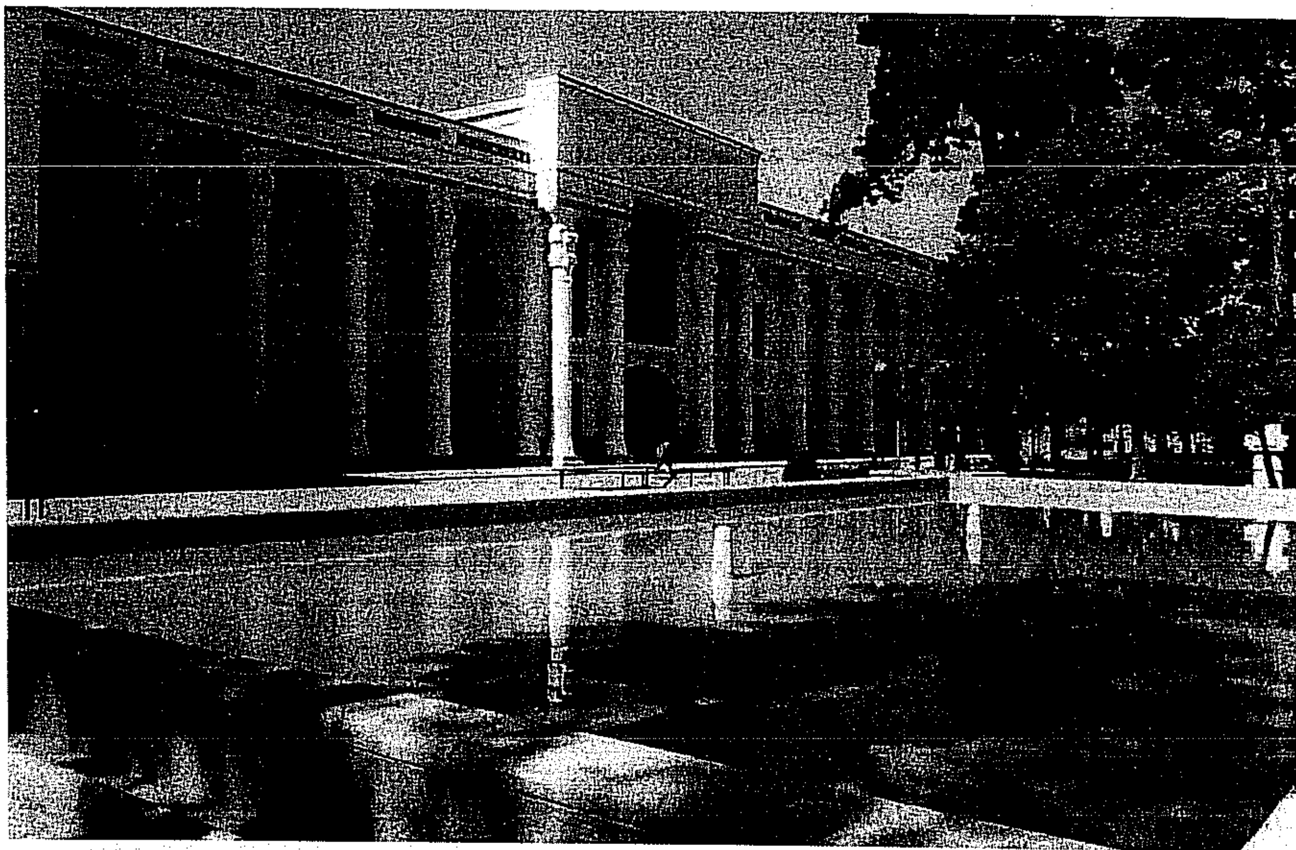
بَهارِستان، بنا و باغ مجلس شورای ملی (سابق) ایران.

باغ کنونی بهارستان که بنای مجلس در آن ساخته شده، بخشی از باغ بزرگی است به نام باغ سردار که محمدحسن خان سردار ایروانی (سردار نامدار ایرانی در جنگهای ایران و روس، د ۱۲۷۱ق/۱۸۵۵م) به روزگار فتحعلیشاه قاجار در شرق تهران قدیم (بامداد، ۳۲۹/۱-۳۳۳)، بیرون باروی شاه طهماسبی بنیاد نهاده بود (انوار، ۳۶). حاجی علی‌خان حاجب‌الدوله (اعتمادالسلطنه) بخشی از آن باغ بزرگ و زمینهای اطراف آن را از سردار ایروانی خریداری کرد و در آن منزل گزید. او در ۱۲۸۰ق/۱۸۶۳م یک بار ۳ دانگ و بار دیگر ۲/۵ دانگ آن را نزد پاشاخان امین‌الملک گرو گذاشت. پس از فوت حاجب‌الدوله، پاشاخان در ۱۲۸۹ق بخش به گرو گرفتهٔ خود را به میرزا حسین‌خان سپهسالار فروخت، اما او ۶ دانگ باغ بهارستان را یکجا متصرف شد و کاخ و مسجد سپهسالار را در آن ساخت (خان ملک ساسانی، ۹۳/۱-۹۴). آب باغ سردار را «قنات سردار» تأمین می‌کرد و پس از تقسیم، باغ بهارستان از «قنات سپهسالار» مشروب می‌شد (شهری، ۲۲۱/۳).

در ۱۲۹۳ق میرزا حسین‌خان به فکر ساختن عمارت سپهسالار افتاد و کار طراحی بنا را به مهدی‌خان شقاقی (ممتحن‌الدوله) واگذار کرد. وی برای ساخت بنا استاد حسن قمی را که از معماران بنام زمان خود بود، از قم به تهران آورد و خود به عنوان طراح بر ساخت بنا نظارت کرد. میرزا حسن‌خان منشی اسرار نیز در امور مالی آنان را یاری می‌داد.



باغ و عمارت بهارستان، طرح ابوتراب غفاری



نمای رو به شمال عمارت بهارستان پس از بازسازی

در اثنای کار وجیه‌الله میرزا که طرف توجه سپهسالار بود، برای حفظ منافع مالی خود، کار را از استاد حسن قمی گرفت و به معماران موردنظر خود سپرد و عمارت به وسیلهٔ آنان در ۱۲۹۶ق/۱۸۷۹م پایان پذیرفت (ممتحن‌الدوله، ۲۵۸، ۲۸۳؛ *تلگرافات*...، ۲۶۹؛ تاج دولتی، ۱۶).

سر در عمارت سپهسالار نیز در ۱۲۹۸ق ساخته شد. به هنگام تجدید بنای سردر مجلس شورای ملی در ۱۳۱۳ش، نامه‌ای به زبان فرانسوی در شیشهٔ کوچکی از زیر سردرِ سنگی بهارستان به دست آمد که در آن نوشته شده است: «این سردر برای میرزا حسین‌خان سپهسالار براساس طرح مهندس فرانسوی فالیوس بواتال[1] در ۱۵ فوریهٔ ۱۸۸۱ [۱۵ ربیع‌الاول ۱۲۹۸] و توسط استاد غلام بنا و میرزا علی‌اکبر سنگ‌تراش ساخته شد» (وحیدنیا، ۴۷۸-۴۷۹). این نامه اکنون در کتابخانهٔ شمارهٔ ۱ مجلس شورای اسلامی نگهداری می‌شود (همانجا).

حسین‌خان سپهسالار در ۱۲۹۸ق درگذشت و چون وارثی نداشت، باغ و عمارت بهارستان را ناصرالدین‌شاه ضبط کرد. از این پس بهارستان به صورت یکی از عمارات دولتی درآمد که در آن از شخصیتهای برجستهٔ خارجی پذیرایی می‌شد و در مواقعی که ولی‌عهد از تبریز به تهران می‌آمد، در آن منزل می‌کرد (امین‌الدوله، ۸۵، ۲۰۴؛ «باغ...»، بش). پس از عروسی ملیجک (عزیزالسلطان) با دختر ناصرالدین شاه، اندرونی عمارت بهارستان به وی واگذار شد و در کنار آن نیز بنایی برای او ساختند که به ساختمان ملیجک مشهور شد. کتابخانهٔ پیشین و کنونی مجلس در همین بنا برپا شده‌است (*تاریخچه*...، ۱۶، ۳۰، ۳۲).

پس از صدور فرمان مشروطیت در ۱۴ جمادی‌الآخر ۱۳۲۴ عمارت بزرگ وسط باغ بهارستان به دستور مظفرالدین‌شاه از بیست و ششم همان ماه به مجلس شورای ملی واگذار شد. اما آقایان (علما) این پیشنهاد را به سبب آنکه این مکان از دسترس عموم دور است و در مرکز شهر نیست و نیز باید از ورثهٔ سپهسالار کسب اجازه کرد، نپذیرفتند و نخستین جلسهٔ مجلس را در روز شنبهٔ ۲۷ همان ماه در مدرسهٔ نظامی تشکیل دادند (ناظم‌الاسلام، ۵۷۳/۱، ۵۷۴).

افتتاح رسمی مجلس در حضور شاه در ۱۸ شعبان در تالار گلستان انجام گرفت و چون عمارت بهارستان آمادهٔ برگذاری جلسات نبود، مقرر شد که جلسات در روزهای بازماندهٔ ماه شعبان در مدرسهٔ نظام، و از چند هفتهٔ بعد (در ماه رمضان) در تالار آینهٔ جنوبی عمارت بهارستان تشکیل شود (همو، ۶۴۳/۱-۶۴۴؛ شریف کاشانی، ۱۰۱/۱، ۱۰۶؛

1. Falius Boital

تقی‌زاده، ۳۴۴/۱، ۳۵۵؛ بامداد، ۳۲۲/۲).

لوحهٔ سر درِ مجلس با عنوان «دارالشورای ملی ایران» و ماده تاریخ «عدل مظفر» در روز دوشنبهٔ ۲۳ شوال ۱۳۲۴ نصب شد (ناظم الاسلام، ۸/۲).

در طول سال ۱۳۲۵ق/۱۹۰۷م جلسه‌های مجلس در تالار آینهٔ جنوبی عمارت بهارستان تشکیل می‌شد. این تالار حدود ۱۵ ذرع طول و ۷ ذرع عرض داشت. پنجره‌ها و شاه‌نشینهای متعدد آن در یک ضلع طولانی مشرف به باغ بهارستان بود. وکلا در پای دیوارهای تالار در صفهای طولی و عرضی دو زانو در کنار هم می‌نشستند. قسمتی از تالار را هم که ویژهٔ تماشاگران بود، با نردهٔ چوبی جدا کرده بودند (تقی‌زاده، ۳۵۵/۱-۳۵۶).

در ۲۳ جمادی‌الاول ۱۳۲۶ به دستور محمدعلی شاه بهارستان به توپ بسته شد و به شدت آسیب دید و اشیاء داخل آن به غارت رفت (ناظم‌الاسلام، ۱۵۷/۲؛ تقی‌زاده، ۳۶۵/۱؛ شریف‌کاشانی، ۱۹۱/۱). بدین‌ترتیب، مشروطیت برای مدتی که به «استبداد صغیر» مشهور است، تعطیل شد.

پس از فتح تهران در جمادی الآخر ۱۳۲۷ توسط مشروطه‌خواهان، ارباب کیخسرو، و شیخ حسن خان معمار، یکی از مشروطه‌خواهان بنام که در جنگهای ۳ روزهٔ مجلس فداکاری کرده بود و برادر او حسین‌خان مأمور تعمیر مجلس شدند. تعمیر مجلس در مدتی کوتاه به انجام رسید و کار هنرمندانهٔ شیخ حسن‌خان در مرمت حوض‌خانه و تغییر ستونها بدون صدمه دیدن سقف در خور توجه بود (ملک‌زاده، ۱۲۸۶).

در ۱۳۰۳ش در غرب بنای اصلی، بر روی حمام قدیم، بنای جدیدی به وسیلهٔ استاد جعفرخان معمار باشی ساخته شد. در این بنا به تبعیت از معماری روز تهران، عناصر بسیاری از معماری اروپایی مشاهده می‌شود (طرح،...، ۹/۱).

در ۱۸ آذر ۱۳۱۰ عمارت بهارستان دستخوش آتش‌سوزی شد و آتش به تالار آینه سرایت کرد («حریق...»، بش). این بار نیز بازسازی مجلس به ارباب کیخسرو واگذار شد. این بازسازی که با طراحی مهندسی فرانسوی به نام فورد انجام گرفت، منشأ تغییرات مهمی در معماری بنا گردید. به نمای جنوبی ساختمان ستونهایی به سبک پارلمان فرانسه افزوده شد و تزیینات داخل آن به ویژه درِ تالار آینه توسط استاد جعفرخان و دستیاری استاد لُرزاده انجام گرفت (طرح، ۱۴/۱، ۱۵؛ نوربخش، ۲۰، ۲۱). ۴ سال بعد نمای شمالی ساختمان نیز دستخوش تغییراتی شد. یک رج ستون به سبک ستونهای تخت جمشید به دست استاد حسین طاهرزاده به بنا افزوده شد. این دگرگونیها در ۱۳۱۵ش به پایان رسید (طرح، ۱۶/۱). هم‌زمان با بازسازیِ ساختمان، سردرِ قدیم مجلس در ۱۳۱۳ش تخریب، و سر درِ جدیدی جای‌گزین آن شد (وحیدنیا، ۴۷۹). تخریب قسمت شرقی بنا هم در ۱۳۴۴ش، تغییر مهم دیگری بود که ارتباط ساختمان مجلس با کتابخانه را از میان برد (طرح، ۲۲/۱-۲۴).

پس از انقلاب اسلامی در ۱۳۵۷ش عمارت بهارستان به کمیتهٔ انقلاب اسلامی اختصاص یافت. در ۱۳۶۷ش در جنگ ایران و عراق بر اثر اصابت موشک در نزدیکی بهارستان، سقف غلام‌گردش سرسرای ورودی فرو ریخت که در همان زمان مرمت گردید (همان، ۳۰/۱؛ پارسی، ۴). در ۱۵ آذرماه ۱۳۷۳ ساختمان بار دیگر دچار حریق شد و نیمی از آن در آتش سوخت. خسارتی که از آبِ به کار رفته برای فرو نشاندن حریق، به ساختمان وارد آمد، کمتر از آتش نبود. پس از این رویداد، طرح مرمت بنا شاملِ رفع خطر از بازماندهٔ بنا، مطالعات تاریخی، مطالعهٔ وضع موجود، آسیب‌شناسی بنا و مرمت بنا (سازه، تأسیسات و معماری) تهیه شد. در طرح مرمت مقاوم‌سازی بنا در برابر زلزله، تأسیسات گوناگون منطبق با اوضاع و احوال روز و محدودیتهای تزیینی و سازه و بنا و نیز کاربَری فضاها و بازسازی باغ بهارستان موردتوجه قرار گرفت (طرح، نیز پارسی، جم). مرمت در ۱۳۷۷ش به پایان رسید.

معماری بنا: ساختمان مجلس شورای ملی را که تغییر شکل داده و توسعه یافتهٔ کاخ سپهسالار است، می‌توان موزهٔ معماری ۱۵۰ سالهٔ گذشتهٔ ایران دانست. این ساختمان در حدود ۶ هزار م‍ ۲ در دو طبقه بنا شده، و سبک بخش اصلی آن نمونهٔ کاملی از کاخ سازی دورهٔ ناصری است. بنا پلانی کشیده با تالاری هم عرضِ ساختمان و به درازای ۵ برابر طول تالار دارد. نمای اولیهٔ بهارستان از آجر با ازارهٔ سنگی و بدون کاشی بوده، و طبقهٔ دوم بنا برخلاف تناسبات معماری دوره‌های قبل و بعد، دارای ارتفاعی بسیار بیشتر از طبقهٔ اول است. بازماندهٔ پوشش بخشی از حوض‌خانه و قسمت شرقی بنا نشان‌دهندهٔ وجود انواع طاقهای آهنگ، کلمبه، کاربندی و کجاوه است. بخش افزودهٔ سال ۱۳۰۳ش با طراحی استاد جعفر معمار نمونهٔ کاملی از معماری اواخر عصر قاجاریه به شمار می‌آید؛ در حالی که تزیینات نمای بنا و ایجاد پله به عنوان یک عنصر معماری در محور اصلی سالن ورودی، حکایت از تغییر سبک معماری دارد. نمای بخشِ بازسازی شده در این دوره تزییناتی به سبک باروک با آجر است که شامل قوسهای نیم بیضی بالای پنجره‌ها و آجر پیش‌بُر و آجر تراش‌بُر، بر روی نما و گلهای برجستهٔ بالای درِ اصلی است. بخشِ ایجاد شده پس از آتش‌سوزی ۱۳۱۰ش (نمای جنوبی)، نوعی معماری نئوکلاسیک فرانسوی است و نمای شمالی از سبک معماری هخامنشی تأثیر پذیرفته، و حجم قابل توجهی از گچ‌بُری نیز در داخل ساختمان به کار رفته است.

با آنکه این بنا عناصری از همهٔ دوره‌های معماری را وام گرفته است، به هیچ وجه آشفتگی سبکی در آن دیده نمی‌شود؛ اما به هر روی، از ویژگیهای آن، این است که معماری بنا در کنار تحولات سیاسی و اجتماعی ایران ــ که مجلس کانون اصلی آن بوده ــ دچار تحولات جدی شده است.

بنای بهارستان در ۱۳۵۶ش با شمارهٔ ۱۶۰۵ در فهرست بناهای تاریخی ایران به ثبت رسیده است.

مآخذ: امین‌الدوله، علی، *خاطرات سیاسی*، به کوشش حافظ فرمانفرماییان، تهران، ۱۳۴۱ش؛ انوار، عبدالله، «باغ‌سردار»، کتاب *تهران*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ «باغ و عمارت مرحوم سپهسالار اعظم»، شرف، تهران، ۱۳۰۶ق، شم ۶۲؛ بامداد، مهدی، *شرح حال رجال ایران در قرن ۱۲ و ۱۳ و ۱۴ هجری*، تهران، ۱۳۴۷ش؛ پارسی، فرامرز، «مرمت ساختمان شورای ملی سابق»، *دومین کنگرهٔ معماری و شهرسازی ایران* (متن تایپی)، تهران، ۱۳۷۸ش؛ تاج دولتی، محمد، «بنای ۱۰۲ سالهٔ مجلس به تاریخ معماری پیوست»، رستاخیز، تهران، ۲۷ خرداد ۱۳۵۷، شم ۹۴۱؛ *تاریخچهٔ کتابخانهٔ مجلس شورای ملی*، چاپخانهٔ مجلس، تهران، ۱۳۵۵ش؛ تقی‌زاده، حسن، *مقالات*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۹ش؛ *تلگرافات عصر سپهسالار*، به کوشش محمود طاهر احمدی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ «حریق مهیب در پارلمان»، *اطلاعات*، تهران، ۱۳۱۰ش، شم ۱۴۸۸؛ خان ملک ساسانی، احمد، *سیاستگران دورهٔ قاجار*، تهران، ۱۳۳۸ش؛ شریف کاشانی، محمدمهدی، *واقعات اتفاقیه در روزگار*، به کوشش منصوره اتحادیه و سیروس سعدوندیان، تهران، ۱۳۶۲ش؛ شهری، جعفر، *طهران قدیم*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ *طرح مرمت و بازسازی ساختمان مجلس شورای ملی سابق*، مهندسان مشاور باوند، تهران، ۱۳۷۴ش؛ ملک‌زاده، مهدی، *تاریخ انقلاب مشروطیت ایران*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ ممتحن‌الدولهٔ شقاقی، مهدی، *خاطرات*، به کوشش حسینقلی خان شقاقی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ ناظم‌الاسلام کرمانی، محمد، *تاریخ بیداری ایرانیان*، به کوشش علی‌اکبر سعیدی سیرجانی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ نوربخش، مسعود، «مجلس شورای ملی از توپ لیاخوف تا حریق امسال»، زمان، تهران، ۱۳۷۳ش، شم ۱؛ وحیدنیا، سیف‌الله، «عدل مظفر و تاریخچهٔ آن»، وحید، تهران، ۱۳۵۰ش، س ۹، شم ۳.

فرامرز پارسی

بَهارِسْتان، فرشی زربفت از دورهٔ ساسانیان. این فرش به نامهای بهار خسرو یا بهار کسریٰ (طبری، ۲۲/۴) و فرش زمستانی (بلعمی، ۴۶۶/۱) نیز معروف است. اعراب به آن «قِطف» می‌گفتند (طبری، همانجا). اولین بار طبری آن را وصف کرده است (۲۱/۴-۲۳) و تاریخ نویسان پس از او با اندک تغییراتی در جزئیات، مطالب او را نقل کرده‌اند (نک: بلعمی، ۴۶۶/۱-۴۶۷؛ ابن اثیر، ۵۱۸/۲-۵۱۹؛ ابن کثیر، ۶۸/۴-۶۹؛ ابن خلدون، ۲(۴)/۹۳۹-۹۴۰؛ میرخواند، ۶۸۹/۲؛ خواندمیر، ۴۸۳/۱).

فرش بهارستان ۶۰ × ۶۰ ذراع (گز، ارش) به اندازهٔ یک جریب (ح ۲۷ × ۲۷ متر) و به صورت یکپارچه بود و طرح آن باغی را نشان می‌داد. فرش زمینهٔ زربفت داشت و بر آن گذرگاهها و جویها با دوختن جواهراتی مانند مروارید و یاقوت ترسیم شده بود. درختان برگهایی از ابریشم و شاخه‌هایی از طلا و گلهایی از رشته‌های طلا و نقره و میوه‌هایی از انواع گوهرهایی که در جهان یافت می‌شد، داشتند. نقش حاشیهٔ فرش مانند سبزه‌زاری بود که در آن زمرد به کار رفته بود (همانجاها؛ پوپ، 2275). پادشاهان ساسانی در زمستان که گل و گیاه نبود، به هنگام باده خواری به تماشای آن می‌ایستادند (طبری، ۲۲/۴).

از زمان بافت و پادشاهی که دستور بافتن آن را داده، در متون کهن یاد نشده است. فرش بهارستان در خزانهٔ پادشاهی در مداین قرار داشت و چون سنگین بود، هنگام حملهٔ مسلمانان در ۱۶ق/۶۳۷م ایرانیان نتوانستند آن را با خود ببرند و به دست اعراب افتاد. پس از انتقال به مدینه، این فرش میان مسلمانان تقسیم شد. امام علی(ع) تکه‌ای از آن را که بهتر از قسمتهای دیگر نبود، به ۲۰ هزار (درهم یا دینار) فروخت (همانجا).

با آنکه قالیهای پرزدار گره داری مربوط به سده‌های ۳-۶م (هم زمان با دورهٔ ساسانیان)، در برخی از موزه‌ها نگهداری می‌شوند (دیماند، 7؛ اشپولر، 19-18) و اندازهٔ فرش بهارستان که به طور تقریب با عرض تالار ایوان کسریٰ (۲۵/۶۵ متر) برابر بود (پوپ، همانجا)، اما برخی از مؤلفان متأخر آن را بافته‌ای تخت و سوزن دوزی شده، و برخی گره‌دار می‌دانند. برای سوزن‌دوزی بودن آن نیز قراینی ارائه شده است: از جمله آب و هوای بین‌النهرین برای وجود قالی‌پرزدار مناسب نیست. این قالی بیش از حد سنگین بود و درختی چنان بلند و مستحکم که بتوان از آن دارقالی برای چنین قالی بزرگ و سنگینی ساخت، در ایران وجود نداشت (ادواردز، 2). به علت به کار رفتن جواهر نمی‌توان آن را بر زمین پهن کرد و پا بر آن گذاشت (ذکاء، ۱۵۰)؛ نیز وجود قسمتهای بزرگی که با جواهر، طلا و نقره کار شده است، دلیلی است بر آنکه نمی‌تواند قالی گره‌دار باشد (EWA, XII/242). از سویی به این نکته باید اشاره کرد که ممکن است این قالی را به صورت تکه‌های جدا از هم بافته، و سپس به هم دوخته باشند (پوپ، همانجا).

هرتسفلد با توجه به سابقهٔ قالی‌بافی در ایران و وجود قالیهای دورهٔ صفویه که در آن از نخهای طلا و نقره استفاده شده است و قالی مروارید دوزی ناصرالدین شاه و وجود قالیهای بزرگ در آستانهای نجف، کربلا و مشهد که دارای طلا، نقره و جواهر هستند، معتقد است که این قالی گره‌دار بوده است (ص 139).

در قرنهای ۱۰ و ۱۲ق/۱۶ و ۱۸م نیز قالیهایی که در طراحی آنها از نقش بهارستان الهام گرفته‌اند، بافته شدند که به نام قالیهای طرح باغی معروف هستند (اردمان، 68-60).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن خلدون، *العبر*؛ ابن کثیر، *البدایة و النهایة*، به کوشش احمد ابوملحم و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ بلعمی، محمد، *تاریخ نامهٔ طبری*، به کوشش محمد روشن، تهران، ۱۳۶۶ش؛ خواندمیر، غیاث الدین، *حبیب السیر*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ ذکاء، یحیی و محمدحسن سمسار، *آثار هنری ایران* (در مجموعهٔ نخست وزیری)، تهران، ۱۳۵۷ش؛ طبری، *تاریخ*؛ میرخواند، محمد، *روضة الصفا*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ نیز:

Dimand, M. S., *Oriental Rugs in the Metropolitan Museum of Art*, New York, 1973; Edwards, A. C., *The Persian Carpet*, London, 1975; Erdmann, K., *Seven Hundred Years of Oriental Carpets*, London, 1970; EWA; Herzfeld, E., *Am Tor von Asien*, Berlin, 1920; Pope, A. U., «Carpet Making a History», *A Survey of Persian* Art, Tehran, 1977, vol. VI; Spuhler, F., *Oriental Carpets in the Museum of Islamic Art, Berlin*, tr. R. Pinner, London, 1987.

فریبا افتخار

بَهارِ شیروانی، میرزا نصرالله، از شاعران بنام عهد ناصرالدین شاه قاجار (سل ۱۲۶۴-۱۳۱۳ق/۱۸۴۸-۱۸۹۵م). وی در شیروان (شروان) قفقاز زاده شد و خاندانش از بزرگان آن سامان به شمار می‌آمدند (هدایت، ۱۷۹/۴؛ برقعی، ۵۸۰/۱). منابع تاریخ تولد او را به اختلاف ۱۲۴۷ق/۱۸۳۱م (تربیت، ۷۱)، ۱۲۵۱ق/۱۸۳۵م (نظمی، ۵۷) و ۱۲۵۲ق (بامداد، ۳۵۰/۴، به نقل از عبرت؛ قس: بینش، ۷۶۳) ذکر کرده‌اند. بهار در جوانی رهسپار هندوستان شد. برخی از محققان هدف

او را از این سفر، سیاحت و تجارت (هدایت، تربیت، همانجاها؛ دیوان‌بیگی، ۲۷۲/۱)، و برخی دیگر برای فرا گرفتن علم و دانش می‌دانند (برقعی، همانجا).

وی پس از بازگشت به وطن به بسیاری از نقاط کشور سفر کرد و در شهرهای مختلف ایران اقامت گزید. در طول این مدت با شخصیتهای برجسته و نامدار عصر چون ادیب نیشابوری، میرزا محمدکاظم صبوری (پدر ملک الشعرا بهار)، اختر طوسی، غلامحسین میرزا صدرالشعرا (در اصفهان) و ادیب ناصر دیلمی (در تبریز) آشنایی و مراوده داشت (دیوان‌بیگی، همانجا؛ جلالی‌پندری، ۱۱۵، ۱۱۹، به نقل از مهدی آذر؛ بینش، ۷۶۶؛ برقعی، همانجا).

بهار در ۱۲۷۵ق/۱۸۵۹م به تهران آمد و به واسطهٔ قریحه و استعداد شاعری، به دربار ناصرالدین شاه راه یافت و لقب ملک‌الشعرایی یافت («تاریخ...»، ۱۲۴/۲؛ نظمی، ۵۸)؛ دیری نگذشت که رهسپار خراسان گردید و در منزل صبوری مسکن گزید و به روایتی *دیوان* اشعارش در آنجا به جا ماند (بامداد، ۳۴۹/۴). گفتنی است که شایعهٔ فوت بهار شیروانی در منزل صبوری (نک: دنبالهٔ مقاله) و تصاحب *دیوان* او از سوی محمدتقی بهار، فرزند صبوری و انتخاب تخلص بهار توسط او، دستاویزی شد که مخالفان محمدتقی بهار، اشعار بلند و نغز شاعر نوجوان را حاصل دستبرد او از اشعار شیروانی قلمداد نمایند (جلالی‌پندری، ۱۱۸-۱۱۹، به نقل از مهدی آذر؛ کسروی، ۱۹۶؛ بینش، ۷۶۶- ۷۶۸؛ پروین گنابادی، ۵۰۷ - ۵۰۸؛ محیط، ۱۰۲۳). از این‌رو، محمدتقی بهار به ناچار به پاسخگویی این اتهام و هجو حاسدان خویش برآمد (بهار، *بهار...*، ۱۹۶/۲، *دیوان...*، ۱۰۴/۱-۱۰۷، ۴۹۸/۲-۴۹۹).

بهار شیروانی در سفر مجدد خود به تبریز به سمت منشی کنسولگری فرانسه در تبریز منصوب شد؛ در آنجا ضمن ادامهٔ دوستی با صدرالشعرا، آموزش فرزندش ایرج میرزا (۱۲۹۱-۱۳۴۴ق/۱۸۷۴-۱۹۲۵م) را برعهده گرفت (بامداد، ۳۵۰/۴، حاشیه، به نقل از عبرت؛ مرسلوند، ۳۱۵/۱؛ محجوب، نهم، به نقل از عبرت). از دیگر شاگردان برجستهٔ او، علی حیدری مهابادی (سالار سعید) را می‌توان نام برد. او فرزند احمدخان وکیل الرعایا، از سرداران ناصرالدین شاه بود و بهار شیروانی به درخواست وی مدتی در ساوجبلاغ کردستان اقامت گزید و به آموزش فرزند او پرداخت (مرسلوند، ۱۲۸/۳؛ برقعی، ۱۲۰۲/۲). سال وفات بهار شیروانی را برخی ۱۳۰۰ق/۱۸۸۳م (مدرس، ۲۹۷/۱؛ تربیت، همانجا) و برخی دیگر ۱۳۰۴ق (بامداد، همانجا، به نقل از عبرت؛ برقعی، ۵۸۰/۱) دانسته‌اند.

محمدتقی بهار (*بهار*، همانجا) برخلاف کسانی که وفات شیروانی را در مشهد و در منزل صبوری دانسته‌اند (نک: «تاریخ»، نیز نظمی، همانجاها؛ بینش، ۷۶۸؛ جلالی پندری، ۱۱۸، به نقل از مهدی آذر)، معتقد است او در تهران درگذشته، و از ایرج میرزا نقل می‌کند که همسر شیروانی پس از مرگ او دارایی، کتب و اشعار وی را با خود به آذربایجان برده است، برخی نیز محل درگذشت او را تبریز دانسته‌اند (بامداد، به نقل از عبرت، نیز برقعی، همانجاها).

بهار شیروانی در سرودن انواع شعر به زبانهای فارسی و ترکی دست داشت. در اشعار او پیروی از شیوهٔ متقدمان و گرایش به سبک خراسانی آشکار است، ولی در این شیوه چندان موفق نیست. با اندک تأمل در اشعار پراکندهٔ بهار (نک: بینش، ۷۶۹- ۷۷۵) و به استناد تذکره‌ها، می‌توان او را شاعری متوسط دانست که اشعارش خالی از لطف نیست و مضمونهای لطیف و باریک در آنها دیده می‌شود (همو، ۷۶۹؛ دیوان بیگی، ۲۷۳/۱).

آثار:

۱. *دیوان اشعار*. آقابزرگ *دیوان* بهار شیروانی را فارسی و مختصر خوانده است (۹(۱)/۱۴۶)، در حالی‌که منابع دیگر به *دیوان* فارسی و ترکی وی اشاره کرده‌اند («تاریخ»، همانجا؛ مدرس، ۲۹۶/۱).

۲. مثنوی *تحفة العراقین*، که به تقلید از خاقانی سروده شده، و نسخهٔ خطی آن در لندن است (آقابزرگ، ۱۳۸/۱۹؛ «تاریخ»، نیز نظمی، بینش، همانجاها).

۳. مثنوی *نرگس و گل*، که نسخه‌ای از آن در لندن نگهداری می‌شود (آقابزرگ، ۳۴۱/۱۹؛ «تاریخ»، نیز بینش، نظمی، همانجاها).

گفتنی است که تألیف فرهنگ (*لغت‌نامه*) دو جلدی فرانسه - فارسی (قس: آقابزرگ، ۳۲۳/۱۸؛ برقعی، بامداد، همانجاها، که به اشتباه آن را فارسی - فرانسه معرفی کرده‌اند) نیز به بهار شیروانی منسوب است. البته صحت انتساب این *لغت‌نامه* به وی مورد تردید است و گفته‌اند که نویسندهٔ آن ژان باتیست نیکلاست. بهار شیروانی مدتی منشی کنسولگری فرانسه در تبریز بوده، و با نیکلا که در اوایل سلطنت ناصرالدین شاه رایزن سفارت فرانسه در این شهر بوده، آشنایی و رابطه داشته است. برخی معتقدند نیکلا *لغت‌نامهٔ* بهار را از او خریده، و در فرانسه به‌نام خود چاپ کرده است (برقعی، بامداد، همانجاها؛ شادان‌پور، ۳۱؛ بینش، ۷۶۳). اما با توجه به آنکه در هیچ‌یک از منابع به آشنایی بهار با زبان فرانسه اشاره نشده، و از طرفی نیکلا آثار دیگری در این زمینه تألیف نموده است (نک: ابوالحمد، ۲۸/۲؛ اورکاد، ۸؛ مشیری، مقدمه، بند)، صحت انتساب این *لغت‌نامه* به بهار بیشتر موردتردید قرار می‌گیرد؛ با این همه، حضور او در سفارت فرانسه و آشنایی‌اش با نیکلا احتمال شرکت داشتن وی در تألیف این فرهنگ را محتمل می‌سازد (نک: بینش، همانجا).

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*؛ ابوالحمد، عبدالحمید و ناصر پاکدامن، کتاب‌شناسی تمدن ایرانی *در زبان فرانسه*، تهران، ۱۳۵۲ش؛ اورکاد، برنار، «ایران‌شناسی در فرانسه»، *ایران‌شناسی در اروپا و ژاپن*، ترجمهٔ مرتضی اسعدی، تهران، ۱۳۷۱ش؛ بامداد، مهدی، شرح حال رجال *ایران*، تهران، ۱۳۵۷ش؛ برقعی، محمدباقر، *سخنوران نامی معاصر ایران*، تهران، ۱۳۷۳ش؛ بهار، محمدتقی، *بهار و ادب فارسی*، به کوشش محمد گلبن، تهران، ۱۳۷۱ش؛ همو، *دیوان اشعار*، تهران، ۱۳۳۵ش؛ بینش، تقی، «بهار شروانی»، *مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی مشهد*، ۱۳۵۱ش، س ۸، شم ۴؛ پروین گنابادی، محمد، *گزینهٔ مقاله‌ها*، تهران، ۱۳۵۶ش؛ «تاریخ مختصر ادبیات آذربایجان»، چند سطر در حاشیهٔ *از صبا تا نیمای* آرین‌پور، تهران، ۱۳۵۴ش؛ تربیت، محمدعلی، *دانشمندان آذربایجان*، تهران، ۱۳۱۴ش؛ جلالی‌پندری، یدالله، *زندگی و اشعار ادیب نیشابوری*،

تهران، ۱۳۶۷ش؛ دیوان‌بیگی، احمد، *حدیقة الشعراء*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ شادان‌پور، فرزانه، «مروری بر واژه‌نامهٔ فرانسهٔ موجود در کانون ایران‌شناسی و اسلام‌شناسی»، *خبرنامهٔ کانون ایران‌شناسی و اسلام‌شناسی*، تهران، ۱۳۷۶ش، شم ۱؛ کسروی، احمد، «التنبیه علی حروف التصحیف»، *آرمان*، تهران، ۱۳۰۹ش، س ۱، شم ۴-۵؛ محجوب، محمدجعفر، *تحقیق در احوال و آثار و افکار و اشعار ایرج میرزا*، تهران، ۱۳۵۳ش؛ محیط طباطبایی، محمد، «نظری به مقالهٔ بهار شیروانی»، *مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی مشهد*، ۱۳۵۱ش، س ۸، شم ۴؛ مدرس، محمد علی، *ریحانة الادب*، تبریز، ۱۳۴۶ش؛ مرسلوند، حسن، *زندگی‌نامهٔ رجال و مشاهیر ایران*، تهران، ۱۳۶۹ش؛ مشیری، محمد، مقدمه بر *فرهنگ فرانسه ـ فارسی* نیکلا، تهران، ۱۳۴۸ش؛ نظمی‌تبریزی، علی، *دویست سخنور*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ هدایت، رضا قلی، *مجمع الفصحاء*، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۳۹ش.

لیلا پژوهنده

بَهارِ عَجَم، فرهنگ فارسی گردآوردهٔ لاله تیک‌چند، متخلص به بهار و مشهور به منشی رای لاله‌تیک چند بهار، شاعر و ادیب سدهٔ ۱۲ق/۱۸م هندوستان. تاریخ آغاز تألیف *بهار عجم* به درستی معلوم نیست، اما با توجه به اینکه مؤلف مدت ۲۰ سال سرگرم نوشتن آن بوده است و از سوی دیگر بر اساس ماده تاریخ «یادگار فقیر حقیر بهار» (۱۱۵۲ق) که در پایان کتاب به عنوان سال پایان تألیف ذکر شده است، احتمال می‌رود سال آغاز تألیف ۱۱۳۲ق/۱۷۲۰م باشد (نک: *بهار عجم*، ۲/۱، نیز ۵۱۲/۲؛ داعی الاسلام، ۴۳/۵؛ گارسن دو تاسی، I/281).

لاله تیک چند بهار ساکن دهلی، و از طبقهٔ کهتری (کشتری) هندوان بود و از سوی دربار دهلی عنوان «رای» به او اعطا شده بود. وی از شاگردان سراج الدین آرزو و شیخ ابوالخیر الله وفایی بود و با فتح علی حسین گردیزی و میرتقی‌میر نیز روابط دوستانه‌ای داشت. گفته‌اند که لاله تیک ظاهراً با هدف گردآوری اصطلاحات و واژه‌های فارسی رایج در ایران، به این سرزمین سفر کرده است. او در ۱۱۸۰ق/۱۷۶۶م در دهلی درگذشت (عبدالله، *ادبیات...*، ۱۶۳؛ ریو، II/502؛ نیز گارسن دو تاسی، همانجا). به جز *بهار عجم* آثار دیگری نیز از وی بر جای مانده که از جملهٔ آنهاست: *جواهر الحروف*، *نوادر المصادر*، *ابطال ضرورت* (*بهار عجم*، ۳/۱؛ داعی الاسلام، همانجا؛ عبدالله، «لغات...»، ۳۹۵) و نیز *بهار بوستان* در شرح *بوستان* سعدی که در ۱۹۲۷م در لکهنو به چاپ رسیده است. *بهار عجم* در پی اهمیت یافتن زبان فارسی به عنوان زبان ادبی و رسمی دربار سلاطین مغولی هند، و احساس ضرورت برای تألیف لغت نامه‌ای در شناخت زبان فارسی معیار در سرزمین هند، فراهم آمده است (نک: همو، *ادبیات*، ۹۴).

فرهنگ *بهار عجم* از لحاظ جامعیت ترکیبات و اصطلاحات و کنایات و عبارات نادر و غیر معمول، معانی واژه‌ها و تمایز آنها و به ویژه آوردن شواهد بسیار از شعرای فارسی زبان و نیز از آنجا که مرجع مناسبی برای فرهنگ نویسان دوره‌های بعد بوده است، دارای اهمیت بسیار است (نقوی، ۱۵۴؛ گارسن دو تاسی، I/282). این فرهنگ مشتمل است بر حدود ۱۰هزار کنایه، اصطلاح، ضرب المثل و واژه‌های مفرد و مرکب فارسی، واژه‌های عربی، ترکی و نیز واژه‌هایی که از زبانهای دیگر وارد زبان فارسی شده است. ترتیب واژه‌ها الفبایی است و این ترتیب از نخستین تا آخرین حرف هر واژه رعایت شده است. حرف نخست، باب، و حرف دوم، فصل نامیده می‌شود و ترکیبات، کنایات و استعارات مربوط به هر واژه به صورت مدخل مستقل بعد از همان واژه نقل شده است (نک: ۲/۱، جم؛ گارسن‌دو تاسی، همانجا).

از جمله منابع مورد استفاده در تألیف *بهار عجم* می‌توان از این آثار یاد کرد: *تنبیه الغافلین* سراج الدین علی آرزو، *رسالهٔ مختصر* میرمحمد افضل ثابت، و دواوین و فرهنگهای متقدمان و متأخران که مؤلف به اشعار و مندرجات آنها استناد کرده، و فهرست آنها را در پایان دیباچهٔ کتاب آورده است. مؤلف همچنین در تجدید نظر مجدد کتاب، مندرجات *مصطلحات الشعرای* محقق وارسته، رسالهٔ مخلص کاشی و رسالهٔ دیگری را که نام مؤلف در آن درج نشده، به کتاب خود افزود (نک: ۳/۱-۴؛ قس: احمد، ۶۴/۳، که تمام *مصطلحات الشعرای* وارسته در *بهار عجم* درج شده است).

بهار عجم مأخذ فرهنگهایی همچون *لغت نامهٔ دهخدا*، *آنندراج*، *آیین عطا* از ندرت کشمیری و *خزانة اللغات* سید جمیل سهسوانی بوده است و یکی از مراجع محققانی همچون ربوک در ملحقات *برهان قاطع*، و فولرس در تألیف لغت‌نامهٔ او به شمار می‌آید (نک: هـ د، ۲۳۵/۲-۲۳۶؛ *دانشنامه...*، ۵۱۷/۴، ۲۵۳۰-۲۵۳۱؛ راشدی، ۱۵۹۵/۴؛ عبدالله، «لغات»، ۵۷۹، ۵۸۳-۵۸۴؛ گارسن دوتاسی، I/281؛ ریو، II/503).

این فرهنگ از زمان حیات مؤلف بارها در هند و نیز در ۱۳۸۰ش به کوشش کاظم دزفولیان در تهران به طبع رسیده است. همچنین در ۱۸۵۲م با عنوان *مصطلحات بهار عجم* و در ۱۸۹۸م در حاشیهٔ *مصطلحات الشعرای* وارسته با نام «خلاصهٔ *بهار عجم*» چاپ شده است. یکی از شاگردان لاله تیک چند به نام اندرمن گزیده‌ای از این اثر را با عنوان *منتخب بهار عجم* فراهم آورده است (ایوانف، 92؛ بانکیپور، IX/34-35).

مآخذ: احمد، ظهورالدین، *پاکستان میں فارسی ادب*، لاهور، ۱۹۷۷م؛ *بهار عجم*، لاله تیک چند بهار، لکهنو، ۱۳۳۴ق/۱۹۱۶م؛ داعی الاسلام، محمد علی، *فرهنگ نظام*، حیدرآباد دکن، ۱۳۰۵ش؛ *دانشنامهٔ ادب فارسی*، به کوشش حسن انوشه، تهران، ۱۳۸۰ش؛ راشدی، حسام الدین، *تذکرهٔ شعرای کشمیر*، کراچی، ۱۳۴۶ش؛ عبدالله، محمد، *ادبیات فارسی میں هندوؤں کا حصه*، لاهور، ۱۹۶۷م؛ همو، «لغات، زبان دانی و زبان آموزی ...»، *تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و هند*، لاهور، ۱۹۷۲م، ج ۵؛ نقوی، شهریار، *فرهنگ نویسی فارسی در هند و پاکستان*، تهران، ۱۳۴۱ش؛ نیز:
Bankipore; Garcin de Tassy, J., *Histoire de la littérature hindouie et hindoustanie*, New York, 1968; Ivanow, W., *Concise Descriptive Catalogue of the Persian Manuscripts in the Collections of the Asiatic Society of Bengal*, Calcutta, 1928; Rieu, Ch., *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum*, 1966.

مرجان انشاریان

بَهارْلو، نام یک گروه ایلی ـ عشیره‌ای ترک زبان و طایفه‌ای از طوایف کنونی ایل خمسه در فارس. نام این گروه را بولاآلو نیز آورده‌اند. برخی بهارلو را نام دیگر ایل بارانی یا بارانلو (نک: *ایرانیکا*، III/483، به نقل از مینورسکی؛ EI^2؛ قس: سومر، I/24، که یکی دانستن بارانلو و

بهارلو را ناشی از یک اشتباه می‌داند) و برخی دیگر بهارلو و روملو را یکی دانسته‌اند (مجیر شیبانی، ۷۹، ۸۱).

برخی نیز بر این گمانند که این گروه نام از قلعهٔ بهار یا قریهٔ بهار امروزی در ۱۳ کیلومتری شمال همدان و مرکز بخش سیمینه‌رود همدان گرفته است. این منطقه از سدهٔ ۶ق/۱۲م مقر سلیمان شاه پسر برچم ایوایی، رئیس قبیلهٔ یوه یا ایوه یا ایوا، گروهی از ترکمانان غز، و یکی از تکیه‌گاههای مهم قراقویونلوها بود. ایشان مراکز و نقاط حساس آذربایجان و همدان و کردستان را در تصرف داشتند (حمدالله، ۱۰۷؛ پرهام، ۵۲۰؛ EI²؛ سومر، I/14, 23). انتساب قراقویونلوها به یکی از طوایف ایوه مؤید وجود خویشاوندی عشیره‌ای بین ایشان است. روابط حکام قراقویونلویی با همدان نیز حضور نسل ایواییهای قراقویونلو در منطقه را تأیید می‌کند (نک: سومر، I/14؛ EI²).

بهارلوها را تیره‌ای خاص در درون قبیلهٔ قراقویونلو (هینتس، ۱۶۳) از ایلات ترکستان دانسته‌اند که در زمان سلجوقیان به ایران آمدند، یا احتمالاً از بازماندگان نیروی نظامی ارغون‌خان مغول بوده‌اند که برای خدمت و اقامت طولانی به داراب گسیل شده بودند و در سدهٔ ۷ تا ۸ق/۱۳ تا ۱۴م در فارس مستقر شدند (پرهام، ۵۲۳-۵۲۵؛ فیلد، 216؛ قهرمانی، ۴۹۲).

به روایتی دیگر، بهارلوها شعبه‌ای از طوایف شاملو بودند که پس از حملهٔ چنگیزخان به اسارت به سوریه برده شدند و در سدهٔ ۸ق تیمور آنها را پس از پیروزی بر عثمانیان همراه خود به ایران آورد و آزادشان ساخت. آنان با از دست دادن هویت ایلی پیشین خود، گروه ایلی جداگانه‌ای به نام بهارلو تشکیل دادند. به هر حال، شهرت تیره‌ای از بهارلوهای فارس به قراگزلو، شاخه‌ای از شاملوها، به پیوند نزدیک بین ایل بهارلو و قراگزلوهای شاملو اشاره دارد. همچنین در فارس بهارلوها را عرب دانسته‌اند و فیلد علت عرب خواندن آنها را آمدن ایشان از سوریه به‌فارس احتمال داده ست (ص 111؛ پرهام، ۵۲۱؛ ظل‌السلطان، ۱۲۹؛ مجیر شیبانی، ۸۱؛ *ایرانیکا*، III/482).

زیستگاه اصلی سکونت بهارلو، فارس و نواحی داراب و صحرای ایزدخواست لارستان است. بهارلوها در آذربایجان، خراسان، کرمان و فارس هم پراکنده‌اند (همانجا). روایت ابن بطوطه از سفرش به هرمز و از آنجا به کرانهٔ جنوب شرقی و مراودهٔ وی با ترکمنهایی که صحرای ایزدخواست لارستان تا میناب و بندرعباس قلمرو قشلاق ایشان بوده است (ص ۲۷۶)، توجه را به حضور احتمالی بهارلوها در آن منطقه معطوف می‌دارد. در سدهٔ حاضر به گروهی از بهارلوها در آذربایجان اشاره کرده‌اند. حتیٰ شباهت نام برخی روستاها و نامهای برخی طوایف ترک قراقویونلو در آذربایجان و کردستان (مانند آلپاوت - بارانلو، بولالو و...) را می‌توان دلالت بر حضور بازماندگان این ایل در آنجاها دانست (نک: شیل، 396؛ فرهنگ...، ۴۱/۴، ۷۲، ۹۹/۵، ۶۰/۶). از حضور شماری از بازماندگان بهارلوها، در جنوب خراسان و در نزدیکی مرز شرقی ایران با افغانستان نیز یاد شده است (نک: *ایرانیکا*، III/483-484). به استقرار برخی از اخلاف بهارلوها در نواحی مرزی کرمان و فارس، در پی تهاجمات آنان به آن نواحی (نک: بیات، ۸۵-۸۹؛ سومر، I/24, 25؛ *ایرانیکا*، همانجا) و به روستایی به نام بهارلو و حضور شماری از افراد بهارلوها در دیار بکر ترکیه و شمال جمهوری آذربایجان نیز اشاره شده است (نک: مشکور، ۲۴؛ *ایرانیکا*، III/483).

بهارلوها یکی از ۷ طایفهٔ معتبر سپاهیان قزلباش که از ایلات و طوایف قراقویونلویی ترکیب شده بود، جزو نجبا و اشراف به شمار رفته‌اند (بیانی، ۷۳؛ *تاریخ...*، ۳۶؛ پرهام، همانجا؛ لمتن، ۲۰۹؛ میرجعفری، ۲۳۷؛ قس: *ایرانیکا*، همانجا). در ۱۲۷۸ق/۱۸۶۱م ایل بهارلو به ایلهای اینالو و باصری و عرب و نفر (ه‌م‌م) پیوست و اتحادیهٔ ایلات خمسه (ه‌م) را تشکیل دادند (نک: ه‌د، ۶۹۹/۱۰).

سازمان ایلی: ساختار اجتماعی - اقتصادی و نظام سیاسی ایل بهارلو مشخص نیست. شاید بتوان همانندی میان سازمان ایل با سازمان ایلهای کوچ‌رو جنوب ایران در گذشته یافت (برای تعریف سازمان ایلی باصریها، نک: بارث، 50-49؛ نیز ه‌د، باصری).

فیلد در فهرستی از تیره‌های بهارلو در ۱۲۹۷ش/۱۹۱۸م، از ۴۲ تیره (ص 216) و فسایی در ۱۳۱۱ش/۱۹۳۲م از ۲۰ تیره (۱۵۷۸/۲؛ قس: دو مورینی، ۳۵: نامهای ۲۱ طایفهٔ بهارلو) نام می‌برند. در ۱۳۲۴ش تیره‌های ایل به ۱۱ تیرهٔ ظاهراً اصلی اسماعیل‌خانی، جامه بزرگی، رسول خانی، سکز، احمدلو، نظربیگلو، حیدرلو، ابراهیم‌خانی، جوقه، عیسیٰ بیگلو و کریملو کاهش یافته بودند (قهرمانی، همانجا؛ کیهان، ۸۶/۲؛ بهمن‌بیگی، ۵۵). این آمار به احتمال بسیار بدون تمایز میان تیره و زیر تیره و طایفه آمده است. اُبرلینگ در ۱۳۳۶ش/۱۹۵۷م در نتیجهٔ گفت‌وگو با آقاخان بهارلو، تیره‌ای از بهارلوهای فارس را به نام قراگزلو نام می‌برد (*ایرانیکا*، III/482). در آمار عشایر کوچندهٔ سال ۱۳۶۶ش/۱۹۸۷م بهارلو یکی از طایفه‌های کوچ‌رو ایل خمسه، و دارای یک تیره به نام جام بزرگی آمده است (*سرشماری*، نتایج، ۱۵).

سازمان رهبری: از چگونگی ساختار رهبری ایل تا قبل از سدهٔ ۱۳ق اطلاع چندانی در دست نیست. آنچه از منابع متقدم می‌توان دریافت، اولین ایل بیگهای بهارلو در اوایل سدهٔ ۱۰ق/۱۶م، علی شکربیگ و پس از وی پسرش علی‌بیگ بوده‌اند (بابر، ۴۱؛ سومر، I/24). در دوران شاه طهماسب صفوی ریاست ایشان با جان ولی بیگ بود (همو، I/25). از زمان نادرشاه، بهارلو تحت رهبری رؤسای تیرهٔ نفر (نک: فسایی، ۱۵۷۷/۲؛ هدایت، ۳۶/۱۰)، و از ۱۲۶۸ تا ۱۲۷۹ق زیرنظر تیرهٔ احمدلو اداره می‌شده است (فسایی، ۱۵۷۷/۲-۱۵۷۸). از سدهٔ ۱۳ق به بعد که اتحادیهٔ ایلات خمسه تشکیل شد، رهبری ایل بهارلو، مانند دیگر ایلات اتحادیهٔ خمسه با خان، و رهبری تیره‌ها و اولادها با کلانتر و کدخدا بود. امور اجتماعی، سیاسی و اقتصادی ایل هم زیرنظر ایشان اداره می‌شد. در هنگام کوچ هر اردوی ایلی را که متشکل از چند سیاه چادر یا خانوار از یک تیره بود، یک کدخدا یا ریش سفید اداره می‌کرد (نک: ه‌د، ایلات خمسه، نیز باصری؛ بارث، 26). از ۱۲۷۹ق تا

پایان همان سده، ریاست ایل در تیرهٔ تلکه می‌گشته است (فسایی، ۱۵۷۸/۲).

کوچ و اسکان: بهارلوها همچون دیگر ایلات خمسه تا قبل از سدهٔ ۱۴ق کوچنده بودند. زمستانگاه (قشلاق) ایشان صحرای ایزد خواست لارستان و اطراف داراب و تابستانگاه (ییلاق) آنان مرودشت و رامجرد و کمین بوده است (همو، ۱۵۷۷/۲؛ قهرمانی، همانجا). اینان از اواخر سدهٔ ۱۳ق/۱۹م تخته قاپو شدند و در نواحی فسا و در کنارهٔ رود داراب سکنا گزیدند و تمام سال را با افراد دیگر ایل خمسه در دهستانهای فسارود، خسویه و قریة الخیر به سر می‌بردند (فرهنگ، ۸۸/۷، ۱۶۵، ۱۷۱؛ *سرشماری*، جمعیت، ۱۰۸). بهارلوها پس از اسکان با دیگر اقوام همسایه درآمیختند و رفته‌رفته مشخصه‌ها و ساختار ایلی خود را از دست دادند (فیلد، همانجا؛ گَرود، 44).

جمعیت: به دلیل پراکندگی بهارلوها و عدم ثبت آمار دقیق جمعیت آنان در دوران کوچندگی و پیوستن آنها به ایلها و طایفه‌های دیگر و اسکان یافتن در روستاها، جمعیت ایل بهارلو دقیقاً معلوم نیست. برخی آمارها به شمار تخمینی جمعیت ایشان اشاره می‌کنند: شیندلر در اواخر سدهٔ ۱۹م بهارلوها را بخشی از شاملوها و ایلی مستقل با ۲٬۵۰۰ خانوار (لمتن، ۲۳۱؛ پرهام، همانجا) و فیلد طبق آمار ۱۲۹۷ش جمعیت آنها را ۱٬۲۰۰ خانوار در ایل خمسه (ص 213) و در ۱۳۰۰ش شمار خانوار ایشان را در فارس، ۸ هزار (نک: کیهان، نیز دومورینی، همانجاها) ذکر کرده‌اند. شیل در اوایل سدهٔ ۲۰م، به دو هزار خانه (چادر) از ایل بهارلو در آذربایجان اشاره می‌کند (ص 396) که احتمالاً همانهایی هستند که در شمال شرقی مراغه سکنا داشتند (نک: *ایرانیکا*، همانجا). طبق آمار ۱۳۶۶ش، شمار جمعیت کوچ‌رو ایشان، ۱۵ خانوار و ۱۰۴ نفر گزارش شده است (*سرشماری*، نتایج، ۱۳).

اقتصاد: در گذشته و در زمانی که بهارلو یکی از ایلات مهم خمسه به شمار می‌رفت، ظاهراً فعالیتهای اقتصادی بهارلوها بیشتر مبتنی بر دامداری بوده است، اما پس از اسکان، بیشتر از راه کشاورزی و چوپانی و رمه‌گردانی امرار معاش می‌کرده‌اند. در ۱۳۶۶ش، طایفهٔ بهارلوی ایل خمسه ۱۱ خانوار بهره‌بردار دامدار و ۴ خانوار بهره‌بردار کشاورز داشت و شمار احشام ایشان به ۲٬۴۹۰ رأس گوسفند و بز محدود می‌شد (همان، نتایج ۱۴، ۵۰-۵۱).

پیشینهٔ تاریخی: در طول تاریخ افراد مهمی از ایل بهارلو، وابسته به قراقویونلوها، برخاسته‌اند که برخی از آنها نقش رهبری وقایع یا شورشهایی را داشته‌اند. از قدیم‌ترین افراد نامدار این ایل، بیرام خواجه (د ۷۸۲ق/۱۳۸۰م) رئیس قراقویونلوهاست که پس از مرگ تیمور، شهرهای موصل و ارجیش را تصرف کرد (هینتس، ۱۶۳) و در آذربایجان به خدمت سلطان اویس جلایر درآمد (میرنیا، ۷۴؛ پرهام، ۵۲۰؛ سیوری، 36). شاه ولی بهارلو نیز یکی از سرکردگان سپاه جهانشاه میرزای قراقویونلوست که در ۸۷۳ق/۱۴۶۸م در جنگ با آق‌قویونلوها کشته شد (اذکایی، ۱۲۷-۱۲۸). یکی از مهم‌ترین و برجسته‌ترین افراد بهارلو در سدهٔ ۹ق، علی شکربیگ بهارلو فرزند بایرام قرابیگ از ملازمان نزدیک جهانشاه ابوالمظفر قراقویونلو بود که بر تمام امیرزادگان ترکمن برتری یافت. وی سالها تمامی سرزمین کردستان و همدان تا لرستان و سراسر خوزستان را در تصرف خویش داشت و با اوزون حسن بیگ آق قویونلو جنگید (نک: نهاوندی، ۴۶/۱-۴۸؛ قس: *تاریخ*، ۳۶؛ پرهام، ۵۲۱). سلطان ابوسعید برای استحکام قدرت خویش با خانوادهٔ وی وصلت کرد (بابر، ۴۱؛ نهاوندی، ۴۸/۱-۴۹). به دلیل اعتبار بالای علی شکربیگ، سرزمین همدان تا اواخر عهد صفوی به قلمرو علی‌شکر معروف بوده است (همو، ۴۹/۱؛ نیز نک: هدایت، ۳۹۵/۸، ۴۵۵؛ سومر، I/23، حاشیه). پس از وی نیز پسرش پیر علی رئیس ایل در همدان به سر می‌برد (بدلیسی، ۷۳)، اما پس از آن بخش مهمی از این طایفه به خراسان رفت و به خدمت سلطان حسین میرزا بایقرا درآمد. امرای بهارلو برای احیای مجدد دولت قراقویونلوها در ۸۸۴ق/۱۴۷۹م کرمان را تسخیر کردند، اما با لشگرکشی آق قویونلوها به گرگان عقب نشستند. بعدها گروهی از ایشان با بابر در جنگ هندوستان شرکت کردند. بیرم‌خان بهارلو از سرداران برجسته و صاحب نفوذ در سالهای حکومت بابر بود و جان علی‌بیگ پسر پیرعلی در بدخشان و در اواخر دههٔ ۹۰۰ق در خدمت بابر به سر می‌برد (نک: بابر، همانجا؛ روملو، ۵۰۶، ۵۰۷، جه؛ سومر، I/24-25).

سلطان قلی قطب‌شاه از احفاد میرزا جهانشاه قراقویونلو و نوادگان دختری علی شکربیگ در اواخر عهد سلطان محمدشاه لشگری، به دکن رفت و سلسلهٔ قطب شاهیان دکن را تأسیس کرد (فرشته، ۱۶۷/۲-۱۶۸؛ سومر، I/25). بخشی از بهارلوها که در ایران مانده بودند، ابتدا به خدمت آق قویونلوها و سپس به خدمت صفویان درآمدند و بدین‌ترتیب مدتهای مدید موجودیت خود را حفظ کردند (همانجا).

از اوایل سدهٔ ۱۳ تا ۱۴ق گه‌گاه از سرکوب و قتل‌عام ایل بهارلو به سبب نهب و غارت یا شورش خبر داده‌اند. در شرح رفتار سیاسی ناهمسوی ایل، به همکاری بهارلوها با خاندان قوام و نیز شورشهایی عصیانگرانه برضد این خاندان، اشاره شده است (برای تفصیلات، نک: نظام‌السلطنه، ۱۷۶، ۳۲۱؛ *نهضت...*، ۳۰۵؛ صفی‌نژاد، ۶۴؛ نیز شهبازی، ۷۷). گزارشهایی از شورش گستردهٔ ایشان در ۱۳۰۸ش/۱۹۲۹م در اطراف داراب و فسا تا اطراف کرمان و در نهایت شکست خونبارشان در دست است (نک: بیات، ۵۳-۵۴، ۷۱، ۸۵-۸۹؛ شهبازی، همانجا؛ برای آگاهی از برخی سرداران نظامی مشهور بهارلوها، نک: روملو، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۳۴، جه؛ هدایت، ۵۳۸/۱۰، ۷۲۳، ۷۲۵).

مآخذ: ابن بطوطه، *رحلة*، بیروت، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ اذکایی، پرویز، *همدان‌نامه*، همدان، ۱۳۸۰ش؛ بابر، ظهیرالدین محمد، *بابرنامه*، کیوتو، ۱۹۹۵م؛ بدلیسی، شرف‌خان، *شرف‌نامه*، به کوشش محمد عباسی، تهران، ۱۳۴۳ش؛ بهمن‌بیگی، محمدبهمن، *عشایر فارس*، تهران، ۱۳۲۴ش؛ بیات، کاوه، *شورش عشایری فارس*، تهران، ۱۳۶۵ش؛ بیانی، خانبابا، *تاریخ نظامی ایران*، تهران، ۱۳۵۳ش؛ پرهام، سیروس، «ایلات بهارلو و اینالو»، *آینده*، تهران، ۱۳۶۷ش، س ۱۴، شم ۹-۱۲؛ *تاریخ قزلباشان*، به کوشش هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۱ش؛ حمدالله مستوفی، *نزهة القلوب*،

به کوشش لسترنج، لیدن، ۱۹۱۵م؛ دوموریني، ژ.، عشایر فارس، ترجمهٔ جلال‌الدین رفیع‌فر، تهران، ۱۳۷۵ش؛ روملو، حسن، *احسن التواریخ*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۵۷ش؛ *سرشماری اجتماعی ـ اقتصادی عشایر کوچنده* (۱۳۶۶ش)، نتایج تفصیلی، ایل خمسه، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۸ش؛ همان (۱۳۷۷ش)، جمعیت عشایری دهستانها، کل کشور (۳)، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۸ش؛ شهبازی، عبدالله، *مقدمه‌ای بر شناخت ایلات و عشایر*، تهران، ۱۳۶۹ش؛ صفی‌نژاد، جواد، *عشایر مرکزی ایران*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ ظل السلطان، مسعود میرزا، *تاریخ مسعودی*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ فرشته، محمدقاسم، *تاریخ*، کانپور، ۱۳۰۱ق/۱۸۸۴م؛ *فرهنگ جغرافیایی ایران (آبادیها)*، تهران، ۱۳۳۲ش؛ فسایی، حسن، *فارس‌نامه*، به کوشش منصور رستگار فسایی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ قهرمانی ابیوردی، مظفر، *تاریخ وقایع عشایری فارس*، تهران، ۱۳۷۳ش؛ کیهان، مسعود، *جغرافیای مفصل ایران*، تهران، ۱۳۱۱ش؛ لمتن، ا.ک.س.، «تاریخ ایلات ایران»، ترجمهٔ علی تبریزی، *ایلات و عشایر*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ مجیر شیبانی، نظام‌الدین، *تشکیل شاهنشاهی صفویه*، تهران، ۱۳۴۶ش؛ مشکور، محمدجواد، *نظری به تاریخ آذربایجان*، تهران، ۱۳۷۵ش؛ میرجعفری، حسین، *تاریخ تحولات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی ایران در دورهٔ تیموریان و ترکمانان*، اصفهان، ۱۳۷۵ش؛ میرنیا، علی، *ایلها و طایفه‌های عشایری خراسان*، تهران، ۱۳۶۹ش؛ نظام‌السلطنهٔ مافی، حسینقلی، *خاطرات و اسناد*، به کوشش معصومه نظام مافی و دیگران، تهران، ۱۳۶۲ش؛ نهاوندی، عبدالباقی، *مآثر رحیمی*، به کوشش محمد هدایت حسین، کلکته، ۱۹۲۴م؛ *نهضت آزادی خواهی مردم فارس*، به کوشش جهانگیر قائم‌مقامی، تهران، ۱۳۵۹ش؛ هدایت، رضا قلی، *ملحقات روضة الصفا*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ هینتس، والتر، *تشکیل دولت ملی در ایران*، ترجمهٔ کیکاووس جهانداری، تهران، ۱۳۵۶ش؛ نیز:

Barth, F., *Nomads of South Persia*, London, 1961; EI[2]; Field, H., *Contributions to the Anthropology of Iran*, Chicago, 1939; Garrod, O., «The Nomadic Tribes of Persia Today», *Journal of the Royal Central Asian Society*, Vaduz, 1964, vol. XXXIII; *Iranica*; Savory, R.M., *Studies on the History of Safawid Iran*, London, 1987; Sheil, M., *Glimpses of Life and Manners in Persia*, New York, 1973; Sümer, F., *Kara Koyunlular*, Ankara, 1967.

سیمین محقق

بَهارْوَنْد، از ایلات لر شیعی مذهب، در منطقهٔ بالا گریوهٔ لرستان.

ریشه‌شناسی: نام ایل برگرفته از نام «بهار»، نیای دوازدهم یا چهاردهم بهاروندهاست. از آنجا که نظام خویشاوندی بهاروندها مبتنی بر نظام پدرتباری است، نه تنها نام ایل، بلکه نام اغلب تیره‌های آن، چون باوَک (بابک)، آم الله (امان‌الله)، جافَر و جز آن نیز از نام نیای آنها گرفته شده است.

سازمان و تقسیمات ایلی: در متون تاریخی پیش از دورهٔ قاجار، از بهاروندها همچون بیشتر ایلات لرستان، نام برده نشده است. با آنکه راولینسن از دیرکوند ــ که بهاروند شعبه‌ای از آن به‌شمار می‌آید ــ نام برده (ص ۸۸)، تقسیمات آن را مشخص نکرده است. نویسندهٔ ناشناس *جغرافیای لرستان* که در ۱۳۰۰ق/۱۸۸۳م از لرستان دیدار کرده، اولین‌بار بهاروند را شاخه‌ای از دیرکوند به‌شمار آورده است. او دیرکوندها را شامل بهاروند و قلاوند دانسته است (ص ۸۱-۸۲) و از میرها، شعبهٔ دیگر دیرکوند نام نبرده، و پراکندگی جغرافیایی دیرکوندها را درست ضبط نکرده است (نک‍: امان اللّهی، تعلیقات...، ۱۰۴-۱۰۵). در گزارش دیگری که میرزا رحیم چاغروند خرم‌آبادی (معین السلطنه) با عنوان «جغرافیای لرستان» در ۱۳۳۴ق/۱۹۱۶م فراهم آورده، نه تنها اشتباهات سند پیشین در آن تکرار شده، بلکه از سران ایل میر نیز به عنوان سران بهاروند یاد کرده است (نک‍: ص ۱۸۸). منابع دیگر که از بهاروند نام برده‌اند، به پیشینهٔ تاریخی آن کمتر اشاره کرده‌اند.

براساس تاریخ شفاهی، بنیادگذار ایل بهاروند مردی به نام «بهار» بوده که در زمان شاه عباس (۹۹۶-۱۰۳۸ق/۱۵۸۸-۱۶۲۹م) در دهکدهٔ رباط، واقع در شمال خرم‌آباد می‌زیسته است. گفته می‌شود که نیای بهار به نام سوزوار (سبزوار) از مردم ایل کلهر (در کرمانشاهان)، پس از درگیریهایی، حدود ۱۵ نسل پیش (تقریباً ۹۶۹ق/۱۵۶۲م) به لرستان مهاجرت کرده است. به هر روی، بهار پس از مدتی به منطقهٔ بالا گریوه و به درّه نسو (دره نصب) نزد دِرَک، نیای دیرکوندها می‌رود. به روایتی بهار و به روایت دیگر مُرالی (مرادعلی) فرزند بهار با دختر درک، به نام گلبهار ازدواج می‌کند. درک در کهن‌سالی سرپرستی قبیله را به بهار و مرالی واگذار می‌کند (تحقیقات میدانی مؤلف؛ نیز نک‍: ساکی، ۱۷۳). می‌گویند: بهاروندها به دستور کریم‌خان زند همراه برخی از کسان طایفهٔ درک، مانند ساتیاروند به شیراز کوچانده شدند. این رویداد در هیچ یک از متون تاریخی نیامده است (تحقیقات میدانی مؤلف). علت کوچاندن آنها نیز معلوم نیست، اما ظاهراً پس از مرگ کریم خان به لرستان بازگشته‌اند. گروههایی از آنها نیز به بختیاریها پیوستند که اکنون در مسجد سلیمان و نیز در میان طایفهٔ شحنی (شینی)، از ایل بابادی باب زندگی می‌کنند (نک‍: امان اللّهی، *قوم لر*، ۱۹۱).

پراکندگی جغرافیایی: در حدود ۱۵۰ سال پیش قلمرو ایل به نواحی چین زال، هُرندی، کوه چناره، درکی، وَرون ماهور (انتهای شرقی کوه کیالان)، و سَروگُل (دامنهٔ شمالی کوه کیالان) در میانکوه و کرمیر محدود بوده است؛ اما بعدها به طرف شمال، یعنی منطقهٔ ییلاقی روی آوردند. ابتدا چند سالی در طایی ماندند و تابستانها را در سیوتَل (سیب تلخ)، هودکَل، واقع در دامنه‌های جنوبی کوه هشتادپهلو می‌گذراندند. پس از آن منطقهٔ طاف و دره نصب را که پیش‌تر متعلق به دیرکوندها و بهاروندها بود و ظاهراً پس از کوچاندن آنان به شیراز، پاپیها در آنجا ساکن شده بودند، دوباره تصرف کردند. قلمرو بهاروند در منطقهٔ گرمسیر نیز به تدریج گسترش یافت. آنان ابتدا در رزه مستقر شدند و به تدریج دامنه‌های جنوبی کوه کیالان و زمینهای میان کبیرکوه و کیالان را تصرف کردند. سرانجام منطقهٔ وسیعی میان رود کرخه و بالا رود، در شمال جادهٔ دهلران ـ اندیمشک و سپس جلگهٔ کُرگاه، در حومهٔ خرم‌آباد را تسخیر کردند.

هم‌اکنون بهاروندها بیشتر در منطقهٔ ییلاقی ساکنند، اما در گذشته زیستگاه آنان بدین‌سان بود:

شعبهٔ مرادعلیوند، منطقهٔ سردسیری: جلگهٔ کُرگاه (شامل مجموعه‌ای ده و آبادی)، بَوه، خارزار، هشتاد پهلو، دره نَسو (دره نصب) و کبکان؛ منطقهٔ گرمسیری: چین زال، هُرندی، بیدرویه، حسینه، پشمینه‌زار، کرحشکان و رزه.

شعبهٔ کردعلیوند، منطقهٔ سردسیری: تَل، چَقشک، طایی؛ منطقهٔ گرمسیری: پاغَلَم، جوزار، شاه احمد کوچک، کُنار پلی، چهاربیشه،

پل‌تنگ، درکی و جلگهٔ خلج (امان اللهی، همان، ۱۵۱ـ۱۵۲، «نظام...»، ۱۰۶؛ نیز نک: افشار سیستانی، ۳۵۱ـ۳۵۲).

بهاروندها در طول چند دههٔ گذشته کوچندگی را رها کرده، و در منطقهٔ سردسیر، به‌ویژه در حومهٔ خرم‌آباد اقامت گزیده، و هم‌اکنون بسیاری از آنها شهرنشین شده‌اند و در خرم‌آباد زندگی می‌کنند.

نظام سیاسی: ایل بهاروند در دورهٔ خودسری ایلات در لرستان (۱۲۷۵ـ۱۳۰۵ش) از دو طایفهٔ مراد علیوند و کرد علیوند تشکیل شده بود که هریک به‌طور مستقل زندگی می‌کردند و هرکدام از آن دو از تیره‌های گوناگونی تشکیل شده بودند (نک: امان اللهی، *قوم لر*، ۱۵۰ـ۱۵۱).

۱. **طایفهٔ مراد علیوند:** تیره‌های تشکیل دهندهٔ طایفهٔ مراد علیوند اینان بودند: اَمُ الله (امان الله)، باوَک (بابک) مَمْسی (محمدحسین)، جافَر، وَلی (این تیره‌ها که به هوز کیو (کبود) معروفند، رهبری طایفه را در دست داشتند)، شیر ولی‌وند، گنجلی‌وند، داویدوند، کهزادوند (شاید هم کزادوند)، کوگانی و حیدروند. افزون بر این تیره‌ها که خود را از نسل «بهار»، بنیادگذار ایل می‌دانستند، خانوارها و تیره‌هایی از دیگر ایلات و طوایف لرستان چون شیخ، بووه (باوه = بابایی)، کر نوکر، نوکر آمرا، کوشکی، چوتاشی (چوب تراشی) و چند گروه دیگر که به طایفهٔ مراد علیوند پیوسته بودند، از این طایفه به‌شمار می‌آیند (برای اطلاع بیشتر دربارهٔ تیره‌ها و گروههای پیوستهٔ دیگر، نک: همو، «نظام»، ۱۱۳، *قوم لر*، ۱۵۱).

۲. **طایفهٔ کرد علیوند:** این طایفه که خود را از نسل بهار می‌دانستند، از ۷ تیرهٔ اصلی تشکیل می‌شد: مَمیرزا (محمد میرزا)، مَمجو (محمد جان)، بهروم (بهرام)، شاپور، شیری (شیرین) صیفور و نظرعلی‌وند. گروههایی مانند بهزاد، گوشه‌ای، دلفان، رشنو، نوکر امرا، یَمه حر، چوتاشی. سالی، بازگیر، مکی و گله‌دار نیز به این طایفه پیوسته بودند (همان، ۱۵۲).

چنان‌که گفته شد، مراد علیوند و کرد علیوند به‌طور مستقل زندگی می‌کردند و فاقد رهبری مشترک بودند. از آن گذشته، هر طایفه به جای یک رهبر دارای رهبران متعدد بود. به عبارت دیگر رهبران تیره‌های اصلی (از نسل بهار) رهبری طایفه را عهده‌دار بودند و به امور طایفه به صورت شورایی رسیدگی می‌کردند. در میان آنها معمولاً سران تیره‌های قدرتمند که از نفوذ و اعتبار بیشتر برخوردار بودند، به عنوان رهبران بزرگ و برجستهٔ طایفه شناخته می‌شدند. معین‌السلطنه در ۱۲۹۳ش از بارالی [تیرهٔ بابک]، حسین خان [تیرهٔ ام الله]، جافر [تیرهٔ جافر]، یادار [تیرهٔ ولی] به عنوان سران مرادعلیوند نام برده است (ص ۱۸۸).

تا پیش از استقرار حاکمیت دولت مرکزی در لرستان، دو طایفهٔ کرد علیوند و مراد علیوند به عنوان واحدهای مستقل از دولت مرکزی عمل می‌کردند. بر این اساس، هریک از این واحدهای سیاسی چون یک دولت مستقل، اما ساده و در مقیاس کوچک، عهده‌دار برقراری نظم داخلی و پاسداری از جان، مال، حیثیت و قلمرو ایل در برابر دیگر گروهها و بیگانگان بودند. بدون تردید ضعف دولت مرکزی در اواخر دورهٔ قاجار و عملکرد ضعیف آن در لرستان که به هرج و مرج و ناامنی انجامید، مهم‌ترین عامل در شکوفایی نظام ایلی و انسجام و تداوم آن بوده است (نک: امان اللهی، «نظام»، ۱۱۵).

حاکمیت دولت در لرستان و تأمین امنیت در منطقه و مداخله در امور ایلات، به‌ویژه اجرای اصلاحات ارضی، به فروپاشی نظام ایلی انجامید، به گونه‌ای که دیگر نمی‌توان از ایل به عنوان یک واحد سیاسی ـ اجتماعی یاد کرد (همان، ۱۲۵، ۱۲۶). اکنون بهاروندها به صورت واحدهای کوچک پدرتبار و غیرمنسجم در شهر و روستا زندگی می‌کنند.

نظام اجتماعی: روابط اجتماعی در جامعهٔ سنتی بهاروند همانند دیگر ایلات مبتنی بر خویشاوندی بود که از طریق نسب (خون) و یا سبب (ازدواج) تعیین می‌گردید. در جامعهٔ سنتی بهاروند که مرکب از گروههای پدر تبار نابرابر بود، هویت، حقوق و مسئولیت افراد از طریق نسب مشخص می‌شد. کوچک‌ترین واحد اجتماعی هر گروه حونه (خانواده یا خانوار) است که به اشکال گوناگون چون خانوادهٔ هسته‌ای، گسترده، پیوسته و ناقص وجود داشته است. واحدهای بالاتر اینهاست: حونه ← باوه (دودمان) ← تیره ← طایفه ← ایل (همان، ۱۱۰، ۱۱۳). در جامعهٔ سنتی بهاروند پایگاه اجتماعی افراد در وهلهٔ اول از طریق نسب تعیین می‌شد، از این‌رو، تحرک اجتماعی در این جامعه زیاد نبود و گروههای پدرتبار که از نسل «بهار» بودند، بر گروههای دیگر برتری داشتند و چون این گروهها بر زمینهای کشاورزی، مراتع، چشمه‌سارها و مالگه‌ها (قرارگاهها) مالکیت داشتند، از پایگاه والاتری برخوردار بودند. هُمساها، یعنی خانوارها یا گروههایی که از دیگر طوایف و ایلات به بهاروندها پیوسته بودند و بر زمین و مراتع مالکیت نداشتند، در جایگاه پایین‌تری بودند. خنیاگران سنتی نیز پایین‌ترین قشر را در میان بهاروندها تشکیل می‌دادند.

روابط اجتماعی در میان بهاروندها و قلاوندها با مقایسه با دیگر ایلات لرستان، مردمی‌تر بوده است، چنان‌که ازدواجهای فراوانی میان بهاروندها و همساها (حتیٰ میان سران ردهٔ بالای ایل با همساها) صورت گرفته است (همان، ۱۱۴).

قشربندی در جامعهٔ بهاروند چون دیگر جنبه‌های زندگی آنها در طول‌دهه‌های گذشته تغییریافته است، چنان‌که هم‌اکنون پایگاه‌اجتماعی افراد اکتسابی است و ربطی به وابستگی تباری ندارد. امروزه میزان تحصیلات و کسب مهارتها از عوامل عمدهٔ تعیین کنندهٔ پایگاه اجتماعی افراد است.

جمعیت: از ۱۵۰ سال به این سو شمار خانوارهای ایل بهاروند نه تنها با زاد و ولد، بلکه با پیوستن اعضای دیگر ایلات و طوایف به آنها افزایش یافته است. آمار درستی از جمعیت بهاروند در دست نداریم. ویلسن در ۱۳۳۰ق/۱۹۱۲م جمعیت این ایل (فقط شعبهٔ مراد علیوند) را بالغ بر هزار خانوار دانسته است، اما به جمعیت شعبهٔ دیگر آن، یعنی

«کُردَلی وَن» (کرد علیوند) که جمعیت آن نیز به اندازۀ «مُرالی وَن» (مراد علیوند) بوده، اشاره نکرده است. بر این اساس، جمعیت ایل بهاروند (مراد علیوند و کرد علیوند) احتمالاً بایستی حدود دو هزار خانوار و یا تقریباً ۱۰ هزار نفر بوده باشد. منابع بعد به پیروی از ویلسن جمعیت بهاروند را همان ۱٬۰۰۰ خانوار یاد کرده‌اند (فیلد، 176؛ کیهان، ۶۶/۲؛ مردوخ، ۸۲/۱). براساس گزارش رزم‌آرا (ص ۲۳۱) که در جنگهای لرستان شرکت کرده، و با منطقه آشنایی داشته است، جمعیت بهاروندها در ۱۳۱۲ش روی هم رفته ۴٬۸۵۰ خانوار بوده است. این رقم تقریباً مستند است، با این تفاوت که جمعیت طایفۀ رشنو که در آن زمان وابسته به کرد علیوند بوده، جزو ایل بهاروند قلمداد گردیده است. حال اگر جمعیت طایفۀ رشنو را که بالغ بر ۱٬۰۰۰ خانوار بوده است، از رقم یاد شده کم کنیم، جمعیت بهاروند حدود ۳٬۸۵۰ خانوار می‌شود که از این جمعیت، شعبۀ مراد علیوند ۱٬۹۰۰ خانوار و کُرد علیوند ۱٬۹۵۰ خانوار بوده است (همانجا). از ۱۳۱۲ش تاکنون نیز آماری از بهاروندها تهیه نشده است.

پیشینۀ تاریخی: در دورۀ خودسری ایلات در لرستان که از زمان مرگ ناصرالدین شاه تا تسلط ارتش رضاشاه بر لرستان ادامه داشت و ناامنی و بی‌قانونی در سرتاسر منطقه حکم‌فرما بود، بهاروندها جلگۀ کُرگاه (حومۀ خرم‌آباد) را برای جلوگیری از دست‌یابی بیرانوندها به این منطقه اشغال کردند (تحقیقات میدانی مؤلف؛ نیز نک: امان اللّهی، «نظام»، ۱۱۲، ۱۱۳-۱۱۴). دورۀ خودسری نتیجۀ ظلم و ستم و تفرقه‌اندازی حکام قاجار بود که عقب‌ماندگی لرستان را به بار آورده بود. پس از کودتای ۱۲۹۹ش و برکناری شاه قاجار، هرچند دموکراسی در ایران پا نگرفت و مردم این سامان باز هم گرفتار استبداد سلطنتی و خودکامگی شدند، با‌این حال نظم توأم با استبداد حکومتی برقرار شد. دولت مرکزی برای برقراری نظم در لرستان و خاموش کردن آشوب و ناآرامی ایلات و عشایر منطقه اقدام به لشکرکشی کرد. این لشکرکشی از ۱۳۰۰ تا حدود سال ۱۳۱۲ش ادامه یافت و خسارات جانی و مالی فراوانی به بار آورد (نک: همان، ۱۱۴-۱۱۷). گزارشهایی دربارۀ این درگیریها از سوی برخی از فرماندهان نظامی منتشر شده است. از این میان می‌توان به *خاطرات نخستین سپهبد ایران* امیر احمدی و *عملیات لرستان* سرتیپ محمد شاه‌بختی اشاره کرد. گفته‌های امیراحمدی (مثلاً نک: ص ۲۰۴) غیرمنصفانه و یک‌سویه است. با آنکه تسلط ارتش بر ایلات لرستان و آرام کردن آنها با همکاری افرادی چون میرزا رحیم‌خان معین‌السلطنه، نایب‌الحکومۀ سنتی خرم‌آباد، شیرمحمدخان ایلخان ایل سگوند، حسین خان بهاروند (دیرکوند)، حاج سلطان مرادی و دیگر سران لرستان صورت گرفته بود، اما امیراحمدی برای آنکه خود را فاتح و قهرمان جنگ لرستان نشان دهد، خدمات و همکاریهای آنها را نه تنها به تهران منعکس نکرد، بلکه پس از پایان عملیات ارتش در لرستان در اعدام شیر محمدخان سگوند و میرزا رحیم خان و تبعید حسین خان بهاروند و برخی دیگر به تهران نقش داشت.

با استقرار حاکمیت دولت در لرستان و یکجانشین کردن ایل بهاروند در دشت کرگاه، اقدامات متعددی در منطقه صورت گرفت که باعث تغییرات در ساختار سیاسی و اقتصادی سنتی ایل گردید. خلع سلاح ایل بهاروند، تبعید سرشناس‌ترین رهبران ایل، تغییرات در امور مالکیت سنتی، استقرار ادارات دولتی و محول کردن امور حقوقی ـ قضایی ایل به آنها، تأسیس دارالتربیه برای تعلیم جوانان ایلی (هر چند به صورت سیار و محدود)، تغییر شیوۀ معاش از دامداری به کشاورزی توأم با دامداری، جلوگیری از کوچ به منطقۀ گرمسیری و... از جملۀ این اقدامات به شمار می‌روند (نک: امان اللّهی، همان، ۱۱۶-۱۲۰).

نظام اقتصادی: نحوۀ امرار معاش بهاروندها در دورۀ خودسری مبتنی بر دامداری و کشاورزی محدود بود. از این‌رو کوچ از سردسیر به گرمسیر و بالعکس از مشخصات زندگی آنها به شمار می‌آمد. مالکیت مراتع و اراضی کشاورزی متعلق به سران و اعضای تیره‌هایی بود که خود را از نسل «بهار» می‌دانستند. هرچند «هُمسا»ها (وابستگان) حق بهره‌گیری از این منابع را داشتند، اما فاقد مالکیت بودند (همان، ۱۱۳-۱۱۴).

اکنون اقتصاد معیشتی بهاروند تغییر کرده، و کشاورزی جای دامداری را گرفته است. در این زمان بهاروندها ده‌نشین و شهرنشین شده‌اند و شمار اندکی هنوز کوچ می‌کنند. بر این اساس، فعالیتهای اقتصادی آنها نیز متنوع شده است، به گونه‌ای که هم‌اکنون آنان به مشاغل گوناگون دولتی و غیردولتی اشتغال دارند.

نظام مالکیت سنتی نیز پس از اصلاحات ارضی تغییر یافته است و اکنون مالکیت بر زمین به یک نسب خاص اختصاص ندارد و اغلب خانوارهای بهاروند صاحب زمین هستند (همان، ۱۱۹).

مآخذ: افشار سیستانی، ایرج، *ایلها، چادرنشینان و طوایف عشایری ایران*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ امان اللّهی بهاروند، سکندر، تعلیقات بر *جغرافیای لرستان، پیشکوه و پشتکوه* (هم)؛ همو، *قوم لر*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ همو، «نظام اجتماعی ـ سیاسی ایل بهاروند و تحولات آن»، *ایلات و عشایر*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ امیراحمدی، احمد، *خاطرات نخستین سپهبد ایران*، به کوشش غلامحسین زرگری‌نژاد، تهران، ۱۳۷۳ش؛ *جغرافیای لرستان، پیشکوه و پشتکوه*، به کوشش سکندر امان اللّهی بهاروند، خرم‌آباد، ۱۳۷۰ش؛ راولینسن، هنری، *سفرنامه*، ترجمۀ سکندر امان‌اللّهی بهاروند، تهران، ۱۳۶۲ش؛ رزم‌آرا، علی، *جغرافیای نظامی ایران (لرستان)*، تهران، ۱۳۲۰ش؛ ساکی، علی محمد، *جغرافیای تاریخی و تاریخ لرستان*، خرم‌آباد، ۱۳۴۲ش؛ کیهان، مسعود، *جغرافیای مفصل ایران*، تهران، ۱۳۱۱ش؛ مردوخ کردستانی، محمد، *تاریخ*، سنندج، ۱۳۵۱ش؛ معین السلطنه، رحیم، «جغرافیای لرستان»، به کوشش ایرج افشار و احمد شعبانی، شقایق، تهران، ۱۳۷۶ش، شم ۳ و ۴؛ تحقیقات میدانی مؤلف؛ نیز:
Field, H., *Contributions to the Anthropology of Iran*, Chicago, 1939.
سکندر امان اللّهی بهاروند

بِهاری، گویشها، شاخه‌ای از زبانهای هندوآریایی نو که اعضای اصلی آن عبارتند از: ۱. بهُجپوری[1] (که گونه‌های آن علاوه بر ایالت بهار

1. Bhojpurī

در ناحیهٔ شاه‌آباد در غرب رود سُن، در ناحیهٔ سَرَن در غرب رود گَندَک و در اکثر مناطق چهَمپَرَن[۱]، در شرق اوتارپرادش در بنارس، آزَم گره (اعظم گره) و گُرَکهپور[۲] رواج دارد)؛ ۲. مَگَهی (در ایالت بهار مرکزی، در جنوب رود گنگ و در شرق رود سن)؛ ۳. مایتهیلی[۳] (در شمال رود گنگ). مایتهیلی سنت ادبی کهنی دارد و اصلی‌ترین شکل آن در میان برهمنان ساکن در شمال نواحی دَربهَنگه[۴] و بهَگَلپور[۵] و نیز در میان برهمنان ساکن در غرب ناحیهٔ پورنئه[۶] رایج است (گریرسن، 13)؛ ۴. سَدانی[۷] (یا نَگپوریا[۸]، در بهار جنوبی، چهُتا نَگپور[۹]، که مرکز آن رانچهی[۱۰] است)؛ ۵. آنگیکا[۱۱] (در بهار شرقی، مُنگهیر[۱۲]، بهگلپور، سَنتَل پَرگَنَس[۱۳] و پورنئه)؛ ۶. بَجّیکا[۱۴] (در مظفرپور و بخشی از نواحی چهمپرن در شمال غرب ایالت بهار) (ماسیکا، 12).

قلمرو رواج گویشهای بهاری در شمال به زبانهای تبتی ـ برمه‌ای، در شرق به زبان بنگالی، در جنوب به زبان اُریا[۱۵] و در غرب به گویشهای شرقی هندی محدود می‌شود (گریرسن، 1). گویشهای بهاری بازمانده‌های شاخه‌ای از زبانهای هندی میانه (پراکریت) موسوم به ماگَدهی[۱۶] هستند (همانجا؛ قس: جفرز، 216).

مایتهیلی شرقی‌ترین، و بهجپوری غربی‌ترین گویش بهاری است (گریرسن، 2-1). برپایهٔ سرشماری ۱۹۸۱م، مایتهیلی حدود ۲۳٬۸۰۰٬۰۰۰ گویشور داشته است که از آن میان ۲۲ میلیون نفر در ایالتهای بهار، مدهیه پرادش، مهارشتره و بنگال غربی، و بقیه در نپال سکنا داشتند. شمار گویشوران بهجپوری در ۱۹۷۷م، ۴۱ میلیون نفر بوده است که ۱٬۳۳۰٬۰۰۰ نفر از آنان در نپال، و بقیه در ایالتهای بهار، آسام، مدهیه پرادش و اوتارپرادش می‌زیسته‌اند («دائرة‌المعارف...[۱۷]»، I/389). مگهی در ۱۹۷۷م، ۱۰ میلیون گویشور در ایالتهای بهار و بنگال غربی داشته است (همانجا؛ کاتزنر، 190).

در طبقه‌بندی گریرسن از زبانهای هندوآریایی نو، گویشهای بهاری از اعضای گروه شرقی زیرشاخهٔ بیرونی زبانهای هندوآریایی به‌شمار آمده‌اند که دیگر اعضای آن اینهاست: بنگالی، اریا (ماسیکا، 449) و آسامی (کمبل، II/1224). چَترجی (همو، II/1007-1008؛ ماسیکا، 452)، کَترِه و نیگَم نیز گویشهای بهاری را جزو زبانهای هندوآریایی شرقی به‌شمار آورده‌اند، اما ترنر و کاردونا آنها را از زبانهای هندوآریایی مرکزی می‌دانند (همو، 456-454). جفرز (ص 224) پس از بررسی نوآوریهای آوایی گویشهای بهاری و مقایسهٔ آنها با دیگر زبانهای هندوآریایی نو به این نتیجه می‌رسد که گویشهای بهاری را نمی‌توان عضو شاخهٔ شرقی زبانهای هندوآریایی نو و هم‌خانواده با زبانهای آسامی، اریا و بنگالی دانست. گویشهای بهاری مشترکاتی با گونه‌های شرقی و غربی هندی و نیز با زبانهای شرقی هندوآریایی دارند، اما نوآوریهای خاصی نیز در آنها مشاهده می‌شود که براساس آن می‌توان آنها را شاخهٔ مستقلی از زبانهای هندوآریایی نو به‌شمار آورد. کلایمن (ص 490) گویشهای بهاری (بهجپوری، مایتهیلی و مگهی) را اعضای شاخهٔ مَگَدهَن[۱۸] (ماگَدهی) از زبانهای هندوآریایی می‌داند و معتقد است که گروه شرقی همین شاخه را زبانهای آسامی، اریا و بنگالی تشکیل می‌دهند.

برای نگارش گویشهای بهاری از این ۵ خط استفاده می‌شود: بنگالی، اریا، مایتهیلی، کایتهی[۱۹] و دِوَناگَری[۲۰]. خطوط بنگالی و اریا فقط برای گونه‌ای از مگهی به ترتیب در مَنبهوم[۲۱] و مَیوربهَنجه[۲۲] کاربرد دارد (گریرسن، 6). خط مایتهیلی که از خط بنگالی آغازین اقتباس شده است (ماسیکا، 143)، توسط برهمنان و فقط برای نگارش مایتهیلی مورد استفاده قرار می‌گیرد (گریرسن، همانجا). کایتهی تنها توسط طبقهٔ کایَستهه[۲۳] که از دیرباز طبقهٔ دبیران در شمال هند بوده‌اند، به کار برده می‌شود (همو، II). خط دوناگری کاربرد گسترده‌ای دارد و برای نگارش همهٔ گویشهای بهاری کاربرد دارد (ماسیکا، 144).

گویشهای بهاری هر ۵ نوع صامت انسدادی هندوآریایی، یعنی نرمکامی، کامی، برگشته، دندانی و لبی را حفظ کرده‌اند: /p, t, ṭ, c, k/. در بهجپوری و مایتهیلی واج خیشومی نرمکامی /ŋ/ و احتمالاً واج خیشومی کامی /ñ/ نیز وجود دارد (همو، 94،96). در برخی از واژه‌های بهاری، به‌خصوص در بهجپوری، /l/ کهن به /r/ بدل شده است، مانند: phar «میوه» (<phala)، har «خیش، گاوآهن» (<hala) (همو، 186). واج /š/ در هیچیک از گویشهای بهاری وجود ندارد (گریرسن، 2)، فقط در مایتهیلی امروزی [š] و [s] گونه‌های آزاد هستند (ماسیکا، 98).

یکی از نوآوریهای مهم گویشهای بهاری در نظام صامتها، گسترش دمیدگی به عنوان عامل برقرار کنندهٔ تمایز معنایی است. برای مثال واجهای /mh/ و /nh/ در موضع غیرآغازی به کار برده می‌شوند. به‌علاوه، در مایتهیلی و بهجپوری واجهای /rh/، /ṇh/، /ŋh/ و /lh/ نیز وجود دارد (همو، 124, 104-103).

در میان گویشهای بهاری، مایتهیلی توالی مصوتها را بهتر تحمل می‌کند و کمتر پدیدهٔ کاهش در آن مشاهده می‌شود. این زبان مصوتهای کهن پایانی را نیز حفظ کرده است. زبان تازه پدید آمدهٔ آنگیکا (به قول گریرسن: چیکاچیکی بولی[۲۴]، نک: ماسیکا، 196) نیز مصوتهای اصیل پایانی را حفظ کرده، و حتیٰ گاه آنها را قوی (کشیده) کرده است. این مصوتها در بقیهٔ گویشهای بهاری از میان رفته‌اند، به جز آنکه i- پایانی در سدنی حفظ، اما به هجای پیشین منتقل شده است، مانند: āig «آتش»، از هندوآریایی میانه aggi؛ rāit «شب»، از هندوآریایی میانه rāttī. در مایتهیلی، برخلاف دیگر گویشهای بهاری، مصوتهای کوتاه /i, u, a/، که

1. Champaran 2. Gorakhpur 3. Maithilī 4. Darbhanga 5. Bhagalpur 6. Purnea 7. Sadānī 8. Nagpuriā 9. Chota Nagpur 10. Ranchi 11. Angikā 12. Monghyr 13. Santal Parganas 14. Bajjikā 15. Oriyā 16. Māgadhī 17. *International...* 18. Magadhan 19. Kaithī 20. Devanāgarī 21. Manbhum 22. Mayūrbhanja 23. Kāyastha 24. Chikachiki Boli

در تقابل با مصوتهای بلند /i:, u:, a:/ قرار می‌گیرند، نیز می‌توانند در موضع پایانی ظاهر شوند. مایتهیلی مصوتهای بیش از اندازه کوتاه ^{a}-، ^{i}- و ^{u}- نیز دارد (همو، 123, 125, 190, 196).

دو تحول مهم آوایی در گویشهای بهاری اینهاست: ۱. ابدال VCC (توالی مصوت و دو صامت) هندوآریایی باستان به V:C (مصوت کشیده و یک صامت)، ۲. ابدال هر سه صامت صفیری هندوآریایی باستان (ṣ, s, ś) فقط به یک صامت صفیری. تحول نخست همگویی مشترک گویشهای بهاری با زبانهای آسامی، اریا، بنگالی، پهاری مرکزی، راجستانی، گجراتی، ماراتی، نپالی، هندی شرقی و هندی غربی است. تحول دوم علاوه بر زبانهای یاد شده، در زبانهای پنجابی، پهاری غربی، سیندهی، سینهالی و لهندا نیز دیده می‌شود (همو، 459).

یکی از ویژگیهای جالب توجه گویشهای بهاری پدیدهٔ چندگانگی ستاکهای اسمی است. به عبارت دیگر، یک اسم می‌تواند تا ۴ ستاک کوتاه ضعیف، کوتاه قوی، بلند و بلندتر داشته باشد، مانند: مگهی: ghōṛ، ghōṛā ،ghoṛwā ،ghoṛauwā همه به معنی «اسب». برابرهای مؤنث این واژه‌ها به ترتیب به i-، ī-، iyā- و iyawā- ختم می‌شوند. به‌علاوه، ستاک کوتاه شده‌ای نیز وجود دارد که در ترکیبات به کار می‌رود، مانند: -ghuṛ (همو، 76).

در مایتهیلی نشانه‌های حالت فاعلی مفرد اینهاست: مذکر ā- و ^{a}-، مؤنث ī- و ^{i}-. نشانهٔ حالت اضافی (ملکی) k- و نشانهٔ حالت بایی ē- است. برخی از اسامی، به‌خصوص اسامی مختوم به b-، r- و l-، صورتی غیرصریح مختوم به ā- نیز دارند که پیش از حروف اضافه به کار برده می‌شود: pahar «نگهبان»، pah^{a} rā saū «از نگهبان» (گریرسن، 26). برای بقیهٔ حالتها از حروف اضافهٔ پسایند استفاده می‌شود. البته برخی از حالتهای کهن باستانی در پاره‌ای از کلمات باقی مانده، و درواقع قیدهای واژگانی شده تشکیل داده‌اند، مانند: ghar-e «در خانه، به خانه» (ماسیکا، 237). در این زبان تطابق جنس به جانداران مؤنث محدود می‌شود و نشانهٔ تأنیث در صفات و وجوه وصفی پسوند بسیار کوتاه ^{i}- است (گریرسن، همانجا؛ ماسیکا، 220-221).

در مایتهیلی شمار جمع به کمک واژه‌هایی که بر گروه و دسته دلالت می‌کنند، مثلاً sabh یا sabáh^{i} «همه» و lokani «مردم»، ساخته می‌شود، مانند: nēnā lokani/nēnā sabáh^{i} / nēnā sabh «پسران» (nēnā «پسر») (گریرسن، همانجا).

نظام فعل گویشهای بهاری بسیار پیچیده است. برای مثال در مایتهیلی برای هر شخص در هر زمان گاه ۸ صورت متفاوت وجود دارد، زیرا فعل نه تنها با فاعل، بلکه با مفعول نیز مطابقت می‌کند. هرچند در نظام فعل مایتهیلی تمایز شمار از میان رفته، و به جای آن تمایزی بسیار ظریف میان صورتهای محترمانه و معمولی پدید آمده است. به‌طور کلی، افعال مایتهیلی را می‌توان به ۴ دسته تقسیم کرد: ۱. فاعل و مفعول هر دو از طبقهٔ پایین، ۲. فاعل از طبقهٔ پایین، اما مفعول از طبقهٔ بالا، ۳. فاعـل از طبقهٔ بالا، اما مفعول از طبقهٔ پایین، ۴. فاعل و مفعول هردو از طبقهٔ بالا. برای مثال فعل سوم شخص مفرد ماضی «دید» می‌تواند دارای این ۴ صورت باشد: ۱. dekh^{a} lak/ dekhal^{a} kai، ۲. dekh^{a}lakainh^{i}، ۳. dekhal^{a}láth^{i}/dekh^{a}lánh^{i}، ۴. dekhal^{a}thīnh^{i}. مثالی دیگر از دستهٔ شمارهٔ ۲، «دیدم، دیدی، دید» به ترتیب dekh^{a} lainh^{i}، dekh^{a} lahūnh^{i}، dekh^{a} lakainh^{i} (همو، 29، 25).

مآخذ:

Campbell, G. L., *Compendium of the World's Languages*, London/New York, 1991; Grierson, G. A., *Linguistic Survey of India: Indo-Aryan Family, Eastern Group*, Delhi etc., 1968, vol. V(2); *International Encyclopedia of Linguistics*, ed. W. Bright, New York/Oxford, 1992; Jeffers, R. J., «The Position of the Bihārī Dialects in Indo-Aryan», *Indo-Iranian Journal*, 1976, vol. XVIII; Katzner, K., *The Languages of the World*, London/New York, 2002; Klaiman, M. H., « Bengali», *The World's Major Languages*, ed. B. Comrie, London/New York, 1991; Masica, C. P., *The Indo-Aryan Languages*, Cambridge, 1993.

حسن رضایی باغ‌بیدی

بَهاریّه، اشعاری در وصف بهار و زیباییهای آن. این مقاله در دو بخش تنظیم شده است: از آغاز تا عصر مشروطه؛ از مشروطه تا امروز.

از آغاز تا عصر مشروطه: در این بخش، بهاریه براساس سبکهای شعر فارسی بررسی می‌شود:

۱. در سبک خراسانی: سبک خراسانی سبکی غالباً واقع‌گرا، برون‌گرا و طبیعت‌گرا و آفاقی (شفیعی، صور...، ۳۱۷، ۳۲۱-۳۲۲)، و گاه در پاره‌ای موارد درون‌گرا و انفسی است. بنابراین، می‌توان بهاریه را در این سبک از دو منظر نگریست: اکثری یا آفاقی و اقلی یا انفسی.

الف ـ اکثری (آفاقی): از این منظر، وصف بهار و طبیعت با استفاده از تشبیهات حسی و مرکّب صورت می‌گیرد و شاعران با طبیعت برخوردی مستقیم دارند و بهاریه‌های خود را با تشبیه‌های محسوس به محسوس و مرکب می‌آرایند (شمیسا، *سبک‌شناسی*...، ۲۷). در نگرش آفاقی، دو هدف دنبال می‌شود: مدیحه‌سرایی و رزم‌آرایی.

یک ـ مدیحه‌سرایی: در این بهاریه‌ها وصف بهار ــ که اغلب در تشبیبِ قصیده (نک: هـ د، تشبیب، نیز قصیده) جلوه‌گر می‌شود (برای اطلاع بیشتر، نک: همایی، ۱۱۵/۱-۱۱۶) ــ مقدمه‌ای است بر مدیحه‌سرایی و مدح ممدوح؛ قصیده‌های شاعران این عصر که با وصف بهار آغاز می‌شود، همه مؤید این مدعاست. استفاده از بهار در شعر و تأکید بر آن و به طور کلی بهاریه‌سازی البته بی‌سبب نیست؛ جمال‌زاده بر آن است که سبب پرداختن به بهار به مثابهٔ یکی از محبوب‌ترین موضوعات شعر فارسی، بسا کوتاهی عمر این فصل است (ص ۲۸۹-۲۹۰) که به قول حافظ بهار چونان عمر، ناپایدار و کوتاه است و «ایام گل چو عمرْ به رفتن شتاب» می‌کند (غزل ۳۸۷، بیت ۴) و شاعران به گفتهٔ عابدعلی خان (ص ۲۸) بر این اساس از بهار و لوازم آن، مضمونها می‌پردازند (ص ۲۸).

رودکی (د ۳۲۹ق/۹۴۱م) نخستین بهاریهٔ موجودِ مشهور در ادب فارسی (ص ۳۶) را با روحی حماسی (شمیسا، همانجا) و با تصویرگریهایی که لازمهٔ صف‌آرایی دو سپاه در برابر یکدیگر است،

سروده (سلطانی، شم ۱۵۶، ص ۲۶)، و کسایی مروزی (د ۳۹۱ق/ ۱۰۰۱م)، شاعر شیعی که تشبیهاتِ وی نسبت به معاصرانش پیشرفته‌تر و هنرمندانه‌تر است (شمیسا، همان، ۳۲)، در وصف بهار و طبیعت استادی خود را در گونه‌ای شعر ــ که به پیشنهاد شمیسا باید آن را شعر «لحظه‌ها و نگاهها» نامید (همان، ۷۵ـ۷۶) ــ نشان می‌دهد (ص ۸۶، ۸۷، ۹۷). در این گونه شعر ــ که معمولاً یک دوبیتیِ مبتنی بر تشبیه، و خاص شاعران مشرق ایران در عهد سامانی است ــ شاعر با استفاده از تشبیه مرکب به وصف حالت خاصی از پدیده‌های طبیعت می‌پردازد و فی‌المثل قطرهٔ باران را بر برگی، یا سرگردانی برف دانه‌ها را در هوا وصف می‌کند (شمیسا، همانجا؛ نیز نک: صفا، ۴۴۸/۱).

به طور کلی، طبیعت در اشعار نیمهٔ اول سدهٔ ۴ق ساده و زنده است و در نیمهٔ دوم سدهٔ ۵ ق مصنوع، چنان‌که در مدایح منوچهری خصایل روانی و نفسانی ممدوح، باطبیعت و عناصر طبیعی سنجیده می‌شود و فی‌المثل از «بهار نصرت»، و «ریاحین اخلاق» سخن در میان می‌آید (شفیعی، همان، ۳۲۱ـ۳۲۲) و بدین سان، تصاویر طبیعت وارد حماسه می‌شود؛ یا فی‌المثل منوچهری ــ که نمایندهٔ برجستهٔ این دوران در تصویرسازیهای شعری است (همان، ۵۰۱) ــ رزم بهار و زمستان را با زیباییِ تمام بیان می‌کند و از عوامل طبیعت در سامان بخشیدن به این رزمِ تماشایی بهره می‌گیرد و سپاهی گرد می‌آورد که افراد آن به جای جوشن، دیبای سبز بر تن، و کمربندِ ارغوان و زرهِ ضیمران در بر دارند (ص ۲۹ـ۳۲؛ نیز نک: سلطانی، همانجا). بهار و لوازم آن در شعر عنصری (د ۴۳۲ق/۱۰۴۱م) ــ که قصایدش مُقتضَب (بدون تشبیب) است (شمیسا، همان، ۴۴؛ نیز نک: شمس قیس، ۳۵۶ـ ۳۵۸) ــ به استادی تمام جلوه‌گر است (صفا، ۵۶۴/۱ ـ ۵۶۵، ۵۶۷؛ نیز نک: شفیعی، همان، ۲۹۵). قصیده‌های فرخی سیستانی (د ۴۲۹ق/۱۰۳۸م) ــ که شاعری است شاد و روستایی با روحیهٔ ایرانی و با تغزلات لطیف (شمیسا، همان، ۴۵) ــ اغلب با وصف بهار آغاز می‌شود که مشهورترین آنها قصیدهٔ «داغگاه» است (ص ۱۷۵، برای اطلاع بیشتر دربارهٔ بهاریه‌های او، نک: ۶۰، ۸۵، ۱۰۷، ۱۳۶، ۱۴۵، ۱۶۶، ۳۰۶، ۳۷۵، ۴۴۰؛ نیز نک: یوسفی، ۳۶۳، ۴۷۲ـ۴۷۳). در میان شاعران مدیحه‌سرا، وصف بهار در شعر امیر معزی (۴۴۱ـ۵۲۱ق/۱۰۴۹ـ۱۱۲۷م) با تشبیهِ کوتهیِ شبِ زلف معشوق بر رخسارِ چون بهار روز او (صفا ۵۲۲/۲ـ ۵۲۳) حاکی از توفیق شاعر در تصویر زیباییهای طبیعت، و مقدمه‌ای برای ورود وی به مدح ممدوح است (زرین‌کوب، ۱۵۱ـ۱۵۲).

دو ـ رزم‌آرایی، یا حماسه‌سرایی: وصفِ بهار در شعر فردوسی (۳۲۹ـ ۴۱۱ق/۹۵۰ـ۱۰۲۰م) و اسدی طوسی (د ۴۶۵ق/۱۰۷۳م) ابزاری است برای حماسه‌سرایی و رزم‌آرایی و توصیف سپاه و صحنه‌های کارزار، چنان‌که فردوسی پدیده‌های زیبا و دلنواز بهاری، مثلاً لاله را با خشونت‌آمیزترین صحنه‌های جنگ، مثلِ درخشیدن تیغ پیوند می‌دهد (۱۲۵/۴؛ نیز نک: سلطانی، شم ۱۵۵، ص ۱۴ـ۱۵) و سپاه را در سازندگی و برازندگی به خورشید بهاری مانند می‌کند (۲۴۴/۵؛ نیز سلطانی، همانجا). فردوسی در جریان وصف بهار نه از بزم غافل است، نه از عشق و زندگی؛ چنان که در توصیف بالاترین حد زیبایی، از مفهوم بهار بهره می‌گیرد (نک: همو، شم ۱۵۵، ص ۱۶) و زنِ سام را به «بهار پر از رنگ و بوی» (۱۳۹/۱)، رودابه را به «خرّم بهار» (۲۳۳/۱) و فریدون پیر را به «باغ بهاریِ گرد بر چهره نشسته» (۹۱/۱) تشبیه می‌کند. این جنبه از توجه فردوسی به بهار را می‌توان در داستانهای عاشقانهٔ *شاهنامه* مثل بیژن و منیژه (هـ م) و زال و رودابه (هـ م) ملاحظه کرد. اسدی طوسی، سرایندهٔ منظومهٔ حماسی *گرشاسب نامه* که تحت تأثیر شدید فردوسی است، نیز همانند او از بزم غافل نیست؛ و تشبیهات و توصیفات او را هم می‌توان به رزمی و بزمی یا حماسی و غیرحماسی تقسیم کرد. هر دو گونهٔ تشبیه و هر دو گونهٔ توصیف را در سراسر *گرشاسب نامه* می‌توان دید (برای نمونه، نک: ص ۱۲۶؛ نیز نک: سلطانی، شم ۱۵۴، ص ۲۶).

ب ـ اقلی (انفسی): در جنب گرایش آفاقی در وصف بهار در سبک خراسانی که گرایش اکثری به شمار می‌آید، گرایش انفسی نیز درخور توجه است، چنان‌که ناصرخسرو (۳۹۴ـ۴۸۱ق/۱۰۰۴ـ۱۰۸۸م) از آن جهت که شعرش حکمت و تحقیق است، نه مدح و هزل و هجو و غزل (زرین‌کوب، ۹۹)، نگاهی درون‌گرایانه و انفسی به بهار دارد (برای نمونه، نک: ص ۱۴۲ـ۱۴۶) و فی‌المثل در بهار، تحول و دگرگونی می‌بیند و از بهار عدم ثبات احوال روزگار را در می‌یابد و نه یک سلسله رنگ و بوی ظاهری (ص ۱۰۸ـ۱۱۰؛ نیز نک: فروزانفر، سخن،...، ۱۵۵). بر این اساس است که بهار را بی‌قدر و قیمت می‌شمارد، نه موسم عیش و طرب، و هرسالش را چون پار می‌بیند (ص ۱۳۹ـ۱۴۱؛ فروزانفر، همانجا)؛ غرش ابر را به عصیان دوزخیان تشبیه می‌کند و شکستِ دی ماه را از بهاران به شکست عمروعاص از حضرت علی(ع) مانند می‌سازد و شکوفه‌های بهاری را گواه صادق رستاخیز می‌داند؛ این همه حاکی از این معناست که ناصرخسرو فرزند زمان خویشتن است و برخلاف برخی از معاصرانش از سر تقلید به وصف طبیعت نمی‌پردازد، زیرا روزگار او پایان دوران شادیها و شادخواریها و دوران تسلط دیوان بر ایران (نک: دادبه، «ناصرخسرو...»، ۱۰۵ـ۱۱۰)، و سلطهٔ درون‌گرایی بر برون‌گرایی و نگرش از منظر انفسی به جای آفاقی است. به همین سبب، بهارِ ناصرخسرو و بهاری برآمده از تجربهٔ خود اوست و چون به طبیعت و بهار از همان دیدگاهی که باید بنگرد، می‌نگرد، لاجرم طبیعت را با دید مستقل و صور خیالِ تازه و بیش و کم شخصی نمایش می‌دهد (شفیعی، صور، ۵۵۵، ۵۶۲) و این منظرِ انفسی و این سلطهٔ درون‌گرایی واقعیتی است تلخ که به دنبال سلطهٔ ترکان غزنوی و سلجوقی بر ایران، بر اذهان اندیشمندان و شاعران حاکم می‌شود و سبک مسلط دوران بعد، یعنی سبک عراقی پدید می‌آید. به همین سبب است که حتیٰ در ورای شادی و شادخواری ظاهری خیام (د ۵۱۱ یا ۵۱۷ق/۱۱۱۷ یا ۱۱۲۳م) و آن همه تأکید بر فرصت‌جویی و عشرت‌طلبی و لذت عاجل (زرین‌کوب، ۱۳۶ـ۱۳۷)، تلخی اندوهی جان‌کاه نهفته

است که خردمندان اهل درد، آن را با ذائقهٔ جان می‌چشند و از زبان او در وصف بادهٔ تلخ خوش می‌شنوند که «... تلخ است، چرا که زندگانی من است» (هدایت، ۱۷ـ ۱۸) تا باور کنند که دورانی دیگر آغاز شده است.

۲. در سبک عراقی: از نیمهٔ دوم سدهٔ ۵ ق، همزمان با رواج عرفان در شعر و گسترش غزل ـــ که غالباً شکل تحول یافتهٔ همان تغزل قصاید پیشینیان است (شمیسا، *انواع*...، ۲۷۵، نیز نک: سبک‌شناسی، ۱۹۴ـ۲۰۷) ـــ بهار با رنگ و بو و حال و هوای روحانی، شبیه بهار روحانی ناصرخسرو جلوه‌گر می‌شود. این بهار نه فقط با بهار آفاقی در سبک خراسانی نسبتی ندارد، بلکه با بهار در شعر انوری (د ۵۸۳ یا ۵۸۵ق/۱۱۸۷ یا ۱۱۸۹م) ـــ که سبکش واسطهٔ سبک خراسانی و عراقی است و بهارش نگارندهٔ چهرهٔ باغ به زیبایی و نیکویی است (نک: ۹/۱، ۷۹، ۱۰۶ـ۱۰۹) ـــ نیز فرقها دارد، به سبب آنکه در این دوران، دید انفسی بر آفاقی چیره گشته است و شاعران تحت تأثیر اندیشه‌های عرفانی، به تعبیر حافظ نه با «چشم جهان‌بین»، که با «دیدهٔ جان بین» (غزل ۵۳، بیت ۲) به پدیده‌ها ـــ و از جمله به بهار ـــ می‌نگرند و لاجرم بر جنبهٔ انفسی تأکید می ورزند. حتیٰ در منظومه‌های عاشقانهٔ نظامی (د ۶۱۴ق/۱۲۱۷م) که آغاز رواج سبک عراقی است، جنبهٔ انفسی و حال و هوای روحانی که به مدد استعاره و نماد بیان می‌شود، آشکار است؛ چنان‌که فی‌المثل در منظومهٔ خسرو و شیرین، بهار غالباً استعاره یا نماد از شیرین همراه با بیان تأسف و تحسر از محرومیت و بی‌بهرگی و از دست دادگی (ص ۸۶، ۱۷۲)، یا همراه با وصف زیبایی و شایستگی وی است (ص ۳۹۰). این جنبهٔ انفسی و این حال و هوای روحانی را در شعر شاعران سبک عراقی، به ویژه در غزل آنان با شدت و ضعف و به گونه‌ای مستقیم و غیرمستقیم و با اتخاذ شیوه‌ای درونی (انفسی) یا بیرونی (آفاقی) می‌توان دید:

الف ـ شیوهٔ آفاقی، شیوه‌ای است برون‌گرایانه که بر طبق آن، شاعر به وصف جهان بیرونی یا آفاقی توجه دارد، اما هدف او به ظاهر محدود نمی‌شود و در ورای ظاهر الفاظ، معانیِ باطنی، و در ورای توصیف آفاق، توجه به انفس نهفته است. سعدی (د ۶۹۲ق/۱۲۹۳م) و حافظ (د ۷۹۲ق/۱۳۹۰م) پیروان این شیوه‌اند و آن را نه تنها در غزلهای صرفاً عاشقانه یا صرفاً عارفانه، بلکه در غزلهایی به کار می‌گیرند که باید از آنها به عاشقانه ـ عارفانه و در عرف حافظ شناسی به غزلهای رندانه تعبیر کرد (نک: حمیدیان، ۲۸ـ ۴۰؛ دادبه «مکتب...»، ۱۲۸ـ۱۳۴). به عنوان نمونه می‌توان از غزلهایی مثلِ «وقتی دل سودایی می‌رفت به بستانها...» و «شب فراق که داند که تا سحر چند است...» در غزلهای سعدی (حمیدیان، ۳۸ـ۴۰) یاد کرد؛ همچنین تأمل در «بهار»، «گل» و «نوروز» در غزلهای رندانهٔ حافظ مانند «عید است و آخر گل و یاران در انتظار...» (غزل ۲۴۱)، یا «حاشا که من به موسم گل ترک می‌کنم...»، تا «این جان عاریت که به حافظ سپرد دوست...» (غزل ۳۴۳) و مثلِ «ز کوی یار می‌آید نسیم باد نوروزی...» (غزل ۴۴۵) و دهها بیت دیگر این حقیقت را آشکار می‌سازد که در ورای توصیفهای آفاقی و ظاهری حافظ، حکایتهای انفسی و معانی باطنی نهفته است و ماجرای بهاریه‌ها و بهارهای توبه‌شکن حافظ (نک: خرمشاهی، ۹۸۶/۲ـ۹۸۷) نیز ماجرایی است پایان‌ناپذیر چونان ماجرای پایان‌ناپذیر می در شعر وی (نک: دادبه، «ماجرای...»، ۳۰۹ـ۳۳۰).

در شیوهٔ آفاقی، اصطلاحات عرفانی یا به کار نمی‌رود، یا کاربرد آن بسیار اندک است و شاعر در بیان اندیشه‌های خود زبانی شاعرانه بر می‌گزیند و تعبیرات دلپذیر شاعرانه ـ عارفانه به کار می‌برد (حمیدیان، ۳۷).

ب ـ شیوهٔ انفسی، شیوه‌ای است درون‌گرایانه که بر طبق آن شاعر چشم از آفاق فرو می‌بندد و بر عالم روح و جهان نفس (درون) تأکید می‌کند و در سخن خود از مصطلحات و مفاهیم سنتی و نمادهای رایج در عرفان بهره می‌گیرد (همو، ۲۷، ۲۹) و در وصف بهار و طبیعت نیز همین روش را دنبال می‌کند و آفاق را مقدمهٔ انتقال به انفس قرار نمی‌دهد، چنان‌که خزان و بهار در بیتِ «ای برادر عقل یک دم با خود آر / دم به دم در تو خزان است و بهار» (مولوی، مثنوی...، دفتر اول، بیت ۱۸۹۶) نماد قبض و بسط عارفانه است (گوهرین، ۱۷۹/۲) و بهاریات و آنچه لازم بهار و مربوط بدان است، یعنی حالات برآمده از بسط عارفانه و رحمت الاهی (همانجا؛ نک: مولوی، همان، دفتر اول، بیتهای ۲۰۶۲ـ ۲۰۶۳، نیز *فیه مافیه*، ۱۶۷؛ فروزانفر، شرح...، ۱(۲)/۷۴۷ـ ۷۴۸). مولوی همچنین در تفسیر حدیث «إغْتَنِموا بَرْدَ الرَّبیع...» و تأکید پیامبر اکرم(ص) بر اینکه نباید از سرمای بهار تن پوشید، اما باید از «سرد خزان» گریخت، می‌گوید: راویان از ظاهر به باطن ره نبرده‌اند و ندانسته‌اند که «خزان» به نظر آن حضرت نماد «نفس و هویٰ» است که باید از آن گریخت و «بهار»، نمادِ «عقل و جان» است که باید بدان روی آورد (مثنوی، دفتر اول، بیتهای ۲۰۴۶ـ۲۰۵۹).

در شیوهٔ انفسی، مولوی در اوج است، عطار و عراقی در شمار پیشروان و کمال آفرینان‌اند و سنایی بنیان‌گذار محسوب می‌شود. با آنکه پیش از سنایی، ناصرخسرو «بارها در شاهکارهای کم‌نظیر خود، میان طبیعت و الاهیات، یا جهان محسوس و معقول ارتباط هنری برقرار کرده است و از این دیدگاه پیش کسوت حکیم سنایی است» (شفیعی، *تازیانه‌ها*...، ۱۰۷)، اما پیش از سنایی، بی‌گمان، هیچ شاعری بهار را مانند او فی‌المثل در قصیدهٔ «باز متواری رُوان عشق، صحرایی شدند...»، با چشم‌اندازی عرفانی همراه با عناصری از زندگی و دیدِ اهل عرفان توصیف نکرده است (همان، ۱۰۷ـ۱۰۹)، یا آن سان که وی در قصیدهٔ «آراست دگر باره جهاندار جهان را» ـــ که باید آن را *منطق الطیر* سنایی خواند ـــ هیچ شاعری به وصف بهار و احوال پرندگان، به ظاهر در ارتباط با طبیعت، و درواقع با توجه به ماوراء طبیعت و حق تعالیٰ نپرداخته است (همان، ۸۳ـ۸۷).

۳. در سبک هندی: در میان ویژگیهای سبک هندی دو ویژگی چشم‌گیر است: الف ـ اجتماع شماری از صنایع، مثل استعاره‌های

مرکب، مجازهای بعید، شخصیت بخشیدن به اشیاء یا انسان‌انگاریِ آنها، تشبیه‌های اغراق‌آمیز، تمثیلها، تازه‌جویی، غرابت، به کارگیریِ لحنـی نزدیک به لحن عـامه که همـهٔ اینهـا در جهت خیـال‌انگیزی، خیال‌بافی و مضمون‌سازی مورد استفادهٔ شاعر قرار می‌گیرد (ذکاوتی، ۶). ب ـ عریان‌سازی طبیعت در خود، یعنی شاعر می‌کوشد وجودی ذهنی از طبیعت در خود بیافریند که نه فقط مطابق با واقع نیست، بلکه دستخوش تخیلات شاعرانه نیز هست. شاعر به دنبال خلق این وجود ذهنی که چیزی جز یک تخیل شاعرانهٔ غریب نیست، تلاش می‌کند تا از این طبیعت یا از این تخیل پرده بر گیرد و به زبان شعر آن را عریان سازد (خانلری، ۳۱۵؛ شمس لنگرودی، ۶۷)؛ بهار نیز یکی از بُن‌مایه‌های شاعر سبک هندی در این خیال‌بافی، مضمون‌بندی و عریان‌سازی است. حـاصل تلاش نخستین، یعنـی اجتمـاع صنـایع، شکل‌گیری تعبیراتی است چون «سخنهای بهار اندوده» در مصراع «شب از رویت سخنهای بهار اندوده می‌گفتم» (نک: شفیعی، *شاعر...*، ۴۳) «به صدا آمدن رنگ گُل» در مصراع «رنگ گل آید به صدا گر پَر بلبل شکند» (نک: همانجا) از بیدل دهلوی و تعبیراتی چون «دندان از شکوفه تیز کردن بهار» در مصراع «... که تیز کرده بهار از شکوفه دندانها» (صائب، ج ۱، غزل ۶۷۰) و «در آینهٔ شبنم نگریستن گل در اثر خود شیفتگی» در بیتِ «گل آن‌چنان فریفتهٔ حُسن خود شده است / کز شبنم است آینه دائم برابرش» (همو، ج ۵، غزل ۵۰۵۸)؛ و نتیجهٔ تلاش دوم، یعنی عریان‌سازی طبیعت (بهار) درونی، توصیفهای زیباترین بهاریه سُرای سبک هندی، یعنی کلیم کاشانی (د ۱۰۶۱ق/۱۶۵۱م) است که وصف بهار کشمیر وی را در غزلی به مطلع «شمیم خُلد گدای بهار کشمیر است / شکفتگی گُل خار دیار کشمیر است» (ص ۱۳۸) برترین بهاریهٔ سبک هندی دانسته‌اند (برای آگاهی از بهاریه‌های شاعران شبه قاره، نک: خان، ۲۸ـ۳۱). کلیم در جریان عریان‌سازی طبیعت درونی، از آسمان بهاری در قصیده‌ای به مطلع «هوا چندان تر از ابر بهار است / که همچون آب از او عکس آشکار است» (ص ۶) ناب‌ترین تصویرها و تخیلات را خلق می‌کند که از جملهٔ آنهاست: «سایه افکندن برگ چنار بر زمین» با این تعبیر که «زمین را آب می‌پاشد ز سایه / چه تردستی که با برگ چنار است» (ص ۷) و «دیده شدن گُلی که هنوز نَرُسته از گریبان پیراهن شاخه مثل دیده شدن می از مینا» در این بیت: «گل نارُسته از پیراهن شاخ / به سان می ز مینا آشکار است» (همانجا؛ نیز نک: شمس لنگرودی، همانجا).

۴. در دورهٔ بازگشت ادبی: بهاریه در دورهٔ بازگشت ادبی که همانا بازگشت شاعران به شیوهٔ استادان سبک خراسانی در قصیده‌سرایی و استادان سبک عراقی در غزل‌سرایی است، به بهاریه‌سرایی در سبک خراسـانی می‌ماند. شـاعر قصیده‌سـرای این دوره گـاه بهاریـه‌هایی می‌سازد که به راستی یادآور بهاریه‌های بلند منوچهری و فرخی است، و گاه در این شیوه چنان طبیعت و لوازم آن را تصویر می‌کند و استادانه و ماهرانه صحنه می‌آراید که گویی خود نه مقلد، که نوآور این طرز است.

در شعر دورهٔ بازگشت، تقلید از طبیعت و رعایت ایجاز و بلاغت به صورت سادگی، روشنی و فخامت زبان جلوه‌گر می‌شود (شمیسا، *سبک‌شناسی*، ۳۲۰). وصف بهار و طبیعت در شعر این دوره، همچون شعر شاعران سبک خراسانی با استفاده از تشبیهات محسوس به معقول، و گاه با استفاده از تشبیهات مرکب صورت می‌پذیرد (همان، ۳۲۴ـ۳۲۵)؛ فی‌المثل از مقایسهٔ بهاریه‌ای به مطلع «دو ابر بانگ زن گشت از دو سوی آسمان پیدا» اثر سروش اصفهانی (۷/۱) دریافت می‌شود که بهاریهٔ او تقلیدی است از بهاریهٔ فرخی سیستانی به مطلع «برآمد نیلگون ابری ز روی نیلگون دریا» (ص ۱ـ۳) که با زبانی ساده‌تر سروده شده است، با این تفاوت که به جای تشبیه‌های پیچیده و بدیع فرخی، شاعر تنها به توصیف قناعت کرده، و فقط یک بار به طرز فرخی از تشبیه محسوس به معقول سود جسته است (شمیسا، همان، ۳۲۵). در این میان، بهاریه‌های ممتاز قاآنی (۱۲۲۳ـ۱۲۷۰ق/۱۸۰۸ـ۱۸۵۴م) درخور توجه خاص است (برای نمونه، نک: آرین‌پور، ۱۰۷/۱). وصف بهـار و خـزان و ابر و صحـرا در سخن او از احسـاس واقعی و از عشق بـه لطایف طبیعت نشـان دارد (زرین‌کـوب، ۳۴۰). تغزلات زیبـا و صحنه‌آراییهای دلپذیر و رنگارنگ قاآنی در وصف بهار، غالباً به قدری بدیع و نغز است که گویی وی نخستین سراینده بدین سبک و سیاق است (آرین‌پور، ۹۷/۱).

از عصر مشروطه تا امروز: میراث گرانقدر ادبی ما از عصر مشروطه با عناصر تازهٔ فرهنگ غربی که زمینه‌های آن از سالها پیش فراهم آمده بود، در می‌آمیزد و حکایتی دیگر آغاز می‌شود. نهضت مشروطه تحقق می‌یابد و افسانهٔ دلفریب آزادی و واقعیت خشن و دردناک اختناق معنایی دیگر پیدا می‌کند و بر بهاریه‌سرایی نیز سایه می‌افکند. آرام آرام زبان شاعرانهٔ تازه‌ای پدیدار می‌شود و تعبیرها و ترکیبهایی چون «بهار آزادی»، و «خزان اختناق» شکل می‌گیرد. در گرماگرم نهضت مشروطه، ملک الشعرا بهار (۱۲۶۶ـ۱۳۳۰ش) که سنت و نوآوری را در کار شاعری جمع دارد، «وصفهایی از بهار، با لفظ و معنایی رزمی» (انقلابی) به دست می‌دهد که در عین نوگرایی، نشانه‌ای از پیوستگی اندیشـهٔ او بـا سنت محسـوب می‌شود (سلطانی، شم ۱۵۶، ص ۲۷).

در دوران مشروطیت، شعر و ادب فارسی مردمی می‌شود (شمیسـا، *سبک‌شناسی*، ۳۴۰) و شاعر نسبت به رویدادهای جامعه بی‌اعتنا نمی‌ماند. بهار به اندازهٔ حضور آزادی در جامعه، در شعر شاعران این دوران حضور می‌یابد و آن گاه که «بهار آزادی» در هیئت خزان پدیدار می‌گردد، شاعر را به سان لاله‌های داغدار روییده از خون شهیدان وطن (عارف، ۳۵۹) به سوگ آزادی می‌نشاند و بهار غم‌انگیز او را یادآورِ بهار دوران حملهٔ خونین مغول می‌سازد (جوینی، ۱۰۹/۱ـ۱۱۰)؛ بهاری اندوهبارِ بی گل و نسرین و بی‌نسیم فروردین که نه فقط در شاعری چون ابتهاج (سایه) بلکه در هر صاحبْ احساسی این باور را پدید می‌آورد که جهان آیین بهاران را از یاد برده است (نک: ابتهاج، ۷۵ـ۷۹) و شاعر

کمتر مجال می‌یابد تا در بهاریه‌ای به موکب خجستهٔ نوروز و بر مرغزار دیلم و طرْف سپیدرود درود بفرستد (بهار، ۳۲۸/۱، ۶۸۲، نیز نک: ۱۱۷-۱۱۸، ۱۲۸-۱۳۳، ۱۳۵، ۲۵۰-۲۵۱، ۱۱۷۵/۲) و چنین است که دیگر بهار بهار نیست، بلکه خزان است و بهاریه را خزانیه باید خواند. بهار نیما (۱۲۷۶- ۱۳۳۸ش) که ناشکوفا و نابارور است، در «آقاتوکا» می‌شکند (ص ۴۳۸-۴۴۰)؛ بهار شاملو (۱۳۰۴-۱۳۷۹ش) بهاری است بی‌نشاط که کس در به رویش نمی‌گشاید (ص ۱۱-۱۴)؛ بهار اخوان ثالث (۱۳۰۷-۱۳۶۹ش) گُلی چونان آتش دارد و موسم بی‌قراری است (ص ۱۳۸-۱۳۹، ۲۸۸-۲۹۳)؛ بهار نادرپور بهاری است خاموش با بُغضی در گلو (نک: سلطانی، شم ۱۵۶، ص ۲۸) و فریدون مشیری (۱۳۰۵-۱۳۷۹ش) نومید، با اشک و آه به استقبال بهار می‌رود و به پرستو و به گل و سبزه درود می‌فرستد (ص ۱۰۹-۱۱۲) و فخرالدین مزارعی ۳۶۵ بار بر ۳۶۵ روز گذشته دریغ می‌گوید و چون در قفای خود چنان سالی داشته است «که به لعنِ خدا نمی‌ارزد»، نسبت به بهار و سال نو مهر نمی‌ورزد (ص ۲۱۱-۲۱۲) و با این همه، شاعر امروز به حکم تعهد شاعرانه، به قول منوچهر آتشی چشم به راه بهار نمی‌ماند و می‌کوشد تا در دل خزانها و زمستانها، در بوستان دلها بهار شادی برویاند و گل نشاط بشکفاند (نک: سلطانی، همانجا).

خلاصه: در طرحی کوتاه همراه با توضیحی مختصر می‌توان بهاریه و توصیف بهار را در طول تاریخ ادبیات فارسی به دو قسم تقسیم کرد:

۱. بهاریهٔ واقعی (آفاقی)، یعنی توصیف واقعی بهار و طبیعت اولاً به عنوان مقدمه‌ای بر مدح، چنان‌که شیوهٔ شاعران مداح در سبک خراسانی و دورهٔ بازگشت ادبی است؛ ثانیاً به قصد استفاده در حماسه‌سرایی و بزم‌آرایی آن سان که شیوهٔ فردوسی و اسدی طوسی است.

۲. بهاریهٔ نمادین (انفسی)، یعنی وصف درونی و انفسی بهار و طبیعت که غالباً به زبان رمز و نماد و استعاره صورت می‌گیرد. این گونه بهاریه ۳ چهره دارد: الف - چهرهٔ عرفانی، آن سان که در سبک عراقی ملاحظه می‌شود و وصف انفسی و روحانی بهار یا به وسیلهٔ وصف آفاقی و بیرونی، و یا به طور مستقیم صورت می‌گیرد و فی‌المثل بهار نماد بسط یا خرد و جان، و خزان نماد قبض یا نماد نفس و هویٰ محسوب می‌شود. ب - چهرهٔ ویژهٔ سبک هندی، که در آن عرفان رنگ می‌بازد و تصویرسازیهای غریب و عریان‌سازیهای عجیب که جنبهٔ نمادین دارد، چشم‌گیر است. ج - چهرهٔ سیاسی - اجتماعی، آن گونه که از عصر مشروطه تا امروز ادامه داشته است؛ به عنوان مثال هنرمندان متعهد تحت تأثیر اوضاع سیاسی و اجتماعی، بهار را نماد آزادی و رهایی، و خزان را نماد اختناق و بند و اسارت به شمار آورده‌اند.

مآخذ: آرین‌پور، یحیی، *از صبا تا نیما*، تهران، ۱۳۷۲ش؛ ابتهاج، هوشنگ، *آینه در آینه*، به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، ۱۳۷۵ش؛ اخوان ثالث، مهدی، *ترا ای کهن بوم و بر دوست دارم*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ اسدی طوسی، علی، *گرشاسب نامه*، به کوشش حبیب یغمایی، تهران، ۱۳۱۷ش؛ انوری ابیوردی، *دیوان*، به کوشش محمدتقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ بهار، محمدتقی، *دیوان*، به کوشش مهرداد بهار، تهران، ۱۳۶۸ش؛ جمال‌زاده، محمدعلی، «بهار ایران و بهاریه در شعر فارسی»، *وحید*، تهران، ۱۳۴۶ش، س ۴، شم ۴؛ جوینی، عطاملک، *تاریخ جهانگشای*، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۲۹ق؛ حافظ، *دیوان*، به کوشش پرویز ناتل خانلری، تهران، ۱۳۶۲ش؛ حمیدیان، سعید، «غزل سعدی: عاشقانه یا عارفانه»، *سعدی‌شناسی*، دفتر ۷، به کوشش کورش کمالی سروستانی، شیراز، ۱۳۸۳ش؛ خان، عابدعلی، «اشعار بهاریه در شبه قارهٔ پاک و هند»، *هلال*، کراچی، ۱۳۴۵ش، شم ۵۶؛ خانلری، پرویز، «یادی از صائب»، *صائب و سبک هندی*، به کوشش محمدرسول دریاگشت، تهران، ۱۳۵۴ش؛ خرمشاهی، بهاءالدین، *حافظ نامه*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ دادبه، اصغر، «ماجرای پایان‌ناپذیر می در شعر حافظ»، *نامهٔ شهیدی*، تهران، ۱۳۷۴ش؛ همو، «مکتب حافظ، مکتب رندی»، *حافظ پژوهی*، دفتر ۲، به کوشش کورش کمالی سروستانی، شیراز، ۱۳۷۸ش؛ همو، «ناصرخسرو و حکایت ایران‌گرایی»، *نامهٔ پارسی*، تهران، ۱۳۸۲ش، س ۸، شم ۲؛ ذکاوتی قراگزلو، علیرضا، *گزیدهٔ اشعار سبک هندی*، تهران، ۱۳۷۲ش؛ رودکی، *دیوان*، به کوشش منوچهر دانش پژوه، تهران، ۱۳۷۳ش؛ زرین‌کوب، عبدالحسین، *با کاروان حله*، تهران، ۱۳۷۲ش؛ سروش اصفهانی، *دیوان*، به کوشش محمدجعفر محجوب، تهران، ۱۳۳۹ش؛ سلطانی گرد فرامرزی، علی، «بهار در آینهٔ حماسه‌ها»، *نگین*، تهران، ۱۳۵۶-۱۳۵۷، شم ۱۵۴-۱۵۶؛ شاملو، احمد، *هوای تازه*، تهران، ۱۳۷۲ش؛ شفیعی کدکنی، *تازیانه‌های سلوک (نقد و تحلیل چند قصیده از حکیم سنایی)*، تهران، ۱۳۷۲ش؛ همو، *شاعر آینه‌ها (بررسی سبک هندی و شعر بیدل)*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ همو، *صور خیال در شعر فارسی*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ شمس قیس، *المعجم فی معاییر اشعار العجم*، به کوشش سیروس شمیسا، تهران، ۱۳۷۳ش؛ شمس لنگرودی، محمد، *سبک هندی و کلیم کاشانی*، تهران، ۱۳۷۲ش؛ شمیسا، سیروس، *انواع ادبی*، تهران، ۱۳۷۵ش؛ همو، *سبک‌شناسی شعر*، تهران، ۱۳۷۵ش؛ صائب تبریزی، *دیوان*، به کوشش محمد قهرمان، تهران، ۱۳۶۸ش؛ صفا، ذبیح‌الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ عارف قزوینی، ابوالقاسم، *کلیات دیوان*، به کوشش عبدالرحمان سیف آزاد، تهران، ۱۳۴۷ش؛ فرخی سیستانی، *دیوان*، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۴۹ش؛ فردوسی، *شاهنامه*، به کوشش ی. ا. برتلس، مسکو، ۱۹۶۳م؛ فروزانفر، بدیع الزمان، *سخن و سخنوران*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ همو، *شرح مثنوی شریف*، تهران، ۱۳۶۱ش؛ کسایی مروزی، *دیوان*، به کوشش محمدامین ریاحی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ کلیم کاشانی، *دیوان*، به کوشش پرتو بیضایی، تهران، ۱۳۳۶ش؛ گوهرین، صادق، *فرهنگ لغات و تعبیرات مثنوی*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ مزارعی، فخرالدین، *سرود آرزو*، به کوشش اصغر دادبه، تهران، ۱۳۶۹ش؛ مشیری، فریدون، *گزینهٔ اشعار*، تهران، ۱۳۷۴ش؛ منوچهری دامغانی، *برگزیدهٔ اشعار*، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ مولوی، *فیه مافیه*، به کوشش بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، ۱۳۶۹ش؛ همو، *مثنوی معنوی*، به کوشش نیکلسن، تهران، ۱۳۶۰ش؛ ناصرخسرو، *دیوان*، به کوشش مجتبی مینوی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ نظامی گنجوی، *خسرو و شیرین*، به کوشش وحید دستگردی، تهران، ۱۳۱۳ش؛ نیمایوشیج، *مجموعهٔ کامل اشعار*، به کوشش سیروس طاهباز، تهران، ۱۳۷۵ش؛ هدایت، صادق، *ترانهٔ خیام*، تهران، ۱۳۳۴ش؛ همایی، جلال‌الدین، *فنون بلاغت و صناعات ادبی*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ یوسفی، غلامحسین، *فرخی سیستانی (بحثی در شرح احوال و روزگار و شعر او)*، مشهد، ۱۳۴۱ش.

اصغر دادبه

بَهاسا[1]، نامی که به تسامح برای اشاره به زبان رسمی اندونزی به کار می‌رود. دلیل این تسامح آن است که واژهٔ «بهاسا» در زبان اندونزیایی به معنای زبان است و آنچه از آن با عنوان «بهاسای اندونزیایی» یاد می‌شود، در واقع زبان اندونزیایی است. همین خطا در مورد زبان مالایی هم رخ داده که در برخی از متون به صورت «بهاسای مالزی» ثبت شده است (نک: لیووین، 247).

بهاسا یکی از زبانهای خانوادهٔ بزرگ آسترونزیایی[2]، و متعلق به

---

1. Bahasa (Bahasa Indonesia)   2. Austronesian

شاخهٔ مالایی- پولینزیایی[1] آن است (همو، 246). این زبان پرگویشورترین زبان اندونزی است که ۶/۷ میلیون گویندهٔ بومی دارد و بیش از ۱۱۰ میلیون نفر آن را به عنوان زبان دوم به کار می‌برند (همو، 247-246). گستردگیِ جغرافیایی و تعدد گویشورانِ این زبان باعث شده است که بهاسا در فهرست ۱۶۹ زبانی قرار گیرد که دولت ایالات متحده از آنها به عنوان «زبانهای حیاتی» نام می‌بَرَد. این عنوان به زبانهایی اطلاق می‌شود که یا باعث رشد دانش بشری در جهان می‌شوند، یا دارای اهمیت امنیتی-اقتصادی‌اند (کریستال، 342). از نظر روابط خویشاوندی، نزدیک‌ترین زبان به بهاسا زبانِ مالایی است. از این رو، عده‌ای مالایی را گونه‌ای دیگر از بهاسا می‌دانند (نک: لیووین، 247؛ کمبل، I/744) و عده‌ای آن را پایه و اساس بهاسا می‌شمارند (باسمن، 228). واقعیت آن است که این دو زبان از لحاظ ویژگیهای واژ- واجی زبانهایی مشابهند و جز در برخی از واژه‌های خاص، با هم تفاوت اساسی ندارند، اگر چه تفاوتهای ناشی از اختلافاتِ منطقه‌ایِ در آنها چشم‌گیر است (کمبل، همانجا). از این رو، می‌توان گفت: تفاوت این دو زبان مقوله‌ای زبان‌شناختی نیست، بلکه ریشه در تحولات سیاسیِ اندونزی در ۱۲۳۹ق/۱۸۲۴م دارد (EI^2, III/1215).

خط: بهاسا در اندونزی از ۱۹۷۲م با الفبای لاتینی نوشته می‌شود. در ضمن آوایِ «ی» که در دورهٔ نفوذ هلندیها با حرفِ j نمایانده می‌شد، اکنون با حرفِ y نشان داده می‌شود و حرفِ j برای نشان دادنِ صامتِ «ج» به کار می‌رود؛ در حالی که در مالایی یا بهاسای مالزی علاوه بر الفبای لاتینی، برای استفاده از متون مذهبی از خط عربی هم استفاده می‌شود (کمبل، همانجا).

واج شناسی: بنا بر پژوهشهای کمبل بهاسا دارای ۲۲ صامت و ۸ مصوت بدین شرح است:

الف- صامتها:

انسدادیها: (همزه) ʾ, p, b, t, d, k, g.

سایشیها: f, s, š, x, h.

انسدادی- سایشیها: č, ǰ.

خیشومیها: m, n, ŋ.

روانها: l, r.

نیم‌مصوتها: y, w.

ب- مصوتها: i, ɨ, e, ə, a, ɔ, o, u (I/745). مصوتهای مرکبِ [ai]، [au] و [ui] نیز در این زبان دیده می‌شوند (EI^2, III/1216).

گفتنی است که بهاسا گرایش زیادی به ایجاد خوشه‌های صامتی ندارد و تقریباً هیچ خوشهٔ صامتی در آغاز یا پایانِ واژه‌های این زبان دیده نمی‌شود. تنها خوشه‌های صامتیِ این زبان آنهایی هستند که با صامتهای خیشومی ساخته می‌شوند (مانندِ nd, mb) و در وسط واژه قرار می‌گیرند. همین مسئله باعث می‌شود که اکثرِ واژه‌های بهاسا دو هجایی و به صورتِ «صامت ـ مصوت ـ صامت ـ مصوت ـ صامت» (CV-CVC) باشند (همانجا). تکیهٔ واژه‌ها معمولاً بر هجای یکی مانده به آخر قرار می‌گیرد، مگر در مواردی استثنایی که آن هجا شامل مصوت کوتاهِ e باشد.

صرف و نحو:

اسم و گروه اسمی: همان‌گونه که گفته شد، ریشه‌های واژگانیِ بهاسا عمدتاً دو هجایی هستند. در این زبان، وندافزایی ــ به ویژه افزایش پیشوند ــ از زایایی بالایی برخوردار است.

در بهاسا نشانه‌ای برای جنسیت یا شمارِ اسم وجود ندارد و برای مفهوم جنس به هنگام لزوم، از عناصرِ واژگانی استفاده می‌شود (کمبل، همانجا). مقولهٔ شمار نیز در این زبان از طریق فرایند تکرار متجلی می‌شود؛ مانند کلمات potong (قطعه) و potong - potong (قطعه‌ها) (باسمن، همانجا).

این زبان نشانهٔ خاصی برای معرفه یا نکره ندارد، اما صفات اشارهٔ itu و ini که پس از اسم قرار می‌گیرند، می‌توانند مفهوم معرفه بودن به اسم بدهند. صفت در این زبان به طور کلی پس از موصوف می‌آید، مانندِ orang baik (مرد خوب)، بجز وقتی که صفت به مقدار اشاره کند که در این صورت ترتیبِ واژه‌ها بر عکس خواهد بود، مانندِ banyak orang (مردم زیاد) (کمبل، I/745-746).

ساختارهای تفضیلی این زبان با قرار دادن صفت در میانِ ساختِ lebih ... dari (pada) ایجاد می‌شود، مانند حالت تفضیلیِ malam ini lebih dingin daripada kemarin (امشب از دیشب سردتر است) برای صفتِ dingin (سرد) (همو، I/746). نکتهٔ جالب توجه در مورد اسامی بهاسا وجودِ واحدهای شمارش در این زبان است که در گذشته شمار آنها بسیار بوده، اما اکنون به ۳ کاهش یافته است. این واحدها عبارتند از seorang (برای انسان)، seekor (برای حیوانات) و sebuah (برای اشیاء) (همو، I/747). اسم در این زبان حالت دستوری ندارد و روابطِ نحوی به کمک حروف اضافه بیان می‌شوند (همو، I/748).

فعل و گروه فعلی: فعل در بهاسا صرف نمی‌شود، به این معنا که نشانه‌ای برای شخص، شمار یا زمان ندارد. زمان و وجهِ فعل به وسیلهٔ قید مشخص می‌شود. همچنین فعل کمکی در این زبان نیست و تغییرات ریشهٔ افعال از طریق وند افزایی صورت می‌گیرد (همو، I/747).

نظام فعلی بهاسا از نظرِ «جهتِ فعل» (لازم و متعدی بودن) و صورتهای متعدد برای فعل مجهول شهرت دارد (باسمن، همانجا). در این زبان فعل متعددی هم پیشوندِ -(me(N می‌گیرد و هم پیشوندِ -di که به ترتیب برای نشان دادنِ صورت معلوم، یا مجهول به کار می‌روند (همانجا).

عنصر منفی سازِ بهاسا tidak است که پیش از واژهٔ منفی شونده قرار می‌گیرد. فعل امر منفی نیز با jangan(lah) ساخته می‌شود، مانندِ janganlah baca buku itu (آن کتاب را نخوان) (همو، I/748).

---

1. Malayo-Polynesian

آرایش عمومی واژه‌های بهاسا، وقتی که تأکید بر فاعل یا نهاد جمله باشد، به صورتِ «فاعل ـ فعل ـ مفعول» (SVO) است، اما در جملاتی که افعال متعدی دارند و بر مفعول تأکید می‌کنند، آرایشهای OVS یا OSV هم مشاهده می‌شود (همانجا).

واژه‌های دخیل: بهاسا حاوی شمار قابل توجهی از واژه‌های قرضی است که عمدتاً از سنسکریت و عربی به آن وارد شده‌اند. سنسکریت به بهاسا هم ادوات دستوری قرض داده، هم ذخیرهٔ واژگانی آن را غنی ساخته است، به طوری که شمار زیادی از واژه‌های دینی و حقوقی، و نیز برخی از اصطلاحات خویشاوندی پس از همگونی با نظام واجی بهاسا، از سنسکریت به آن وارد شده‌اند. نفوذ عربی هم بر زبانهای منطقه و به ویژه بر این زبان کم نبوده است (EI², III/1216).

مآخذ:

Bussman, H., *Routledge Dictionary of Language and Linguistics*, New York, 1996; Campbell, G. L., *Compendium of the World's Languages*, London/ NewYork, 2000; Crystal, D., *The Cambridge Encyclopedia of Language*, Cambridge etc., 1989; EI²; Lyovin, A., *An Introduction to the Languages of the World*, New York/Oxford, 1997.

بهروز محمودی بختیاری

بَهاوَلْپور، شهر و شهرستانی به همین نام در استان پنجاب پاکستان. پیش از استقلال پاکستان بهاولپور یکی از استانهای هند به شمار می‌رفت و مرکز آن شهر بهاولپور بود. این شهر منسوب به بنیان‌گذار آن نواب بهاول خان است.

بهاولپور در شمال و شرق بیابان خشک راجپوتانا، و در جنوب رودخانه‌های ستلج، پنجند و سند، و در مرکز پاکستان قرار دارد (نک: *میراث*...، ۲۰۹؛ حسینی منشی، ۶۲۱/۱؛ یاپ، 177). شهرستان بهاولپور در ۱۳۳۴ش/۱۹۵۵م با وسعتی حدود ۲۴٬۸۳۰ کمـ۲ از ۳ شهر بهاولپور، بهاول‌نگر و رحیم‌یارخان تشکیل یافت (نک: *بریتانیکا*، I/799). در ۱۳۶۰ش/۱۹۸۱م جمعیت شهر بهاولپور ۱۷۸ هزار، و شهرستان ۱٬۴۴۷٬۰۰۰ نفر بوده است (همانجا).

اقتصاد این شهرستان از قدیم وابسته به آب رودخانه‌ها بوده (استیونز، 43؛ فلدمن، ۶۴)، و به همین سبب، شبکهٔ کانالهای آب به درازای ۷ هزار کمـ از اواخر سدهٔ ۱۹م در آنجا احداث شده که در کنار آنها مراکز مسکونی از جمله منچین آباد پدید آمده است (نک: رکلو، VIII/226). در این منطقه گندم، حبوبات، پنبه، نیشکر و خرما کشت می‌شود و گوسفند و گاو پرورش می‌یابد، به گونه‌ای که پشم آنها به سایر نقاط صادر می‌گردد. قالی‌بافی و تولید پارچه‌های ابریشمی و ظروف سفالین هم در بهاولپور رواج دارد و صدور پارچهٔ ابریشمی به افغانستان و آسیای مرکزی از گذشته یکی از منابع درآمد این ناحیه بوده است (همو، نیز *بریتانیکا*، همانجاها).

ساکنان بهاولپور از نژاد جت، و طبقهٔ حکمرانان پیشین آن از قبیلهٔ داوودپوترا بودند که خود را از فرزندان خلفای عباسی مصر می‌دانستند، و بعضی گمان دارند منظور خلفای فاطمی مصر بوده است (نک: فلدمن، یاپ، همانجاها).

محل شهر بهاولپور را گاهوارهٔ فرهنگ و تمدن کهن دانسته، و آورده‌اند که رودخانه‌ای از آن می‌گذشته است که امروزه آن را رودخانهٔ گم‌شده می‌نامند (*میراث*، همانجا). بهاول‌خان این منطقه را در ۱۱۶۳ق/۱۷۵۰م به عنوان پاداش خدمات به حکومت ملتان، دریافت کرد و آن را مرکز حکومتی قرار داد که خود و فرزندانش حدود ۲۰۰ سال بر آن حکم راندند (نک: عبدالرشید، 239؛ *میراث*، همانجا). حکومت بهاولپور در سالهای بعد از ۱۸۳۰م تنها شامل منطقهٔ پنجاب بود که امپراتوری سیک، قادر بـه گشودن آن نشد (نک: رُزبـری، 80؛ «تاریـخ...[1]»، IX/286-287). اولین پیمانهای حکومت بهاولپور با دولت انگلیس در دههٔ ۱۸۳۰م امضا شد (نک: یاپ، 217؛ برجس، 329) که طبق آن بهاولپور سلطهٔ انگلستان را به رسمیت شناخت و همکاری با آن دولت را پذیرفت و در مقابل دولت انگلستان موجودیت بهاولپور را تضمین کرد (همو، 336). این پیمان بـه تسلط کامل انگلستان بـر بهاولپور (۱۲۶۵ق/۱۸۴۹م) انجامید (رزبری، 140-139). این منطقه پس از تأسیس دولت پاکستـان در ۱۳۳۳ش/۱۹۵۴م بـه آن کشـور ملحق گردید (*میراث*، همانجا).

شهر بهاولپور دارای یک دانشگاه اسلامی است که در ۱۳۵۴ش/۱۹۷۵م تأسیس شد (*بریتانیکا*، همانجا). در این منطقه دژها و دیگر بناهای تاریخی بسیاری وجود دارد که قریهٔ باستانی اُچ در ۷۵ کیلومتری شهر بهاولپور از جملهٔ آنهاست. پیشینهٔ تاریخی این قریه را به نیمهٔ هزارهٔ نخست قبل از میلاد می‌رسانند (*میراث*، ۲۰۹-۲۱۱).

مآخذ: حسینی منشی، محمود، *تاریخ احمد شاهی*، به کوشش دوست مراد سید مرادُف، مسکو، ۱۹۷۴م؛ فلدمن، هربرت، *سرزمین و مردم پاکستان*، ترجمهٔ عبدالحسین شریفیان، تهران، ۱۳۴۹ش؛ *میراث جاودان*، به کوشش کمال حاج سیدجوادی، اسلام‌آباد، ۱۳۷۰ش؛ نیز:

Abdur Rashid, Sh., *History of the Muslims of Indo - Pakistan Sub - Continent*, Lahore, 1978; *Britannica*, micropaedia, 1986; Burgess, J., *The Chronology of Indian History*, Delhi, 1975; *A Comprehensive History of India*, ed. A. C. Banerjee and D. K. Ghose, People's Publishing House; Reclus, E., *Nouvelle géographie universelle*, Paris, 1885; Roseberry, J. R., *Imperial Rule in Punjab*, New Delhi, 1987; Stephens, I., *Pakistan*, London, 1964; Yapp, M. E., *Strategies of British India*, Oxford, 1980.

پرویز امین

بَهائیّت، فرقه‌ای دینی که در سدهٔ ۱۳ق/۱۹م به دست حسینعلی نوری ملقب به بهاءالله، از پیروان سیدعلی محمد شیرازی، مؤسس بابیه پدید آمد. حسینعلی در ۲ محرم ۱۲۳۳ق/۱۲ نوامبر ۱۸۱۷م در تهران زاده شد. پدرش میرزا عباس نوری، ملقب به میرزا بزرگ، از منشیان و مستوفیان خوش‌نویس عصر محمد شاه قاجار، و در کرمان، تهران و قزوین، وزیر، پیشکار و معلم برخی از شاهزادگان و مورد توجه و علاقهٔ قائم مقام بود و چند نامه از او به میرزا بزرگ در دست است (قائم مقام، *منشآت*، ۱۹-۲۵، *نامه‌ها*...، ۳۷۶/۱؛ آیتی، *الکواکب*...، ۲۵۴، ۲۵۶،

1. *A Comprehensive*...

کشف...، ۲۹ـ۳۰؛ فاضل مازندرانی، *رهبران...*، ۴۰۳/۲). اینکه منابع بهایی او را از وزیران دستگاه قاجار شمرده‌اند (مثلاً نبیل زرندی، ۱۱، ۸۶؛ عبدالبهاء، *مقالهٔ شخصی...*، ۶۲)، اطلاق واقع نیست (نیز نک: آیتی، همانجا)، زیرا دستیاران و اتابکان شاهزادگان و گاه مستوفیان آن عهد را مجازاً در زمرهٔ وزرا می‌شمرده‌اند.

حسینعلی در تهران رشد کرد و به تحصیل علم پرداخت. این معنی را برخی از منابع بابی و بهایی، خاصه خواهر او عزیه، تأیید کرده‌اند (نوری، ۴ـ ۵؛ نیز نک: آیتی، *الکواکب*، ۲۵۶ـ۲۵۷). با این همه خود حسینعلی و عبدالبهاء (همان، ۶۲ـ۶۷، ۱۱۷) تصریح کرده‌اند که وی درس نخوانده، ولی در مجالس مباحثه و مناظره کسی با او هماورد نبود (نیز نک: حسینی طباطبایی، ۱۳۰ـ۱۳۱)، بدین هدف که متصف به علم لدنی و پیامبرانه شود. از برخی اشارات و نیز از گزارش ایام اقامتش در سلیمانیه بر می‌آید که وی به تصوف و آثار متصوفه علاقه داشت و با صوفیان بسیار معاشرت می‌کرد (نک: زعیم‌الدوله، ۲۱۶؛ نوری، همانجا). این معنی از کتاب *ایقان* او هم به خوبی پیداست. این گزارش هم که گفته‌اند پس از مرگ میرزا عباس، از میرزا حسینعلی خواستند به جای پدر، وزارت را در دست گیرد (إسلمُنت، ۲۹)، البته به کلی بی‌وجه است.

میرزا حسینعلی در زمرهٔ کسانی بود که خود، علی محمد شیرازی (باب) را ندید، ولی به او گروید و با جدیت به تبلیغ عقاید او برخاست (نبیل زرندی، ۸۸ـ۹۳؛ ER, II/40). کوششی که وی برای خلاصی قرة‌العین از زندان قزوین به خرج داد (نبیل زرندی، ۲۲۱ـ۲۲۳؛ فیضی، ۳۴ـ۳۷)، از نخستین اقدامات مهم او به شمار می‌رود. نیز آورده‌اند که وقتی علی محمد شیرازی در زندان ماکو بود، گروهی از پیروانش در بدشت شاهرود گرد آمدند تا تدبیری برای رهایی وی و مقابله با مخالفان بیندیشند، مخارج اقامت و پذیرایی آنان را گویا میرزا حسینعلی می‌پرداخت. برخی از سران بابیه در همین‌جا القابی یافتند و از جمله میرزا حسینعلی را بهاءالله خواندند (آیتی، همان، ۲۵۷؛ نبیل زرندی، ۲۳۰ بب؛ قس: اسلمنت، ۲۸، که مدعی است سیدعلی محمد او را لقب بهاءالله داد).

در پی بروز شورش بابیه در قلعهٔ شیخ طبرسی (۱۲۶۵ق)، میرزا حسینعلی با چند تن از بابیان برای پیوستن به شورشیان راهی مازندران شد، ولی او را دستگیر، و مدتی زندانی کردند و حتیٰ علما حکم به قتلش دادند؛ ولی سرانجام تنبیه و آزاد شد (نبیل زرندی، ۲۲۲ بب، ۴۷۵؛ فیضی، ۴۷ـ۵۱). پس از اعدام باب، همهٔ بابیه میرزا یحییٰ، برادر کوچک‌تر میرزا حسینعلی و ملقب به صبح ازل را، بنا به برخی اشارات منسوب به سیدعلی محمد، به جانشینی او پذیرفتند و میرزا حسینعلی به عنوان پیشکار و نایب میرزا یحییٰ به کار برخاست. میرزا حسینعلی خود در *کتاب ایقان* به سروری و جانشینی میرزا یحییٰ تصریح کرده است (کاشانی، ۲۴۴؛ براون، «لد ـ لز»؛ قس: محیط طباطبایی، «عظیم پس از باب...»، ۱۸۰ـ۱۸۳، ۲۷۱ـ۲۷۳، که معتقد است در این مورد ابداً نامی از میرزا یحییٰ و حسینعلی در میان نیست و شیخ علی ترشیزی ملقب به اعظم، جانشین علی محمد بوده است). در این زمان به سبب سرکوب شدید بابیه و فعالیت میرزا حسینعلی در تبلیغ، وی گویا به خواست میرزا یحییٰ به کربلا رفت (شعبان ۱۲۶۷) و تا قتل امیرکبیر در همان‌جا ماند و آنگاه به دعوت میرزا آقاخان نوری، صدراعظم جدید به تهران بازگشت (نبیل زرندی، ۲۱۳ـ۲۲۲، ۴۷۵).

پس از سوء قصد نافرجام بابیان به جان ناصرالدین شاه، عده‌ای از بابیه، از جمله میرزا حسینعلی دستگیر و محبوس شدند. اگرچه میرزا حسینعلی مداخله در این کار را انکار کرده است (نک: عبدالبهاء، همان، ۱۱۵، نامه به ناصرالدین شاه) و منابع بهایی نیز همین را گفته‌اند (نک: نبیل زرندی، ۴۷۷ بب)، عزیه نوری که از طرفداران میرزا یحییٰ و مخالف دعاوی بهاء بود، تصریح کرده است (نک: ص ۵ـ۸) که این ترور با طرح و انگیزش حسینعلی صورت گرفت و با آنکه بر اثر آن بسیاری از سران بابیه مقتول شدند، ولی حسینعلی با صرف اموال کلان و وساطت میرزا آقاخان نوری و کوششهای کنسول و سفیر روسیه که پیشنهاد می‌کردند وی به روسیه برود، نجات یافت و با خانواده‌اش به بغداد رفت، در حالی که میرزا یحییٰ چند ماه پیش‌تر، مخفیانه و در جامهٔ درویشان به آنجا کوچیده بود (میرزا آقاخان کرمانی، ۳۰۱؛ نبیل زرندی، ۴۷۴ بب، ۵۲۲؛ آیتی، *الکواکب*، ۳۳۹؛ کسروی، ۵۵ ـ۵۶؛ حسینی طباطبایی، ۱۴۱؛ شوقی، ۴۳/۲ـ۴۴؛ نک: براون، «لح ـ لط»، نیز تعلیقات...[1]، 323-324؛ برای دعوی میرزا حسینعلی که می‌گفته در همین زندان بر اثر کشف و شهود، خود را مأمور دعوت به بهائیت یافت، نک: بهاء، *لوح شیخ*، ۱۵ـ۱۶). بعدها وی نامه‌ای به الکساندر دوم، امپراتور روسیه نوشت و از کوششهای سفیر دولت او قدردانی کرد (شوقی، ۴۸/۲ـ۴۹).

میرزا حسینعلی در آغاز محرم ۱۲۶۹ وارد بغداد شد و به اطاعت از یحییٰ صبح ازل، و به عنوان پیشکار او به ترویج و تبلیغ عقاید باب مشغول شد. در این دوره چند تن از بابیان دعوی کردند که همان «من یظهره الله»اند که باب از ظهور او خبر داده است (در این باره و خاصه اسدالله خویی، ملقب به دیان، نک: صبح ازل، ۳، ۲۸ بب)، اما عده‌ای از این مدعیان کشته شدند و برخی بازگشتند (میرزا آقاخان کرمانی، ۳۰۲ـ۳۰۳، برای مداخلهٔ میرزا حسینعلی در بعضی از این قتلها؛ نوری، ۴۲ـ۴۴؛ براون، «لط، م»؛ رائین، ۸۲). سپس میرزا حسینعلی هم که به تعبیر برخی منابع ازلیه، «با هر طایفه و مشربی... معاشرت بسیاری کرده بود، لهذا یک نوع وسعت مشرب... به هم رسانیده»، خود به اظهار همان دعوی و مقابله با میرزا یحییٰ برخاست (نیز نک: میرزا آقاخان کرمانی، همانجا، که از گزارش وی بر می‌آید که دعوی میرزا حسینعلی مقدم بر دعویهای دیگر بابیان و در دورهٔ دوم اقامت او در بغداد بوده است)؛ ولی با مخالفت شدید بزرگان بابیه و میرزا یحییٰ که این ادعا را خلاف نظر و وصیت باب می‌دانستند (برای توقیعات سیدعلی محمد

---

1. note and introd.

دربارهٔ صبح ازل، نک: باب، قسمتی از الواح...، ۱، ۳-۸)، روبه‌رو شد. پس به ناچار بغداد را رها کرد و با نام مستعار و در جامهٔ درویشان به سلیمانیه رفت و میان کردان سکنا گزید. وی دو سال آنجا ماند و با صوفیهٔ مشهور مراوده یافت و در مجالس آنان حاضر شد. صاحب *تنبیه النائمین* نوشته است که میرزا حسینعلی در سلیمانیه هم به خیال ریاست بود، ولی او را به چیزی نگرفتند. ناچار مدتی به تحصیل علوم غریبه پرداخت (نوری، ۱۱-۱۴).

براساس منابع بهائی، ظاهراً وی در کردستان به «درویش محمد» نام‌بردار بوده، و با صوفیان طریقت قادریه و خالدیه مراوده داشته است (شوقی، ۱۱۷/۲). میرزا آقاخان کرمانی آورده است که وی از آنجا نامهٔ تضرع و ندامت به میرزا یحییٰ نوشت (ص ۳۰۲) و سرانجام به دعوت برادر به بغداد بازگشت و خود را مطیع او خواند و در کتاب *ایقان* که در همین ایام نوشت، به این معنی تصریح کرد (براون، «لو، لط، م»؛ آیتی، همان، ۳۴۲-۳۴۴؛ زعیم‌الدوله، ۲۲۰؛ ER، همانجا؛ قس: عبدالبهاء، *مقالهٔ شخصی*، ۷۰ بب). با این همه، مدتی بعد، گویا به تحریک و مساعدت میرزا آقاجان کاشی، باز به دعوی برخاست. اگرچه به نظر می‌رسد که او این‌بار بسیار احتیاط می‌کرد وبیشتر در پی تهیهٔ مقدمات کار بود (نوری، ۱۴)، ولی به گفتهٔ منابع بهائی در اواخر دورهٔ اقامت در بغداد، در باغ نجیب پاشا ــ که بعداً بهائیان آن را باغ رضوان نامیدند ــ خود را «من یظهره الله» خواند (آیتی، همان، ۲۵۸؛ فرید، ۶؛ نیز: نک: ER، همانجا). از مطالب *لوح شیخ* پیداست که از ایام اقامت در عراق خود را نبی، یعنی «نیّر آفاق» می‌دانست که «از سوی عراق، اشراق کرده است» (ص ۱۷).

در این وقت به سبب تشدید جنگ و جدال میان شیعیان و بابیان، و توصیه‌های دولت ایران و علمای کربلا و نجف، دولت عثمانی که خود از بسط نزاع بیمناک بود، بابیان و رؤسای آنان را که اینک تابعیت عثمانی داشتند (محیط طباطبایی، «تاریخ قدیم...»، ۳۴۵)، در ذیقعدهٔ ۱۲۷۹ به استانبول، و چند ماه بعد، در رجب ۱۲۸۰ همه را به ادرنه تبعید کرد (براون، «ما»؛ فرید، ۷؛ راثین، ۸۳). این دوره هم ۵ سال به درازا کشید و میرزا حسینعلی در اینجا فرصت را مناسب یافت و خود را آشکارا و به تأکید «من یظهره الله» خواند و نامه‌ها یا الواح برای دعوت به اطراف پراکند. از جمله نامه‌ای به ناصرالدین شاه فرستاد (برای عین نامه، نک: عبدالبهاء، همان، ۱۱۴-۱۱۵). در این نامه خود را در واقعهٔ سوءقصد به شاه بی‌گناه خواند و از مفسدان و اشرار برائت جست و تأکید کرد که به‌رغم آزارهای بسیار که در سالهای تبعید دیده، برخلاف مصالح دولت و ملت کار نکرده است (همان، ۱۲۵-۱۲۸). نیز در این نامه، برخلاف آنچه برخی از نویسندگان آورده‌اند (نک: *دانشنامهٔ جهان اسلام*)، از دعاوی خویش سخن گفته، و تلویحاً آورده است که از جانب خدا سخن می‌گوید و حاضر است در حضور شاه با علما مناظره کند (همان، ۱۱۷-۱۲۵، ۱۳۶). وی همچنین از آن دسته از علمای بزرگ که متعرض او نشدند و به تعبیر او «از کأس انقطاع آشامیده‌اند»، مانند شیخ مرتضیٰ انصاری، تجلیل کرد. وی نامه‌ای هم به پاپ، پیوس نهم، فرستاد و از او حمایت خواست. در اینجا بسیاری از بابیه به او پیوستند و کارش بالا گرفت (همان، ۱۴۲-۱۴۳؛ براون، «ما - مب»؛ ER، همانجا) و این سومین‌بار بود که میرزا حسینعلی خود را «من یظهره الله» می‌خواند. یک‌بار در بغداد در ۱۲۶۹ق؛ بار دوم نیز در ۱۲۷۵ق در بغداد که هر دو بار عقب‌نشینی کرد؛ و سوم بار در ۱۲۸۰ق در ادرنه (محیط طباطبایی، «رسالهٔ خالویه...»، ۸۳۰-۸۳۱). براون معتقد است که دعوی سوم در ۱۲۸۳ق رخ داد (ص «مج»).

از همین زمان، یاران میرزا حسینعلی به کوششهایی برای اثبات دعوی او، خاصه در برابر یاران صبح ازل، دست زدند؛ چنان‌که گفتند علی محمد شیرازی اصلاً مبشر ظهور او بود، ولی برای انصراف دشمنان از سوءقصد به این «من‌یظهره الله»، میرزا یحییٰ را پیش انداخت و چنان نموده شد که وی جانشین باب و میرزا حسینعلی کاربرداز و دستیار اوست (عبدالبهاء، همان، ۶۸؛ زعیم‌الدوله، ۲۱۸). نیز عبدالحسین آیتی، در سالهایی که کاتب میرزا حسینعلی و مبلّغ بهائیت بود، نوشت که علی محمد شیرازی در آخر عمر وسایل شخصی خود را توسط ملا محمدباقر برای بهاء ــ میرزا حسینعلی ــ فرستاد و او از سخنان علی محمد چنین دریافته که مقصود از «من یظهره الله» همان حسینعلی است (نیز نک: *الکواکب*، ۲۸۵). در این اوان، میرزا حسینعلی القاب بسیار بر خود می‌نهاد، اما از آن میان همان لقب بهاء یا بهاءالله رواج یافت (زعیم‌الدوله، ۲۲۵). این خود نکته‌ای است که بهاء در این دوره، دست کم در برابر عموم پیروان، دعویهای گران نمی‌کرد؛ چنان‌که مطابق صورت‌جلسه‌ای که از بازجویی برخی از بهائیان توسط کارگزاران دولت عثمانی در ادرنه باقی است، هیچ‌یک از متهمان از دعوی نبوت و ربوبیت او چیزی نشنیده بودند و حتیٰ حاجی سیاح در محاکمهٔ خود، او را یکی از اقطاب نعمت اللّهی خوانده است (موحد، ۱۰۶-۱۰۹).

به هر حال میرزا یحییٰ صبح ازل در برابر ادعای برادرش، میرزا حسینعلی به مقاومت برخاست و میان طرفداران هر دو نزاعهای سخت رخ داد و چند تن از دو طرف کشته شدند. این حوادث و برخی مسائل دیگر، کارگزاران دولت عثمانی را وا داشت تا میرزا یحییٰ را به قبرس، و میرزا حسینعلی را به عکا تبعید کنند. آن‌گاه با هریک از این‌دو عده‌ای از یاران طرف مخالف را همراه کرد تا اخبار فعالیت و دیدارهای آنها را به دولت گزارش کنند. به بهائیان همراه میرزا یحییٰ تعرضی نشد، اما گفته‌اند که هر ۷ تن ازلیان (پیروان صبح ازل) همراه میرزا حسینعلی به دست بهائیان، ظاهراً بدون اطلاع و دستور میرزا حسینعلی، به قتل رسیدند. شیخ ابراهیم بهائی که این داستان را برای براون نقل کرده، و همهٔ این ازلیان و قاتلان آنها را دیده، و می‌شناخته، اضافه کرده است که پس از این واقعه، دولت عثمانی میرزا حسینعلی را با خانواده‌اش توقیف کرد، اما چون قاتلان، خود را معرفی کردند و گفتند رهبرشان از این کار بی‌اطلاع بوده است، او را آزاد کردند (براون، «یک سال...[1]»،

---

1. *A Year...*

512-514. نیز «مب-مج»؛ حسینی طباطبایی، ۲۲۷).

براساس سندی از آرشیو دولتی عثمانی، در کشمکشهای ادرنه، میرزا حسینعلی نامه‌ای به والی آنجا نوشت و در آن میرزا یحییٰ و پیروانش را متهم به توطئه بر ضد عثمانی کرد (۱۲۸۵ق). والی ادرنه نیز به توقیف و بازجویی گروهی از بهائیان و ازلیان دست زد و گزارش آن بازجویی و نامهٔ میرزا حسینعلی را به استانبول فرستاد. گویا صدراعظم نیز سلطان را مطلع گردانید و به فرمان او، میرزا یحییٰ و حسینعلی را به قبرس و عکا فرستادند (موحد، ۱۰۲-۱۰۶). گزارش شوقی افندی واژگونهٔ همان واقعه است که می‌گوید: نامه‌هایی بی‌امضا منتشر شد، حاکی از آنکه میرزا حسینعلی و طرفدارانش با حمایت سفرای دول بیگانه، قصد طغیان دارند؛ و به علاوه، دوستی برخی از دولتمردان عثمانی با میرزا حسینعلی، مانند سلیمان پاشا که خود از سلسلهٔ قادریه بود، دولت عثمانی را بیمناک کرد و به تبعید او وا داشت (۲/۲۶۹-۲۷۳). از سوی دیگر محسن خان مشیرالدوله، سفیر دولت ایران در استانبول، به نقل از سلطان عثمانی گزارش داده است که دولت عثمانی برای سران بهائی و ازلی در ادرنه مقرری تعیین کرد و به سبب اهمیت حسینعلی، مبلغ بیشتری به او اختصاص داد و همین از اسباب نزاع طرفین شد. مشیرالدوله در گزارش دیگری نوشته است که به پیشنهاد سفیر انگلستان و موافقت سلطان، یکی را به قبرس و دیگری را به عکا فرستادند (ممقانی، ۳۸۳ب).

برخی منابع به مداخلهٔ مشیرالدوله و سفارت ایران در تبعید بهائیان و ازلیان هم اشاره کرده‌اند (زعیم‌الدوله، ۲۱۷- ۲۱۸). از آن سوی به گزارش آیتی (همان، ۳۸۰-۳۸۱)، وقتی دولت عثمانی تصمیم به تبعید حسینعلی به عکا گرفت، نایب کنسول فرانسه به ملاقاتش رفت و پیشنهاد کرد که وی تابعیت فرانسه را بپذیرد، ولی میرزا حسینعلی نپذیرفت و خود را موعود اسلام و مأمور اصلاح این دین خواند. به هر حال، میرزا حسینعلی را در ربیع‌الثانی ۱۲۸۵ به همراه چند نظامی به عکا روانه کردند (شوقی، ۲/۲۷۷؛ قس: فرید، ۷). وی از آغاز ورود به عکا (جمادی‌الاول ۱۲۸۵) ظاهراً در پادگان یا قلعه‌ای نظامی چند سال به حالت توقیف به سر برد (آیتی، همان، ۲۵۸؛ فرید، نیز ER، همانجاها). آن‌گاه آزاد گردید و مدتی بعد اجازه یافت تا به بَهجی نزدیک حیفا رود (همانجا). اقامت میرزا حسینعلی در عکا ۲۴ سال به درازا کشید و سرانجام در ۲ ذیقعدهٔ ۱۳۰۹ق/۲۹ مهٔ ۱۸۹۲م در ۵۷ سالگی در حیفا درگذشت (گلپایگانی، ۱۶؛ آیتی، همان، ۲۵۹؛ براون، «یک سال»، 60-61).

دریافت بخش مهمی از عقاید بهائیه منوط به اطلاع دقیق از عقاید فرق اسلامی در باب امامت و مهدویت است. تاریخ این‌گونه دعویها، آثار و عقاید سیدعلی محمد شیرازی و برخی اصطلاحات و بیانات صوفیان و فیلسوفان، خاصه در باب «بساطت و وحدت و سریان وجود»، و مسألهٔ «فیض» و تداوم آن است که خود از دلایل اثبات نبوت و امامت به شمار می‌رود. در حقیقت اگر دعویهای بهاء نسبت به نبوت و ربوبیت در میان نبود، دیگر عقاید و سخنان سیدعلی محمد شیرازی و میرزا حسینعلی، پیش از ادعای نبوت و ربوبیت، با دیدگاههای تأویل گرایان و سخنان برخی طریقه‌های صوفیانه قابل تطبیق بود؛ چنان‌که برخی از بابیه و ازلیه هم آیین خود را به تشیع منسوب می‌کنند و این معنی به خصوص از نوشتهٔ عزیهٔ نوری (ص ۱۲، جم) و نیز استنادهای بی‌شمار بهائیه و شخص میرزا حسینعلی به آیات قرآنی و روایات و احوال پیامبر اکرم(ص) و امامان شیعه(ع)، پیش و پس از دعویهای جدیدتر، پیداست (مثلاً: *ایقان*، ۱۰۱-۱۰۳، ۱۰۶-۱۰۷). اما دعویهای اخیر بهاء موجب شد که این آیین را نه فقط از تشیع، بلکه از دایرهٔ اسلام نیز خارج کند. با این همه، برخی نویسندگان معاصر، لابد به سبب استنادهای بهائیه به آیات و روایات قرآنی و اسلامی و تأویلهای عرفانی، بهائیت را مبتنی بر اسلام یا شاخه‌ای از بابیه شمرده‌اند (امین، ۶۱؛ «دائرةالمعارف قرآن[1]»، I/197).

سیدعلی محمد شیرازی که مانند شیخیه، فیض الاهی در هدایت خلق را مستمر می‌دانست، قائل به استمرار دوره‌های «نبوت» بود و «خاتمیت» پیامبر اسلام(ص) را خاتمیت دورهٔ سابقه، و خود را مؤسس دورهٔ جدید نبوت می‌خواند. وی معتقد بود که هر «ظهور»ی قیامت ظهور قبل است. مراد از معرفت به حق، معرفت به مظهر اوست. آنچه در مظاهر ظاهر می‌گردد، «مشیت» اوست که خالق هر چیزی و نقطهٔ ظهور است و در هر دوری و کوری برحسب دور ظاهر می‌گردد. پس ظهورات را نه ابتدایی است و نه انتهایی. وی آن‌گاه به ظهور کسی، اشرف و اعظم از خود که او را «من یظهره الله» خوانده، بشارت داده، و قیامت آیین خود، یعنی «بیان» را در ظهور او دانسته است (*بیان عربی*، ۳-۱۱، *بیان فارسی*، ۳۰، ۵۰، ۸۱-۸۲، *دلائل سبعه*، ۲-۳؛ براون، «کا-کد، ل-لا»؛ گلپایگانی، ۱۲۱-۱۲۵؛ شاهرودی، ۱۲۱؛ نیز نک: هد، بابیه). از این‌رو، بابیان در انتظار به سر می‌بردند. بیانات میرزا حسینعلی در *ایقان* که خود تکملهٔ *بیان* باب است، برای اثبات همین معنی است که به خصوص به طور گسترده با تأویلات و تعبیرات صوفیانه آمیخته شده، و بیانگر انس و هم‌نشینی او با جماعت صوفیه و تأثر از افکار آنهاست (نیز نک: الٰهی ظهیر، ۱۱۰). افزون بر *ایقان*، این معنی از برخی آثار دیگر او هم بر می‌آید و پیش‌تر نیز اشاره شد که برخی از معتقدانش او را از اقطاب صوفیه می‌دانستند (مثلاً حسینی طباطبایی، ۱۳۱- ۱۳۵؛ آیتی، *الکواکب*، ۲۵۸؛ زعیم‌الدوله، ۲۲۷؛ موحد، ۱۰۲-۱۰۶).

به هر حال، مضمون اصلی کتاب *ایقان* اثبات همان معانی از راه تأویل اصولی چون «نبوت»، «امامت»، «خاتمیت» و «قیامت»، و مسائلی چون «اسماء و صفات»، «تداوم فیض حق»، «لقاء الله»، «مراتب و سریان وجود» و مانند آن است. چنان‌که آورده است، جمیع اشیاء حاکی از اسماء و صفات الاهیه‌اند و هر کدام به قدر استعداد خود بر معرفت او دلالت دارند، به گونه‌ای که همهٔ غیب و شهود را ظهورات

1. *The Encyclopaedia...*

اسماء و صفات احاطه کرده است. همهٔ انبیا و اصفیا، موصوف به صفات و اسماء الاهی‌اند، خواه بعضی از این صفات و اسماء در آن «هیاکل نوریه» برحسب ظاهر، ظاهر شود و خواه نشود؛ نهایت، بعضی دربعضی مراتب «اشد ظهوراً و اعظم نوراً» ظاهر می‌شوند. نه این است که اگر صفتی برحسب ظاهر از آن ارواح مجرده ظاهر نشود، نفی آن صفت از آن شود. پس بر همهٔ این «وجودات منیره و طلعات بدیعه»، حکم جمیع صفات الله جاری است. چنان‌که روایات صحیح بسیاری دربارهٔ تسلط و سلطنت «قائم» آمده، ولی آن نه سلطنتی است که هر نفسی ادراک نماید. مقصود از سلطنت، احاطه و قدرت آن حضرت است بر همهٔ «ممکنات»، خواه از عالم ظاهر به استیلای ظاهری ظاهر شود، یا نشود... (ص ۷۹ـ۸۴).

میرزا حسینعلی آن‌گاه برای اثبات مدعای خود به رد این معنی که «ابواب رحمت‌الاهی مسدود گشته‌است و دیگر از مشارق‌قدس معنوی شمسی طالع نمی‌شود...» پرداخته، و آورده است که مقصود قرآن از لقاءالله در قیامت، تجلی خدا در قیامت نیست، بلکه معنای آن تجلی عام است، زیرا «همهٔ اشیاء محل و مظهر تجلی سلطان حقیقی‌اند و آثار اشراق شمس مجلّی در مرایای موجودات، موجود و لایح است... چنان‌که همهٔ ممکنات و مخلوقات حاکی‌اند از ظهور...». وی پس از بحثی عرفانی و اشراقی دربارهٔ تجلی خاص و تجلی ثانی، یعنی فیض اقدس و فیض مقدس، تأکید کرده که مراد از قیامت، قیام نفس الله است به مظهر کلیهٔ خود؛ و سپس نتیجه گرفته که ظهور پیامبران، هریک یک قیامت است و ظهور «نقطه» (باب) نیز یک قیامت (همان، ۱۱۱ـ۱۱۷، ۱۳۰). پس از آن به توجیه و تأویل مفهوم «خاتمیت» پرداخته، و دربارهٔ «اولیت و آخریت» سخن رانده است و پیامبر اسلام(ص) را جامع جمیع انبیا دانسته، و به استناد حدیثی، او را «آدم اول و آدم آخر» خوانده و آورده است که به همین قیاس، خاتمیت انبیا به آن جمال الاهی نسبت داده می‌شود، «پس مقصود از اولیت و آخریت، اولیت و آخریت ملکی نیست، زیرا هنوز اسباب ملکی به آخر نرسیده... بلکه در این رتبه، اولیت، نفسِ آخریت، و آخریت، نفسِ اولیت باشد... پس مظهر اولیت و ظاهریت و باطنیت و بدئیت و ختمیت برای این ذوات مقدسه و ارواح مجرده نفس الاهیه است» (همان، ۱۳۱ـ۱۳۳؛ برای بیان دیگر همو دربارهٔ خاتمیت و «غیبت»، نک: اشراق، *محاضرات*، ۲/۸۰۳ـ۸۲۳).

اگرچه میرزا حسینعلی از دورهٔ اقامت در بغداد تا اوایل دورهٔ عکا خود را جز «من یظهره الله» نمی‌شمرد و می‌کوشید خود را خارج از دایرهٔ اسلام جلوه ندهد و در عکا آداب مسلمانی به جا می‌آورد، ولی سخنان وی خود مقدمه‌ای بود برای آنکه اندک اندک دعوی نبوت عامه و نبوت خاصه و ربوبیت و الوهیت کند (کسروی، ۶۰ـ۶۲؛ امین، ۶۲) و به رغم تصریحات باب دربارهٔ شریعت «بیان»، خود شریعتی نو بگذارد. دعوی ربوبیت و الوهیتش هم ــ با آنکه در بسیاری مواضع خود را «عبد» خوانده ــ به نوعی از بعضی نامه‌ها و الواح او که خطاب به اشخاص نوشته، و آنها را کلماتی دانسته است که از «سماء مشیت نازل و ارسال شد» (نک: *مجموعهٔ الواح*...، ۴، ۱۳۵ـ۱۳۶) و خاصه از کتاب *اقدس* او بر می‌آید که در آن به تشریع و وضع احکام (مثلاً انا انزلنا لکم الاحکام؛ انا امرناکم بکسر حدودات النفس... نک: ص ۲ به) پرداخته است (نیز نک: زعیم‌الدوله، ۲۸۲). با این حال، بعضی از مبلغان و طرفداران هوشمندترش که گویا توجیه نتایج چنین ادعایی را ناممکن می‌دیدند، این دعوی را نوعی تمثیل عرفانی یا کلامی، همچون عقیدهٔ مسیحیان به حضرت عیسیٰ(ع) قلمداد کرده‌اند (نک: براون، «یک سال»، 492-491، 397-396؛ دربارهٔ اینکه بهائیان او را پیامبر می‌نامند، مثلاً نک: تامپسن، 5). اما محافل ملی بهائی امروزه تأکید می‌کنند که بهاء «یکی از مظاهر الاهیه‌ای است که با حقیقت غیبیهٔ ذات الوهیت به کلی متفاوت و متمایز است» (*آیین جهانی بهایی*، «بهاءالله»).

با این همه، بسیاری از سخنان میرزا حسینعلی را که بجا یا نابجا مشحون از اصطلاحات و تعبیرات و عبارت پردازیهای صوفیانه است، می‌توان به چند وجه و معنی تأویل کرد. اما مدار اصلی کار و تبلیغ بهائیت، نه مباحث و جدلها و استدلالهای مجرد فکری ـ اعتقادی است که البته از عهدهٔ آن بر نمی‌آیند، بلکه اصرار بر عقاید منطبق با جهان وطنی، همچون یکی بودن آبشخور همهٔ آیینهای موجود، قطع نظر از تفاوتهای ناشی از شرایط تاریخی و زبانی؛ لزوم اتحاد ادیان و اعتقاد به دینی جهانی که ظهور «صلح اکبر» را موجب می‌شود و نزاعهای دینی را محو می‌کند، مخالفت با وطن دوستی و ترویج انسان‌گرایی است (عبدالبهاء، *مقالهٔ شخصی*، ۱۶۶ـ۱۶۸، نیز برای نامهٔ او به ناصرالدین شاه، نک: ۱۳۰؛ براون، «ی»؛ «دائرةالمعارف جهان...[1]»، I/176، که به‌خصوص آیین بهائی را به نوعی بازتاب احوال اجتماعی و سیاسی سرزمینهای اسلامی در آن عصر دانسته است)، و رد تحریف لفظی کتب عهدین است که به استناد آیهٔ «وَقَدْ کانَ فَریقٌ مِنْهُمْ یَسْمَعونَ کَلامَ اللهِ ثُمَّ یُحَرِّفونَهُ...» (بقره/۲/۷۵) مراد از تحریف کتب عهدین را تحریف معانی کلام الاهی دانسته است نه «محو کلمات ظاهریهٔ» آن (*ایقان*، ۷۰ـ۷۱). این آموزه‌ها خاصه از دیدگاه غربیانی که به بهائیت گرویده‌اند، مهم‌ترین وجه آثار و عقاید میرزا حسینعلی و جانشینان او به شمار می‌رود.

بخشی از فعالیت بهائیان اولیه برای اثبات دعوی میرزا حسینعلی، در گردآوری تمام آثار علی محمد شیرازی و نخستین یاران او و برای حذف نام و اشاره به میرزا یحییٰ صبح ازل، تحریف و تغییر آنچه با دعاوی بهاء تناسب نداشت، خلاصه می‌شد. این تحریفات و تغییرات را خاصه در کتاب معروف به *نقطة الکاف* از یکی از بابیان اولیه، گویا حاجی میرزا جانی کاشانی، می‌توان دید (براون، «مه ـ مو»). برخی از نویسندگان، علاوه بر آنکه این انتساب را درست ندانسته ــ و این البته نافی اعتبار کتاب به عنوان یکی از نخستین و مهم‌ترین منابع راجع به باب نیست ــ و آن را همان کتاب موسوم به *تاریخ قدیم* شمرده که بهائیان بسیار از آن یاد می‌کردند، بر آن رفته‌اند که ۴ کتاب مشهور در تاریخ

1. *The Oxford*...

بهائیت همه تحریرها و بازنگاشته‌های همان یک اثرند: *تاریخ جدید* که در ۱۲۹۰ق/۱۸۷۳م گویا به قلم ابوالفضل گلپایگانی نوشته شد؛ *مقالهٔ شخصی سیاح* که در ۱۳۰۳ق/۱۸۸۶م توسط عباس افندی، مشهور به عبدالبهاء پدید آمد؛ *الکواکب الدریة* اثر عبدالحسین آواره (آیتی) که در ۱۳۴۲ق/۱۹۲۴م نوشته شد؛ و متن انگلیسی *تاریخ* معروف به *تاریخ نبیل* در ۱۳۰۶ش/۱۹۲۷م (محیط طباطبایی، «کتابی بی‌نام...»، ۹۵۲-۹۶۰، «تاریخ قدیم...»، ۴۲۶-۴۲۷، «تاریخ نو پدید...»، ۷۰۲-۷۰۳).

در میدان تألیف، چند کتاب به قلم بهائیان مشهور اولیه نوشته شد که مهم‌ترین آنها، کتاب *الفرائد* اثر میرزا ابوالفضل گلپایگانی است که اصلاً برای پاسخ به شبهات و انتقادهای برخی از علمای شیعه نوشته شد و به همین سبب، مهم‌ترین عقاید باب و بهاء را در آن می‌توان یافت (مثلاً ص ۲۵-۴۰ بب). میرزا حسینعلی نوری هم خود پس از حدود ۴۰ سال دعوی و کوشش برای استقرار عقایدش، چند کتاب و بسیاری رساله و نامه مشتمل بر پند و دعا و تبلیغ دعویهای خود و تفسیر برخی از آیات *قرآن* و احادیث پیامبر اسلام(ص) و امامان شیعه(ع) که به *الواح* موسوم شده است، بر جای گذارد. منابع بهائی شمار این الواح را افزون بر هزار دانسته‌اند و البته گفته‌اند که بسیاری از آنها از میان رفته است (گلپایگانی، ۲۵؛ شوقی، ۱۴۵/۲-۱۴۷؛ قس: فرید، ۴).

نخستین کتاب میرزا حسینعلی نوری *ایقان* نام دارد که آن را پس از بازگشت از کردستان به بغداد (ح ۱۲۸۰ق/۱۸۶۳م) نوشت. *ایقان* در حقیقت تکملهٔ کتاب ناقص *بیانِ* علی محمد شیرازی است و در آن به آیات *قرآن* و احادیث و سنن پیامبر اسلام(ص) بسیار استناد کرده (مثلاً ص ۱۰۱-۱۰۷)، و صریحاً نبی اکرم(ص) را خاتم الانبیاء خوانده (ص ۳۳؛ نیز نک: نجفی، ۴۳۶-۴۳۷)، ولی خاتمیت و شماری از دیگر اصطلاحات و تعبیرهای قرآنی را تأویل کرده است (نک: سطور پیشین). از برخی عبارات کتاب بر می‌آید که آن را برای کسی نوشته بوده است (مثلاً ص ۱۰۰، ۱۱۰). برخی از محققان آن را همان رسالهٔ معروف به *رسالهٔ خالویه* دانسته‌اند که میرزا حسینعلی برای دعوت و اقناع سیدمحمد شیرازی، دایی باب، نوشت (محیط طباطبایی، «رسالهٔ خالویه...(۱)»، ۸۲۹). بعداً وی در ادرنه و سپس در اولین چاپ کتاب (بمبئی، ۱۳۰۸ق)، برخی از مطالب کتاب *ایقان* را ــ خاصه آنچه دربارهٔ اطاعت خود از صبح ازل نوشته بود ــ حذف کرد. در چاپ بعدی آن در ۱۳۱۰ق مطالب بیشتری از آن حذف شد (همان(۲)، ۱۵-۱۷).

مهم‌ترین اثر میرزا حسینعلی که آن را در ۱۲۸۷ یا ۱۲۸۸ق در عکا (ایام توقیف) نوشت، کتاب *اقدس* نام دارد که کتاب شریعت بهائیه و ناسخ بیان باب است (فاضل مازندرانی، *اسرار...*، ۱۶۱ بب؛ گلپایگانی، ۱۳-۱۴؛ فرید، ۹-۱۰). این هر دو اثر در اواخر حیات بهاء و به دستور خود او توسط پسرش محمدعلی، ملقب به «غُصن اکبر» در بمبئی (۱۳۰۸ق) به چاپ رسید (محیط طباطبایی، همان(۱)، ۸۲۴). بسیاری از الواح او نیز، با عناوین مختلف، به چاپ رسیده (مثلاً *اشراق خاوری*، *گنج شایگان*، ۱۲۰-۱۳۳، جم)، و بعضی از آنها، مانند *لوح* شیخ و یا رسالهٔ موسوم به *بدیع* که رساله‌ای است در پاسخ به اعتراضات ازلیان، مستقلاً نیز طبع و نشر شده است (فاضل مازندرانی، همان، ۳۲/۲-۳۳؛ حسینی طباطبایی، ۱۳۳-۱۳۵). نامه‌های او به رؤسا و سلاطین کشورها هم با عنوان «بیانیه‌های بهاءالله[1]»، به انگلیسی ترجمه و منتشر شده است (مثلاً نامه به ملکه ویکتوریا، 33، ناپلئون سوم، 17، ویلهم اول، 339).

پس از میرزا حسینعلی نوری، بنا بر وصیت او در *لوح عهد* یا *کتاب عهدی* (ص ۱۳۶)، پسر بزرگش عباس، ملقب به «غصن اعظم» و معروف به عبدالبهاء به جانشینی منصوب شد و رشتهٔ امور بهائیان را در دست گرفت. وی در جمادی‌الاول ۱۲۶۰/ژوئن ۱۸۴۴ در تهران متولد شد و مقارن تبعید پدرش به بغداد، ۹ ساله بود. از برخی گزارشهای منابع بهائی بر می‌آید که عبدالبهاء از نوجوانی در بهائیت فعال بود و در زمرهٔ نزدیکان و محرران و مشاوران میرزا حسینعلی قرار داشت و دایرهٔ ارتباطات بیرونی و درونی خود را همواره توسعه می‌داد (شوقی، ۱۶/۳-۲۲؛ فاضل مازندرانی، *رهبران*، ۵۴۰/۲-۵۴۲؛ اسلمنت، ۵۸ بب). گفته‌اند که اختلاف میان بهاء و صبح ازل به تحریک و مداخلهٔ او ایجاد شد (نک: زعیم‌الدوله، ۲۹۹).

چون عبدالبهاء به جای بهاء نشست، برادرش محمد علی که به استناد همان *لوح عهد*، خود را در ریاست شریک می‌دانست، به سروری او تن در نداد و مرکزی در قصر بهجی در عکا ــ که اقامتگاه بهاء بود ــ تشکیل داد و به کار برخاست و رساله‌ها منتشر کرد. چند تن از یاران خاص بهاء، مانند میرزا آقاجان کاشی و محمدجواد قزوینی، و دو پسر دیگر بهاء، یعنی ضیاءالله و بدیع الله نیز به محمدعلی پیوستند. این نخستین انشعاب در بهائیت بود. طرفداران محمدعلی، بهائیان پیرو عبدالبهاء را «مارقین» نامیدند، و اینان هم یاران محمدعلی را «ناقضین» خواندند و سپس گروه اول به «بهائی ثابت» و گروه دوم به «بهائی موحد» نامبردار شدند (فاضل مازندرانی، همان، ۵۴۴/۲؛ زعیم‌الدوله، ۲۹۹-۳۰۰؛ صبحی، ۲۰۵-۲۰۹؛ کسروی، ۶۳ بب؛ نیز نک: شوقی، «در راه حق[2]»، 250-244؛ ERE,II/304).

به گزارش برخی از منابع بهائی طرفدار عبدالبهاء، داستان نزاع بهاء و صبح ازل، اینجا نیز تکرار شد و محمدعلی نزد کارگزاران دولت عثمانی، عبدالبهاء را متهم به تمهید مقدمات برای طغیان بر ضد دولت کرد. عثمانیان نیز از ۱۹۰۱م خروج او را از عکا ممنوع کردند و گویا بعدها هم درصدد تبعید او و بلکه مجازاتهای دیگر برآمدند؛ اما در پی تسلط ترکان جوان بر اوضاع، عبدالبهاء در ۱۹۰۸م آزاد شد (اسلمنت، ۶۳-۶۸؛ فاضل مازندرانی، همان، ۵۴۹/۲). عبدالبهاء به رغم توقیف، به سرعت بر کارها چیره شد و محمدعلی را عقب راند. از جمله فعالیتهای عبدالبهاء پس از رفع توقیف، تدارک سفرهای تبلیغی به مصر (۱۹۱۰م)، اروپا و آمریکا (۱۹۱۱-۱۹۱۳م) را باید یاد کرد (اسلمنت،

---

1. *The Proclamation of Bahaullah*. 2. *God...*

۶۸ـ۷۰؛ ER, II/40). شرح این سفرها را یکی از همراهان بهائی او، به نام محمود زرقانی در کتابی به نام *بدایع الآثار* نوشته، و آورده است که وی در این سفر به تأسیس یا سازماندهی مجامع و سازمانهای بهائی در این کشورها پرداخت (مثلاً نک: ۳۶/۱، ۴۶، جم). وقتی عبدالبهاء در آمریکا به سر می‌برد، عمویش میرزا یحییٰ صبح ازل درگذشت (فاضل مازندرانی، همان، ۵۵۱/۲).

در طول جنگ جهانی اول عبدالبهاء همچنان به ادارهٔ امور بهائیان و تبلیغ و صدور رساله‌ها و الواح مشغول بود. پس از جنگ، به سبب اهمیت حیفا، عبدالبهاء آنجا را پایگاه بهائیت و فعالیتهای خود قرار داد (صبحی، ۱۶۴). وی همان‌جا بود تا در ۱۳۰۰ش/۱۹۲۱م در ۷۷ سالگی در حیفا درگذشت (شوقی، ۳۲۰/۳؛ آیتی، *کشف*...، ۲۵۷/۱؛ نیز نک: *آیین جهانی بهایی*، «عبدالبهاء»).

عبدالبهاء نیز، به رغم تصریح بهاء در کتاب *اقدس*، مدعی بود که به او وحی می‌شود. بهائیان پیرو او هم وی را نبی و مظهر الاهی می‌دانستند (براون، «عه»؛ نیز نک: ERE، همانجا). کوششهای عبدالبهاء برای تبلیغ و توسعهٔ بهائیت، با اتکاء بر علم و اطلاعش بر تاریخ اقوام و اتخاذ سیاستهای خاص، این گروه را که تا پیش از او اهمیت و موقعیتی نداشتند، تا حدی شهرت بخشید (زعیم‌الدوله، ۲۲۹، ۲۹۹). سفرهای او به اروپا و آمریکا، و تشکیل یا سازماندهی مجامع بهائی در این کشورها (زرقانی، همانجا) و تأسیس محافل و نهادهای بهائی در ایران، مصر و عراق و سرزمینهای آسیای میانه و هند (شوقی، ۲۶۹/۳ـ۲۹۱)، برای تحقق همان اهداف بود. به علاوه کوششهایی هم برای دسته‌بندی و عرضهٔ نشریات فرقه به طور نظام یافته نشان داد (چمبرلین، 25 بب). او نیز مانند بهاء، مبلغ دین و زبانی جهانی ــ زبان اسپرانتو ــ برای «تسریع دایرهٔ حسن تفاهم بین شرق و غرب»، وحدت ادیان، وحدت عالم انسانی، و «صلح اکبر» بود (اسلمنت، ۱۳۴ـ۱۳۵، ۱۸۲، ۱۹۰ـ۱۹۱؛ عبدالبهاء، *خطب*، ۲۰۴، ۲۸۱، ۳۸۰، ۴۵۵).

وی در نامه‌ای که در فوریهٔ ۱۹۱۳ خطاب به انجمن الاهیون فرانسه نوشت، ضمن انتقاد از اینکه ظهور پیامبر جدید ــ بهاء ــ را در نیافته‌اند، به تبلیغ خود پرداخت. در ژوئیهٔ همان سال نیز خطاب به کنگرهٔ ششم لیبرالهای مسیحی و دیگر ادیان خواستار ایجاد دینی جهانی و قرار دادن «تمدن مادی» در خدمت «تمدن الاهی» شد (چمبرلین، 172-147). در دورهٔ ریاست عبد البهاء، عمهٔ او موسوم به عزیه نوری کتاب *تنبیه النائمین* را در پاسخ به نامهٔ عبدالبهاء نوشت و انتقاداتی سخت بر اعمال و افکار او و پدرش بهاء وارد کرد (نک: سطور پیشین؛ نیز نک: نوری، ۳ـ۵، ۹، جم).

قطع نظر از آنچه دربارهٔ ارتباطها و وابستگیهای سیاسی عبدالبهاء به برخی سازمانها و دولتها گفته‌اند، بعضی از منابع بهائی به ارتباط او با حکومت انگلیسی فلسطین و کمکهایی که به ارتش این دولت در جنگ جهانی اول، برضد عثمانی کرد، تصریح کرده‌اند. به همین سبب، به دستور لرد بالفور، او با خاندان و یارانش تحت حمایت ژنرال آلنبی (هم) قرار گرفت و به علاوه در اواخر عمر (۱۹۲۰م) دولت انگلستان او را شوالیه خواند و نشان و مقام داد (شوقی، ۲۶۹/۳ـ۲۹۹؛ نیز نک: عبدالحمید، ۱۸۷ـ۱۹۷؛ صبحی، ۲۰۵) و پس از مرگ او پادشاه و دولتمردان بلندپایهٔ این کشور مراتب تأسف خود را ابراز داشتند. شوقی همچنین آورده است که بسیاری از مسلمانان در تشییع جنازهٔ او با تلاوت آیات *قرآن* شرکت جستند و مفتی حیفا نیز سخنرانی کرد (۳۲۵/۳ـ۳۲۸). در آخر عمر، عبدالبهاء هم مانند بهاء نشان می‌داد که ملتزم به آداب مسلمانی است. چنان که برای ادای نماز جمعه به مسجد می‌رفت و این کار را تا دو روز پیش از مرگ ترک نکرد (صبحی، ۱۵۱ـ۱۵۲، ۲۲۹، ۲۳۰ـ۲۳۰؛ اسلمنت، ۷۵). صبحی که روزگاری کاتب عبدالبهاء بود، تصریح کرده است که وی بهائیت را مانند شاذلیه از فرق صوفیه معرفی می‌کرد؛ و البته پیشوای شاذلیه در سوریه با او دوستی داشت (ص ۲۷۹ـ۲۸۰). برخی از نویسندگان هم به ارتباط و شباهتهای بهائیه و قادیانیه اشاره کرده‌اند (عبدالحمید، ۱۹۷ـ۲۰۳؛ اعظمی، ۷۹، ۹۰ بب).

عبدالبهاء نیز الواح، کتابها و رساله‌هایی پدید آورد. نخستین اثر مهم او که در حیات بهاء و برای اثبات دعویهای او و کوفتن بابیان و ازلیان، در ۱۳۰۳ق نوشت، کتاب *مقالهٔ شخصی سیاح* است (براون، «یاء») که بعداً به انگلیسی ترجمه شد[1] و در ۱۸۹۱م در کیمبریج منتشر گردید (برای مشخصات و متن انگلیسی کتاب، نک: «کتابخانهٔ بهائی[2]»). کتاب *تذکرة الوفاء فی ترجمة حیاة قدماء الاحباء* (حیفا، ۱۳۴۳ق) مشتمل است بر شرح زندگی و مرگ بهائیانی که در ایام خود او در گذشتند، مانند نبیل قائنی (ص ۵)، نبیل زرندی (ص ۵۷)، میرزا موسیٰ برادر بهاء (ص ۱۳۵). این کتاب نیز به انگلیسی ترجمه و چاپ شده است[3]؛ مجموعه‌ای از الواح او هم در بمبئی (۱۸۸۲م)، و سپس ترجمهٔ انگلیسی آن با عنوان «سرتمدن الٰهی[4]» در آمریکا به چاپ رسید. این کتاب مشتمل است بر برخی پیامها و نوشته‌های کوتاه او (مقدمه، 8-5).

دیگر آثار او که غالباً توسط بهائیان گردآوری و منتشر شده، اینهاست: *الواح و وصایا* (چ مصر)؛ *خطابات حضرت عبدالبهاء فی اروپا* (چ مصر، ۱۳۴۰ق/۱۹۲۱م) که مربوط به سفر اول او به اروپاست (مقدمهٔ *خطب عبدالبهاء*، «ز»)؛ الواح و بعضی *خطابات* سفرهای او به مصر و اروپا و امریکا (چ تهران، ۱۹۴۲م). این هر دو مجموعه در ۱۹۷۲م یکجا و با عنوان *خطب عبدالبهاء فی اوروبا و امریکا*، به عربی در بیروت به چاپ رسید؛ *مکاتیب عبدالبهاء* (چ مصر، ۱۳۲۸ق بب)؛ *النور الابهیٰ فی مفاوضات عبدالبهاء*، معروف به *مفاوضات* (چ لیدن، ۱۹۰۸م). او در همین رساله غربیان را که براساس روایات مجعول دربارهٔ اسلام داوری می‌کنند، مورد انتقاد قرار داده است (ص ۱۴ـ

1. *A Traveller's Narrative*. 2. *Bahá'í Library Online*. 3. *Memorials of Faithful*, Illinois, 1971. 4. *The Secret of*...

۱۵)؛ *رسالهٔ مدنیه* که آن را در ۱۲۹۲ق نوشت و مضمون اصلی آن نگاهی به اوضاع ایران و اشاره به افتخارات سابق این سرزمین و لزوم بیداری و همگامی با تمدن جدید است (ص ۸-۱۱). از یک اشارهٔ او بر می‌آید که این رساله را بدون ذکر نام خود، خطاب به پادشاه ایران نوشته است (ص ۸)؛ او همچنین برخی آیات *قرآن* مجید را تفسیر کرد (مثلاً *مکاتیب*، ۱۲، ۳۲) و تفسیری به عربی بر بعضی از آیات سورهٔ یوسف نوشت، و حدیث «کنت کنزاً مخفیاً...» را تفسیری عرفانی کرد (فاضل مازندرانی، *رهبران*، ۲/۵۴۰).

مطابق وصیت بهاء، پسر کهترش محمدعلی (غصن اکبر) باید جانشین عبدالبهاء می‌شد؛ اما نزاعهایی که ذکرش گذشت، به ویژه باعث دور کردن او شد و عبدالبهاء سرانجام نوادهٔ ارشد دختری خود، شوقی را ــ که پدرش میرزا هادی داماد و از یاران عبدالبهاء بود ــ به جانشینی برگماشت (صبحی، ۲۱۲). وی در ۱۳۱۴ق/۱۸۹۶م در عکا زاده شد. سپس لقب «امراللّهی» گرفت و به همین سبب بهائیان او را «ولی امر» می‌نامند (*عالم بهائی*، «ولی امر بهائی»). وی مقارن مرگ عبدالبهاء (۱۹۲۱م) در آکسفرد مشغول تحصیل بود. در ۱۹۲۳م به حیفا رفت و رشتهٔ امور بهائیت را دردست گرفت (فاضل مازندرانی، همان، ۲/۵۵۶-۵۵۷؛ ER, II/41). گفته‌اند که عبدالبهاء به اصرار دخترش ضیائیه، شوقی را به رهبری تعیین کرد (صبحی، ۲۹۳). این انتصاب، خاصه‌به‌سبب برخی خویها و ضعفها که از او دیده‌می‌شد، باعث‌مخالفت برخی بهائیان و رویگردانی بعضی دیگر، مانند صبحی (مهتدی)، آیتی (آواره) و نیکو از بهائیت شد (نک: کتابهای آنان). با این همه شوقی به توسعه و سازماندهی محافل بهائی، به ویژه در اروپا و آمریکا بسیار کوشید. این معنی از کثرت نامه‌ها و سخنان او خطاب به بهائیان این سرزمینها پیداست. وی همچنین به وصیت عبدالبهاء، سرانجام «بیت العدل اعظم الٰهی» را تأسیس کرد و اکثریت اعضاء آن را از میان بهائیان اروپایی و آمریکایی برگزید (فاضل مازندرانی، همان، ۲/۵۵۸-۵۵۹؛ صبحی، ۲۵۷؛ رائین، ۱۴۵-۱۵۲). این کار با مخالفت گروهی از بهائیان روبه‌رو شد. نیز مجمعی از سران بهائی موسوم به «ایادی امرالله» برای تبلیغ آیین و ایجاد و حفظ روابط بهائیان با رهبری پدید آورد و تأکید کرد که وظایف این مجمع تضادی با اختیارات و وظایف خود او ندارد. چارلز میسن ریمی، و ماری (روحیه) مکسول، دختر معماری کانادایی و طراح و سازندهٔ مقبرهٔ بهاء ــ که به ازدواج شوقی درآمده بود ــ از سران این مجمع بودند (رائین، ۱۴۵-۱۵۵، ۱۹۵-۱۹۸؛ ER، همانجا).

چون شوقی فرزندی نداشت، پس از مرگ او (آبان ۱۳۳۶/ نوامبر ۱۹۵۷، نک: *آیین جهانی بهائی*، «شوقی افندی») انشعابی دیگر در بهائیت پدید آمد. گروهی که اکثریت مجمع «ایادی امرالله» را تشکیل می‌دادند، به تجدید مخالفت با بیت العدل برخاستند. اینان به ویژه ریاست چارلز میسن ریمی آمریکایی را بر آن ــ که در حقیقت رهبری بهائیت بود ــ نپذیرفتند و ولایت را مسدود دانستند و به ریاست روحیه مکسول گردن نهادند. اگرچه چارلز میسن ریمی به مقاومت برخاست، ولی به سبب طرفداری «ایادیان» از روحیه مکسول، اکثریت بهائیان به او پیوستند (رائین، ۱۵۱-۱۵۹، ۱۷۵-۱۸۱). ۵/۵ سال پس از مرگ شوقی، «بیت العدل اعظم» مرکب از اعضای ۵۶ محفل ملی انتخاب شد (۱۹۶۳م) و امور بهائیت را دردست گرفت. بیت العدلهای ثانوی، «محافل روحانی ملی» نام دارند (*عالم بهائی*، «عهد و میثاق... بهاءالله»).

شوقی به سبب برخورداری از تحصیلات عالیه و ارتباطات وسیع، به ویژه سازگاری با اسرائیل و دول اروپایی و آمریکایی طرفدار آن (علاوه بر آموزه‌های صریح خود او، نک: احمد، ۹۷، ۱۷۹، ۱۸۳، ۱۹۵؛ نیز دربارهٔ تعالیم عبدالبهاء در این‌باره، نک: *توقیعات مبارکه*، ۳۰۵-۳۰۷)، توانایی بیشتری از اسلاف خود در تشکیل مجامع و سازماندهی محافل بهائی و برپایی «مشرق الاذکار»ها (معابد بهائی) در کشورهای جهان نشان داد (*عالم بهائی*، همانجا؛ مثلاً دربارهٔ بهائیان آمریکا، نک: شوقی، «دژ ایمان[1]»، 110-122، نیز دربارهٔ انتخابات بهائیان آمریکا، نک: «زمامداری بهائی[2]»، 37-41؛ دربارهٔ بهائیان آمریکای جنوبی، نک: «ظهور عدالت الٰهی[3]»، 48-52).

شوقی آثار مکتوب بسیار برجا نهاد که غالباً جنبه‌های تبلیغی و تاریخی دارد. برخی از آنها: *قرن بدیع*؛ *توقیعات مبارکه*، مشتمل بر بعضی نامه‌ها خطاب به محافل بهائی (تهران، ۱۳۵۲ش/۱۹۷۳م)؛ «زمامداری بهائی»، مشتمل بر نامه‌هایی است که وی به بهائیان آمریکا نوشت (نیویورک، ۱۹۲۷م)؛ «ظهور عدالت الٰهی» (ایلینویز، ۱۹۵۶م)؛ «در راه حق»، شامل تاریخ باب و بهاء و عبدالبهاء (ایلینویز، ۱۹۵۷م)؛ «پیام به جهان بهائی» (ایلینویز، ۱۹۵۸م)؛ «دژ ایمان» (ایلینویز، ۱۹۶۵م).

مآخذ: آیتی، عبدالحسین (آواره)، *کشف الحیل*، تهران، ۱۳۱۳ش؛ همو، *الکواکب الدریة فی مآثر البهائیة*، قاهره، ۱۳۴۲ق/۱۹۲۳م؛ *آیین جهانی بهائی*[4] (نک: ما)؛ احمد، بشیر، *بهائیت، اسرائیل کی خفیه سیاسی تنظیم*، راولپندی، ۱۲۷۵ق؛ اسلمنت، ج. ا.، *بهاءالله و عصر جدید*، ترجمهٔ فارسی، حیفا، ۱۹۳۲م؛ اشراق خاوری، عبدالحمید، *گنج شایگان*، تهران، ۱۳۲۴ش؛ اعظمی، محمدحسن، *حقیقة البهائیة و القادیانیة*، بیروت، ۱۳۹۴ق؛ الٰهی ظهیر، احسان، *البهائیة، نقد و تحلیل*، لاهور ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ امین، شریف یحیی، *معجم الفرق الاسلامیة*، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ باب، سیدعلی محمد شیرازی، *بیان عربی*؛ همو، *بیان فارسی*؛ همو، *دلائل سبعه*، همو، *قسمتی از الواح خط نقطهٔ اولی*، گردآوری حسن کاتب؛ براون، ادوارد، مقدمه بر *نقطة الکاف* (نک: هم، کاشانی)؛ بهاء، حسینعلی نوری، *اقدس*، بمبئی، ۱۳۱۴ق؛ همو، *ایقان*، ۱۳۱۰ق؛ همو، *لوح شیخ*، لانگنهاین؛ همو، *لوح عهد* (*کتاب عهدی*) (نک: هم *عالم بهائی*)؛ همو، *مجموعهٔ الواح مبارکه*، چ تصویری؛ حسینی طباطبایی، مصطفی، *رهبران وادی ضلالت*، تهران، ۱۳۷۸ش؛ *دانشنامهٔ جهان اسلام*، تهران، ۱۳۷۷ش؛ رائین، اسماعیل، *انشعاب در بهائیت پس از مرگ شوقی ربانی*، تهران، ۱۹۷۸م؛ زرقانی، محمود، *بدایع الآثار*، بمبئی، ۱۳۳۲ق/۱۹۱۴م؛ زعیم الدولهٔ تبریزی، محمدمهدی، *مفتاح باب الابواب*، ترجمهٔ حسن فرید گلپایگانی، تبریز، ۱۳۳۵ش؛ شاهرودی، احمد، *مرآت العارفین فی*

1. *Citadel of Faith*. 2. *Bahá'í Administration*. 3. *The Advent of Divine Justice*. 4. *The Bahá'í Faith*.

دفع شبهات المبطلین، تهران، ۱۳۴۱ش؛ شوقی ربانی، قرن بدیع، ترجمهٔ نصرالله مودت؛ صبح ازل، یحیی، مستیقظ؛ صبحی مهتدی، فضل الله، خاطرات زندگی و تاریخ بابیگری و بهائیگری، تهران، ۱۳۵۴ش؛ عالم بهائی[1] (نک: ما)؛ عبدالبهاء، عباس، الواح[2] (نک: ما)؛ همو، تذکرة الوفاء فی ترجمة حیاة قدماء الاحباء، حیفا، ۱۳۴۳ق؛ همو، توقیعات مبارکه، به کوشش عبدالعلی علایی، ۱۳۵۲ش/۱۹۷۳م؛ همو، خطب عبدالبهاء فی اوروپا و امریکا، بیروت، ۱۹۷۲م؛ همو، رسالهٔ مدنیه (نک: هم، آیین جهانی بهائی)؛ همو، مقالهٔ شخصی سیاح، تهران، ۱۳۴۱ش؛ همو، مکاتیب (نک: هم، آیین جهانی بهائی)؛ همو، النور الابهی فی مفاوضات عبدالبهاء (نک: هم، آیین جهانی بهائی)؛ عبدالحمید، محسن، حقیقة البابیة و البهائیة، کرکوک، ۱۳۸۹ق؛ فاضل مازندرانی، اسدالله، اسرار الآثار؛ همو، رهبران و رهروان؛ فرید، بدیع الله، کتاب اقدس، تهران، ۱۳۵۲ش؛ فیضی، محمدعلی، حضرت بهاءالله؛ قائم مقام فراهانی، ابوالقاسم، منشآت، تهران، ۱۲۸۰ق؛ همو، نامه‌های پراکنده، به کوشش جهانگیر قائم مقامی، تهران، ۱۳۵۷ش؛ قرآن مجید؛ کاشانی، میرزا جانی، نقطة الکاف، به کوشش ادوارد براون، لیدن، ۱۹۱۰م؛ کسروی، احمد، بهائیگری، تهران، چاپ تمدن؛ گلپایگانی، ابوالفضل، الفرائد، قاهره، ۱۳۱۵ق؛ محیط طباطبایی، محمد، «تاریخ قدیم و جدید»، گوهر، تهران، ۱۳۵۴ش، س ۳، شم ۵؛ همو، «تاریخ نو پدید نبیل زرندی»، همان، شم ۹؛ همو، «رسالهٔ خالویه یا ایقان»، همان، تهران، ۱۳۵۶ش و ۱۳۵۷ش، س ۵، شم ۱۱ و ۱۲، س ۶، شم ۱؛ همو، «عظیم پس از باب و پیش از ازل»، همان، تهران، ۱۳۵۷ش، س ۶، شم ۳ و ۴؛ همو، «کتابی بی‌نام با نامی تازه»، همان، تهران، ۱۳۵۳ش، س ۲، شم ۱۱ و ۱۲؛ ممقانی، اسدالله، «اختلاف بهاء و صبح ازل»، راهنمای کتاب، تهران، ۱۳۴۲ش، س ۶، شم ۴ و ۵؛ موحد، محمدعلی، «اسنادی از آرشیو دولتی استانبول»، همان، تهران، ۱۳۴۲ش، س ۶، شم ۱ و ۲؛ میرزا آقاخان کرمانی، عبدالحسین و احمد روحی، هشت بهشت؛ نبیل زرندی، مطالع الانوار، ترجمهٔ عبدالجلیل سعد، قاهره، ۱۹۴۰م؛ نجفی، محمدباقر، بهاییان، تهران، ۱۳۵۷ش/۱۹۷۹م؛ نوری، عزیه، تنبیه النائمین؛ نیز:

'Abdu'l-bahá, *The Secret of Divine Civilization*, tr. M. Gail, Illinois, 1957; *The Bahá'í Faith*, www.bahai.com/Persian/; *Bahá'í Library Online*, www. bahai-library.com, *The Bahá'í World*, www. bahai-library-com, org/Persian/; Browne, E. G., *A Year Amongst the Persians*, London, 1893; id, note and introd. *A Traveller's Narrative* (vide: *Bahá'í Library*...); Chamberlain, S., *Abdul Baha on Divine Philosophy*, Boston, 1918; *The Encyclopaedia of the Qur'ān*, ed, J. D. McAulife, Leiden/Boston, 2001; ER; ERE; *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, ed. J.L. Esposito, New York/ Oxford, 1995; Shoghi Effendi, *The Advent of Divine Justice*, Illinois, 1956; id, *Bahá'í Administration;* id, *Citadel of Faith*, Illinois, 1965; id, *God Passes by*, Illinois, 1957; Thompson, J., *'Abdu'l-Bahá*, Illinois, 1948.

بخش تاریخ

بِهْبودی، محمود خواجه (۱۲۹۲-۱۳۳۷ق/۱۸۷۵-۱۹۱۹م)، نویسنده، روزنامه‌نگار و یکی از «رهبران نهضت جدیدیها» در دو دههٔ نخستین سدهٔ ۲۰م در آسیای مرکزی. وی در یکی از روستاهای سمرقند در خانواده‌ای روحانی زاده شد. پس از تحصیل مقدمات، در قاضی خانهٔ سمرقند ابتدا میرزا (منشی) و سپس مفتی گردید («دائرة المعارف ازبک[3]»، II/202).

بهبودی در ۱۳۱۸ق/۱۹۰۰م از راه عثمانی به مکه و از آنجا به مصر رفت و در طول این سفر، کم و بیش با جریانهای تجددگرایانه و به ویژه با آموزش و پرورش نوین آشنا شد. سیاحت در روسیه و دیدن شهرهای غازان، اوفا، اورنبورگ، مسکو و پترزبورگ در سالهای ۱۳۲۱-۱۳۲۲ق/ ۱۹۰۳-۱۹۰۴م، او را بیش از پیش به لزوم اصلاحات در عرصه‌های مختلف زندگی اجتماعی و آموزشی در دیار خود متوجه و معتقد ساخت (همانجا؛ «دائرة المعارف تاجیک[4]»، I/439). فعالیتهای جدی فرهنگی وی و پیوستن به نهضت جدیدیها ــ که به دنبال رواج در غازان، کریمه و قفقاز، در آسیای مرکزی نیز در حال شکل‌گیری بود ــ از همین زمان آغاز می‌شود («دائرة المعارف دیانت[5]»، VII/212).

وی در همین سالها چند جلد کتاب درسی بر اساس «اصول جدید» و غالباً در زمینهٔ تاریخ و جغرافیا تألیف کرد، از جمله منتخب جغرافیای عمومی، کتاب الاطفال، مختصر تاریخ اسلام، عملیات اسلام، مدخل جغرافیایی عمران و مختصر جغرافیای روسیه (*ایرانیکا*، IV/99؛ «دائرة المعارف ازبک»، II/202-203؛ «دائرة المعارف تاجیک»، همانجا؛ *دانشنامه...*، ۲۰۴/۱).

بهبودی روزنامه‌نگاری را نیز از همین سالها با نوشتن مقاله در دو روزنامه که هر دو از سوی دولت تزاری در آسیای مرکزی، یکی به زبان روسی و دیگری به دو زبان روسی و ازبکی منتشر می‌شد، آغاز کرد (*ایرانیکا*، همانجا؛ «دائرة المعارف تاجیک»، VII/447-448). وی در مقالات خود بیشتر به ترویج تعلیم و تربیت اسلامی می‌پرداخت، اما فعالیت او در زمینهٔ روزنامه‌نگاری از سپتامبر ۱۹۰۶ ــ که گروهی از جدیدیها به رهبری منورقاری و خود وی دوهفته نامهٔ ترکی (ازبکی) خورشید را در تاشکند منتشر کردند ــ بُعد دیگری یافت. بهبودی در شمارهٔ ۶ همان نشریه که پس از انتشار شمارهٔ دهم از طرف مقامات تزاری توقیف گردید، مقاله‌ای به چاپ رساند و در آن از برنامهٔ جدیدیها برای اصلاحات در آسیای مرکزی سخن گفت (*ایرانیکا*، همانجا؛ بنیگسن، 162).

وی چندماه بعد، بازرگانی به نام عظیم بایف را در انتشار روزنامه‌ای با عنوان *تجار* در تاشکند یاری کرد. در اواخر سال ۱۹۰۶م به اتفاق چند تن از جدیدیها روزنامهٔ حقیقت را که اندکی پس از انتشار به شهرت تغییر نام یافت، منتشر کردند. این روزنامه نیز پس از انتشار ۱۰ شماره توقیف گردید (*ایرانیکا*، همانجا؛ بنیگسن، 164-163).

بهبودی پس از فرو نشستن موجهای انقلاب نخست روسیه همچنان به فعالیتهای فرهنگی خود ادامه داد. در ۱۳۲۶ق/۱۹۰۸م خانهٔ خود در سمرقند را در اختیار عبدالقادر شکوری، بنیان‌گذار نخستین مدرسهٔ تاجیکی به سبک نو در آن شهر گذاشت و او را از کمکهای مادی و معنوی خود بهره‌مند گردانید («دائرة المعارف ازبک»، II/203). وی کتابخانه‌ای عمومی و نیز بنگاهی انتشاراتی برای نشر آثار خود تأسیس کرد و *خریطهٔ ترکستان*، *بخارا* و خیوه را که به زبان ازبکی تألیف نموده بود، در همان‌جا به چاپ رساند (همانجا؛ «دائرة المعارف تاجیک»، I/439).

بهبودی در ۱۳۳۰ق/۱۹۱۲م نخستین نمایشنامهٔ ازبکی با عنوان پدرکش را که موضوع رقابت میان بازرگانی سنتی و جدید بود، نوشت.

---

1. *The Bahá'í World*. 2. *The Secret*... 3. *Uzbek*... 4. *Entsiklopediyai*... 5. *Türkiye*...

این نمایشنامه بارها در شهرهای مختلف ماوراءالنهر به روی صحنه رفت («دائرة المعارف ازبک»، همانجا).

بهبودی از ۱۳۳۱ق بار دیگر به روزنامه‌نگاری روی آورد و ابتدا روزنامهٔ سمرقند را که غیر از مقالات ازبکی، مقالاتی به فارسی تاجیکی و روسی نیز در آن درج می‌گردید، منتشر کرد و سپس مجلهٔ *آیینه* را از رمضان ۱۳۳۱ تا شعبان ۱۳۳۲/اوت ۱۹۱۳تا ژوئن ۱۹۱۵ به زبانهای ترکی ازبکی و فارسی تاجیکی انتشار داد (بنیگسن 167-165؛ «دائرة المعارف ازبک»، همانجا). به گفتهٔ برگل این مجله احتمالاً بهترین نشریهٔ ادواری محلی پیش از انقلاب اکتبر آسیای مرکزی بوده است (*ایرانیکا*، IV/99)، و بجز آسیای مرکزی، در قفقاز، ایران، ترکیه، افغانستان و تاتارستان نیز خوانندگانی داشته است («دائرة المعارف تاجیک»، V/309).

بهبودی مقالاتی را که می‌نوشت و یا ترجمه می‌کرد، در نشریات دیگری چون *ترقی*، *شورا*، *وقت* و *ولایت ترکستان* نیز به چاپ می‌رساند. اندیشه‌های روشنگرانهٔ بهبودی و فعالیتهای خستگی ناپذیر او در زمینهٔ اصلاح طلبی و جانبداری از علوم و فنون دنیوی، حقوق زنان و... سبب اعتراض و حملات شدید شد و به دهریگری و انحراف از اسلام راستین متهم گردید («دائرة المعارف ازبک»، همانجا)؛ در حالی که وی از روشنفکرانی بود که نهضت جدیدیها را بدون تفکر اسلامی مردود می‌دانست (حسین پور، ۲۴۳).

بهبودی در کنار فعالیتهای فرهنگی به سیاست نیز می‌پرداخت و بر اساس میانه روی و از منظر اصلاح طلبی برای پیشرفت نظام حاکم بر بخارا می‌کوشید و مردم را به پشتیبانی از امیر آن فرا می‌خواند؛ اما هنگامی که نظام حاکم بر بخارا را مانعی جدی بر سر راه اصلاحات دید، در سخنرانی خود در آوریل ۱۹۱۷ از گروه بخاراییان جوان خواست تا امیر را وادار به اجرای سریع اصلاحات کنند (*ایرانیکا*، IV/100). وی اگر چه در جریان انقلاب ۱۹۰۵م از مشروطهٔ سلطنتی دفاع می‌کرد، اما در آوریل ۱۹۱۷ از سرنگونی دولت تزاری اظهار خوشحالی، و به استقلال آسیای مرکزی ابراز امیدواری کرد؛ هر چند حوادث بعدی او را متقاعد ساخت که ترکستان خود مختار وابسته به روسیه بهتر از امارت بخارای مستقل با امیری مستبد است («دائرة المعارف ازبک»، همانجا).

بهبودی که ابتدا با بلشویکها مخالفت می‌کرد و شایعاتی نیز دربارهٔ مناسبات او با منشویکها، بریتانیا و حتیٰ عضویتش در یک سازمان نظامی ضد بلشویکی بر سر زبانها بود، بعدها به موازات استقرار نظام بلشویکی، به تدریج با این نظام به همکاری پرداخت؛ چنان که در مهٔ ۱۹۱۸ به عنوان «کمیسر معارف شورای کارگران و دهقانان مسلمان سمرقند» انتخاب شد و در تابستان همان سال در کمیسیون تدوین قوانین جمهوری خودمختار ترکستان شرکت جست (*ایرانیکا*، «دائرة المعارف ازبک»، همانجاها).

بهبودی در مارس ۱۹۱۹ در سفر به قلمرو امیر بخارا، در شهر سبز به اتهام جاسوسی برای بلشویکها دستگیر شد و پس از تحمل دوماه زندان و شکنجه، به فرمان امیر عالم خان در شهر نسف (قَرشی کنونی) اعدام گردید (همانجاها).

مآخذ: حسین پور، اکرم و دیگران، *ماهیت تحولات در آسیای مرکزی و قفقاز*، تهران، ۱۳۷۳ش؛ *دانشنامهٔ ادب فارسی*، به کوشش حسن انوشه، تهران، ۱۳۷۵ش؛ نیز:

Bennigsen, A. and Ch. Lemercier - Quelquejay, *La Presse et le mouvement national chez les Musulmans de Russie avant 1920*, Paris, 1964; *Entsiklopediyai Sovetii Tochik*, Dushanbe, 1978-1987; *Iranica*; *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, Istanbul, 1993; *Üzbek Sovet entsiklopediyasi*, Tashkent, 1972.

رحیم رئیس نیا

بِهْبَهان، شهر و شهرستانی در استان خوزستان.

نام‌گذاری: دربارهٔ نام بهبهان نظرها گوناگون است. برخی در این‌باره می‌گویند: گروهی از مردم در زمستان و بهار به آنجا می‌آمدند و چادرهایی برپا می‌کردند و به هنگام گرم شدن هوا به جای دیگر می‌رفتند. طایفه‌ای را زیستن در آن سرزمین خوش آمد و سراهایی ساختند. در وقت معین که مردمان به آنجا آمدند و آن خانه‌ها را دیدند، گفتند: «بهبهان»، بدین معنا که آن خانه‌ها از چادر بهترند، زیرا به زبان ایشان «بهان»، چادر را گویند و این نام به همین صورت باقی ماند (مستوفی، ۳۳۲). برخی دیگر نوشته‌اند که پس از خرابی شهر ارّجان (ه م) مردم آن در چادرهای ایلاتی منزل کردند (اهالی کهگیلویه چادر سیاه را «بهان» می‌گویند). آنان چون از باران زمستان و گرمای تابستان در رنج بودند، چند خانه از خشت و گل ساختند و آسوده شدند. گروهی که هنوز در چادرها بودند، از خانه‌های خشتی جویا شدند و پاسخ شنیدند که به از بهان است. پس آنجا به بهبهان معروف شد (فسایی، ۱۴۷۴/۲). در برخی از مآخذ کلمهٔ بهبهان را برگرفته از واژهٔ «بهو» به معنی کوشک دانسته، و نوشته‌اند که پس از خرابی ارجان، مردم آن که به دشت آمده بودند، خانه‌هایی مانند خانه‌های ارجان ساختند که بهتر از «بهو» بود. از این‌رو، آن را «بهبهو» گفته‌اند که به تدریج به بهبهان تبدیل شده است؛ چنان که به گویش محلی، امروزه نیز بهبهان را «بهبهو» می‌نامند (*جغرافیا ...*، ۶۷۳/۱؛ افشار، ۸۵۶/۲-۸۵۷).

شهرستان بهبهان: این شهرستان با مساحت ۳٬۵۱۶ کمـ۲ در جنوب شرقی استان خوزستان قرار گرفته، و مرکز آن شهر بهبهان است. شهرستان بهبهان دارای ۳ بخش به نامهای آغاجاری، زیدون و مرکزی است که شامل ۳ شهر، ۵ دهستان و ۲۲۰ آبادیِ دارای سکنه است (*آمارنامه ...*، ۱۳؛ *سرشماری ...*، پانزده؛ *نشریه ...*، ۲۴-۲۵). این شهرستان از شمال باختری به شهرستان رامهرمز، از شمال خاوری به شهرستان کهگیلویه، از خاور به شهرستان گچساران، از جنوب به بندر دیلم، و از باختر به هندیجان (از بخشهای بندر ماهشهر) محدود است (*فرهنگ ...*، ۵۰).

ویژگیهای طبیعی: شهرستان بهبهان دارای موقعیت کوهستانی و جلگه‌ای است (*آمارنامه*، همانجا). اراضی این شهرستان را کوههای نه چندان بلندی که ارتفاع آنها از ۲٬۳۰۰ متر تجاوز نمی‌کند، پوشانیده،

و دشت کم‌ارتفاع بهبهان را در میان خود جای داده است (جعفری، ۲۱۸). عمده‌ترین ارتفاعات آن عبارتند از کوههای پس‌شانه، سردوک و سفید؛ و مهم‌ترین رودهای آن مارون و خیرآبادند (اقتداری، «بهبهان»، ۲۷۶). این شهرستان در منطقه‌ای گرمسیر واقع است و آب و هوای نیمه‌بیابانی دارد، چنان‌که تابستان آن گرم و سوزان است و دورهٔ گرما ۵ تا ۷ ماه به طول می‌انجامد و زمستانها معتدل است. مدت بارندگی در بهبهان حداکثر ۳۰ روز است که بیشتر آنْ در زمستان روی می‌دهد. پوشش گیاهی کوههای شمالی و شمال شرقی از گونهٔ استپ کوهی و کوهپایه‌ای است و درختانی مانند بلوط، بَن، انجیر، بادام کوهی و کُنار (سدر)، و بوته‌هایی از نوع گَوَن دارد و در جنوب و جنوب غربی آن نوع پوشش گیاهی از گونهٔ استپ کوهپایه‌ای است که بوته‌هایی به صورت پراکنده در آن دیده می‌شود (*جغرافیا*، همانجا).

ویژگیهای اجتماعی ـ اقتصادی: در ۱۳۷۵ش جمعیت شهرستان بهبهان ۱۶۴٬۰۷۴ نفر بوده است (*سرشماری*، شانزده). این شهرستان یکی از مناطق مهم نفت و گاز استان خوزستان، و دارای منابع مهم نفت، تلمبه‌خانه‌ها و تأسیسات بهره‌برداری از نفت و گاز است. پالایشگاه مهم گاز بید بلند در ۳۲ کیلومتری شمال باختری شهر بهبهان قرار دارد. افزون بر منابع نفت و گاز، از معادن سنگ گچ و خاک رُس در شمال خاوری بهبهان نیز می‌توان نام برد که از آنها بهره‌برداری می‌شود. مهم‌ترین فرآورده‌های کشاورزی این شهرستان عبارت است از گندم، جو، برنج، خرما و مرکبات. صنایع دستی که بیشتر در روستاهای آن رواج دارد، شامل پشم‌ریسی، قالی‌بافی، سفال‌سازی، و به‌ویژه عبابافی است که جنبهٔ صادراتی دارد (فرهنگ، ۵۱-۵۲).

شهر بهبهان: این شهر در ۵۰°و ۱۵´ طول شرقی و ۳۰°و ۳۶´ عرض شمالی، در ارتفاع ۳۲۰ متری قرار گرفته است و با اهواز (مرکز استان) ۲۱۲ کمـ فاصله دارد. بهبهان در جلگه‌ای واقع شده است که کوههای پراکنده‌ای در ۱۵ کیلومتری آن قرار دارد؛ آب و هوای آن گرم و خشک است و تابستانها گرمای آن به ۵۰°+ می‌رسد (همان، ۵۳). شهر بهبهان در ۱۳۷۵ش دارای ۸۷٬۶۴۲ نفر جمعیت بوده است (*سرشماری*، چهل و دو).

پیشینهٔ تاریخی: بهبهان در گذشته دهی در یک فرسنگی شهر ارجان کهن بوده که پس از خرابی آن شهر، رو به آبادی گذاشته است (اقتداری، *خوزستان ...*، ۲۲۴). شهرستان بهبهان کنونی تقریباً منطبق با استان ارجان تاریخی است (گاوبه، ۱).

نام این شهر نخستین‌بار در *تاریخ آل مظفر* دیده می‌شود، به هنگامی که در ۷۵۷ق/۱۳۵۶م امیر مبارزالدین از فرمانروایان آن سلسله برای سرکوب اتابک نورالورد، حاکم لرستان آهنگ تسخیر آن سرزمین کرده بود، از راه بهبهان به لرستان رفت (کتبی، ۷۲-۷۳). در ۷۸۶ق/۱۳۸۴م پس از درگذشت شاه شجاع (حکـ ۷۵۹-۷۸۶ق)، شاه منصور والی شوشتر از اختلافاتی که میان سلطان زین‌العابدین و شاه یحییٰ فرزند و برادرزادهٔ شاه شجاع بر سر جانشینی او درگرفته بود، استفاده کرد و به قصد تسخیر فارس بر سر راه خود، بهبهان و شولستان تا حدود کازرون را دستخوش ویرانی کرد (فسایی، ۳۱۸/۱-۳۱۹). در ۷۹۵ق/۱۳۹۳م امیر تیمور گورکانی در هنگام یورش به شیراز، بهبهان را لشکرگاه خویش ساخت (شرف‌الدین، ۴۲۷/۱-۴۲۸). در ۹۵۵ق/۱۵۴۸م القاس میرزا ــ برادر شاه طهماسب یکم که از او روی‌گردان شده بود ــ بهبهان را به آتش کشید (قاضی احمد، ۳۳۴/۱-۳۳۵؛ حسینی، ۷۴)، زیرا مردم هنگام ورود او شهر را تخلیه کرده، به کوهستان رفته بودند (فسایی، ۳۹۹/۱-۴۰۱).

محمود افغان در ۱۱۳۶ق/۱۷۲۴م با ۳۰ هزار سپاهی بهبهان را در محاصره گرفت، اما پایداری مردم به سرپرستی میرزا قوام‌الدین طباطبایی کلانتر شهر و نیز هوای گرم منطقه، او را نومید، و مجبور به بازگشت به اصفهان کرد (امام، ۳۷۱، ۳۸۴-۳۸۵). در ۱۱۴۲ق/۱۷۲۹م نادر که در آن هنگام سپهسالار شاه طهماسب دوم صفوی بود، به بهبهان رفت و خوانین کهگیلویه و نیز میرزا قوام‌الدین طباطبایی کلانتر بهبهان را به سبب پایداری در برابر افغانها مورد عنایت قرار داد (فسایی، ۵۱۵/۱-۵۱۶). نادر بار دیگر در ۱۱۴۶ق/۱۷۳۳م برای سرکوب فتنه‌ای که محمدخان بلوچ در منطقه پدید آورده بود، به بهبهان رفت و محمدخان ناگزیر به شیراز گریخت (همو، ۵۲۷/۱).

در بهار ۱۱۷۰ق/۱۷۵۷م که کریم‌خان زند آهنگ سرکوب طایفهٔ بنی‌کعب را داشت، جبههٔ دومی نیز به سوی بهبهان گشود، زیرا پس از مرگ نادرشاه کوه‌نشینان آن دیار حکومتها را به مبارزه طلبیده بودند. کریم‌خان دژ شهر را محاصره کرد و در پایان کار مخالفان حاکم شورشی شهر درهای دژ را به روی سپاهیان کریم‌خان گشودند و شهر به تصرف او درآمد (رستم‌الحکما، ۳۳۶-۳۳۷؛ نیز نکـ: پری، 114-113).

در ۱۲۵۸ق/۱۸۴۲م (هنگام سلطنت محمدشاه قاجار) بهبهان و کهگیلویه یک ایالت را تشکیل می‌دادند. در آن سال شکرالله خان نوری (امیرالامرا) فرمانروای این ایالت گردید و چندی نیز، فرزند او مهرعلی خان شجاع‌الملک والی این سرزمین شد (فسایی، ۹۷۶/۲-۹۷۷). در ۱۲۸۲ق/ ۱۸۶۵م (زمان سلطنت ناصرالدین شاه قاجار) شاهزاده حسام‌السلطنه (فرمانروای فارس) احتشام‌الدوله، برادرزاده و داماد خویش را بر ایالت بهبهان و کهگیلویه گمارد. از کارهای مهم او در بهبهان احداث قناتی (به نام قنات ناصری) بود که آب رود کردستان را از دو فرسنگی به بهبهان می‌آورد (همو، ۸۲۷/۱-۸۲۸).

در ۱۲۹۱ق/۱۸۷۴م حکومت بهبهان و کهگیلویه به محمدتقی خان از خویشان شاهزاده حسام‌السلطنه واگذار گردید، ولی به سبب روی دادن آشوبهایی که وی نتوانست آنها را آرام سازد، بار دیگر احتشام‌الدوله بر این ایالت گمارده شد و او توانست نظم را برقرار سازد (همو، ۸۴۵/۱-۸۴۶).

در ۱۳۰۳ش/ ۱۹۲۵م که رضاخان مقام رئیس‌الوزرایی و فرماندهی کل قوا را داشت و برای سرکوب شیخ خزعل به خوزستان می‌رفت، بهبهان چندی پایگاه نیروهای وی بود (رضاشاه، ۱۱۷-۱۱۸).

آثار تاریخی: در دشت بهبهان و نیز در دره‌های کوهستانی آن، آثار شهرهای فراوانی دیده می‌شود که بازگوکنندهٔ پیشینهٔ بسیار شکوفای این سرزمین است (دوبُد، ۱۸۸) که در گذشته، به نام «کورهٔ قباد»، یکی از ۵ ناحیهٔ پارس باستان بوده است (همو، ۱۸۵). برخی از این آثار تاریخی اینهاست: بازمانده‌های شهر باستانی «به از آمِدِ کواد» و ارجان در شمال شهر بهبهان؛ آثاری در تنگ تکاو، در ۹ کیلومتری شمال بهبهان؛ آثار یک پل باستانی و یک آتشکده در روستای خیرآباد؛ بازماندهٔ دژی به نام «قلعهٔ دختر» در کنارهٔ رود شیرین؛ ویرانه‌هایی در زیدون و سردشت؛ دژهای کلات و گُلاب (*ایرانیکا*، IV/95)؛ قلعهٔ ده مرده در راه بهبهان ـ سردشت، و قلعه‌های بهرام، بهمن و گُل در سردشتِ زیدون که از روزگار پیش از اسلام بازمانده‌اند (مخلصی، ۱۵۲/۲).

از دورهٔ اسلامی بهبهان نیز آثاری بر جای مانده که از جملهٔ آنهاست: مسجدسلطان محراب، بقعهٔ سبزپوش، شاهزاده فضل، مسجد امامزاده حیدر، بقعهٔ امامزاده شاه میرعلی حسین، امامزاده شاه محمد، شاه احمد و شاه حمزه (اقتداری، *خوزستان*، ۳۱۲).

از جاهای دیدنی بهبهان پارک جنگلی آن است که به‌ویژه از نظر پرورش گل نرگس یکی از پارکهای کم‌نظیر ایران به شمار می‌رود (*فرهنگ*، ۵۴). این نرگس‌زار طبیعی از دیرباز معروف بوده، چنانکه زین‌العابدین شیروانی (د ۱۲۵۳ق/۱۸۳۷م) آن را ستوده است (ص ۱۶۸). برخی از اروپاییان نیز در سفرنامه‌های خود از زیبایی آنجا سخن گفته‌اند (لایارد، ۱۵۵؛ دوبد، ۱۸۷).

از بهبهان دانشمندان و بزرگان بسیاری برخاسته‌اند (دربارهٔ دانشمندان این شهر، نک: رکن‌زادهٔ آدمیت، ۴۷/۱-۴۸، ۲۶۶-۲۶۷، ۴۲۴-۴۲۵، ۴۷۷-۴۸۴) که نامی‌ترین آنها سیدعبدالله بهبهانی (۱۲۵۶-۱۳۲۸ق/۱۸۴۰-۱۹۱۰م) است. او فقیه، مجتهد و یکی از پیشوایان بزرگ آزادی‌خواه ایران در دورهٔ انقلاب مشروطیت بود (همو، ۴۷۷/۱-۴۸۱).

مآخذ: *آمارنامهٔ استان خوزستان* (۱۳۷۵ش)، سازمان برنامه و بودجه، تهران، ۱۳۷۵ش؛ افشار سیستانی، ایرج، *خوزستان و تمدن دیرینهٔ آن*، تهران، ۱۳۷۳ش؛ اقتداری، احمد، «بهبهان»، *شهرهای ایران*، به کوشش محمدیوسف کیانی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ همو، *خوزستان و کهگیلویه و ممسنی*، تهران، ۱۳۵۹ش؛ امام، محمدعلی، *تاریخ خوزستان*، تهران، ۱۳۷۹ش؛ جعفری، عباس، *دایرةالمعارف جغرافیایی ایران*، تهران، ۱۳۷۹ش؛ *جغرافیای کامل ایران*، وزارت آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۶۶ش؛ حسینی استرابادی، حسن، *از شیخ صفی تا شاه صفی* (*تاریخ سلطانی*)، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ دوبُد، س.، *سفرنامهٔ لرستان و خوزستان*، ترجمهٔ محمدحسین آریا، تهران، ۱۳۷۱ش؛ رستم‌الحکما، محمدهاشم، *رستم‌التواریخ*، به کوشش محمد مشیری، تهران، ۱۳۴۸ش؛ رضاشاه، *یادداشتها*، تهران، ۱۳۳۵ش؛ رکن‌زادهٔ آدمیت، محمدحسین، *دانشمندان و سخن‌سرایان فارس*، تهران، ۱۳۳۷ش؛ زین‌العابدین شیروانی، *بستان‌السیاحة*، تهران، ۱۳۱۵ق/۱۸۹۷م؛ سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۷۵ش)، نتایج تفصیلی، شهرستان بهبهان، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۶ش؛ شرف‌الدین علی یزدی، *ظفرنامه*، به کوشش محمد عباسی، تهران، ۱۳۳۶ش؛ *فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور* (*بهبهان*)، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۷۰ش، ج ۹۱؛ فسایی، حسن، *فارس‌نامهٔ ناصری*، به کوشش منصور رستگار فسایی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ قاضی احمد قمی، *خلاصة‌التواریخ*، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۵۹ش؛ کتبی، محمود، *تاریخ آل مظفر*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ گاوبه، هـ، *ارجان و کهگیلویه*، ترجمهٔ سعید فرهودی، به کوشش احمد اقتداری، تهران، ۱۳۵۹ش؛ لایارد، ا. هـ.، *سفرنامه*، ترجمهٔ مهراب امیری، تهران، ۱۳۶۷ش؛ مخلصی، محمدعلی و دیگران، *معماری ایران*، به کوشش محمد یوسف کیانی، تهران، ۱۳۶۸ش؛ مستوفی یزدی، محمد مفید، *مختصر مفید*، ویسبادن، ۱۹۸۹م؛ *نشریهٔ دفتر تقسیمات کشوری*، معاونت سیاسی اجتماعی وزارت کشور، تهران، ۱۳۷۹ش، شم ۲؛ نیز:

Iranica; Perry, J. R., *Karim Khan Zand*, Chicago/London, 1979.

محسن احمدی

بِهْبَهانی، احمد، نک: آل آقا.

بِهْبَهانی، سیدعبدالله (۱۲۵۶- ۱۳۲۸ق/۱۸۴۰-۱۹۱۰م)، از رهبران بلندپایه و روحانی جنبش مشروطه‌خواهی ایران. تولد او را سالهای ۱۲۵۷، ۱۲۶۰ و ۱۲۶۲ق نیز آورده‌اند (نک: آقابزرگ، ۱(۳)/۱۱۹۴؛ صفایی، *ده نفر...*، ۱۰۶، *رهبران...*، ۴/۶؛ معلم، ۱۶۸۴/۵؛ بامداد، ۲۸۴/۲؛ امینی، ۳۷۰؛ زرکلی، ۷۲/۴).

خاندان بهبهانی عرب تبار و اصلاً از مردمان غُرَیفهٔ بحرین بودند. نیای بزرگ او سیدعبدالله بلادی از مجتهدان نامدار زمان خود بود و از غریفه به نجف کوچید. پس از آن اعقاب او در برخی نقاط عراق و ایران و از جمله بهبهان و تهران پراکنده شدند. این خاندان بـه آل غریفی و آل بلادی نیز مشهورند (امینی، ۳۶۹-۳۷۰).

سیداسماعیل پدر سیدعبدالله در بهبهان زاده شد و برای ادامهٔ تحصیل به نجف رفت و از محضر استادانی چون شیخ مرتضیٰ انصاری (د ۱۲۸۱ق/۱۸۶۴م) و شیخ حسن صاحب *انوار الفقاهة* بهره گرفت و پس از آن به بهبهان بازگشت؛ اما پس از مدت کوتاهی باز به نجف رفت و هنگام زیارت ناصرالدین شاه از عتبات، با شاه دیدار کرد و به درخواست او به ایران آمد و در تهران ساکن شد. او که در این زمان از مجتهدان به شمار می‌آمد، در کوی مسکونی خود به نام سرپولک به تصدی امور دینی و اجتماعی متداول و حل و فصل دعاوی پرداخت و به تدریج در شهر تهران بلندآوازه و معتبر شد و ظاهراً مقلدانی نیز داشت. وی در تهران درگذشت و در نجف مدفون شد (اعتمادالسلطنه، *چهل سال...*، ۱۹۰/۱-۱۹۱؛ امینی، ۳۷۰، ۳۷۱؛ صفایی، همانجا).

سیدعبدالله بهبهانی فرزند ارشد سیداسماعیل، در نجف زاده شد. وی پس از فراگیری مقدمات علوم، سطوح عالی را نزد عالمان نامداری چون شیخ مرتضیٰ انصاری، حاج میرزا حسن شیرازی (د ۱۳۱۲ق/۱۸۹۴م)، حاج سیدحسین کوه‌کمری و شیخ راضی نجفی فراگرفت و به اجازهٔ اجتهاد نایل آمد. در ۱۲۹۵ق/۱۸۷۸م به تهران بازگشت و به جای پدر نشست و به امور دینی و اجتماعی همت گماشت (معلم، بامداد، نیز صفایی، *ده نفر*، همانجاها).

اما شهرت بهبهانی عمدتاً به ۲۰ سال آخر عمرش و به طور خاص به شرکت فعال او در جنبش مشروطیت ایران (۱۲۸۵-۱۲۸۹ش/۱۹۰۶-۱۹۱۰م) بازمی‌گردد. نخستین‌بار که نام او در تاریخ تحولات سیاسی به

میان آمد و به شهرت اوباری رساند، در ماجرای تحریم تنباکو(۱۳۰۹ق/۱۸۹۲م) بود.

پس از انعقاد قراردادی که طی آن تنباکو به شکل انحصاری در اختیار کمپانی رژی قرار گرفت، بازرگانان و بیشتر مردم و علما به مخالفت با آن برخاستند و جنبشی بزرگ در سراسر ایران پدید آمد. آن‌گاه که میرزا حسن شیرازی (د ۱۳۱۲ق/۱۸۹۴م) با صدور فتوایی از سامرا استفاده از توتون و تنباکو را بر مسلمانان حرام دانست، به دستور شاه، برخی از دولتمردان بر آن شدند تا علمای با نفوذ تهران را به مخالفت با فتوای تحریم متقاعد سازند. در یکی از جلسات که با علما برگذار شد و کسانی چون میرزا حسن آشتیانی و شیخ فضل‌الله نوری نیز شرکت داشتند، جملگی از فتوای مجتهد بزرگ سامرا حمایت کردند، جز بهبهانی که با صراحت به مخالفت برخاست و حتیٰ گفته‌اند که به کشیدن قلیان تظاهر می‌کرد (ناظم‌الاسلام، ۱۹/۱ـ۶۰؛دولت‌آبادی، ۱۰۹/۱).

علل گوناگون برای مخالفت بهبهانی با فتوای میرزا حسن و دیگران آورده‌اند. عموماً گفته‌اند که بهبهانی فتوا را جعلی و نادرست می‌دانست (اعتمادالسلطنه، *روزنامه...*، ۸۹۷)، نیز اشاره کرده‌اند که چون او خود را مجتهد می‌دانست، لازم نمی‌دید از آن فتوا پیروی کند (ناظم الاسلام، ۲۲/۱). برخی نیز از پیوستگی او با صدراعظم امین‌السلطان و مخصوصاً انگلیسیان سخن رانده، یا گفته‌اند که از رئیس انگلیسی شرکت رژی، در تهران، و یا از دولت ایران رشوه گرفته بوده است (ملک‌زاده، ۱ـ۹۷/۳؛ *ایرانیکا*، I/190). بهبهانی در این ماجرا طرفدار منافع بریتانیا شناخته شد، اما خود او پیروی و طرفداری دیگران از فتوای میرزای شیرازی را کاری سیاسی و «محض عداوت انگلیسیها و امین‌السلطان» دانسته است (اعتمادالسلطنه، همانجا). چنین می‌نماید که در آن زمان بهبهانی روابط دوستانه‌ای با مقامات سفارت بریتانیا و شخص امین‌السلطان داشته، و این پیوند نمی‌توانسته است در حمایت وی از مواضع دولت در برابر تحریم بی‌اثر باشد؛ خاصه که در یادداشت سفارت انگلستان، به همراهی سید با سفارت بریتانیا و روابط حسنهٔ میان آنان به صراحت اشاره شده است (کدی، 118).

در بحبوحهٔ همین ماجرا، وی یک‌بار از سوی اتابک(امین‌السلطان) به سفارت انگلستان رفت تا مقامات انگلیسی را با وعدهٔ جلب رضای علما آرام کند (تیموری، ۱۴۹ـ۱۵۰). به هر حال، این اندیشه و عمل از منزلت دینی و روحانی بهبهانی نزد عموم دینداران کاست و در عین حال بر شهرت سیاسی وی افزود و او را به عنوان یک مجتهد برجسته و دارای استقلال رأی شناساند.

ظاهراً میان بهبهانی و امین‌السلطان از سالیان پیش روابط دوستانه برقرار بود (اعتمادالسلطنه، همان، ۶۱۳)، اما این روابط در دورهٔ ماجرای کمپانی رژی، استواری بیشتر یافت و بهبهانی بیش از پیش موردتوجه اتابک قرار گرفت. تحولات سیاسی آن دوره و ارتباط و همکاری نزدیک بهبهانی و اتابک تا لحظهٔ مرگ وی در ۱۳۲۷ق/۱۹۰۹م، گواه این دوستی و نزدیکی است. در سالهای ۱۳۱۴ـ۱۳۱۶ق/۱۸۹۶ـ۱۸۹۸م که امین‌السلطان در قم به حالت تبعید می‌زیست، بهبهانی با او مکاتبه داشت و برای رهایی و بازگشت وی می‌کوشید (صفایی، *ده نفر*، ۱۰۷) و آن‌گاه که امین‌السلطان در ۱۳۱۶ق بار دیگر به مقام صدارت دست یافت، بیش از هر زمان دیگر به دوستی و حمایت بهبهانی برخاست؛ چنان که در طول دوران صدارت اتابک، دعاوی دولتی عمدتاً به بهبهانی ارجاع می‌شد و این امر در حد خود به تثبیت وضع اجتماعی و منزلت سیاسی و حتیٰ تقویت بنیهٔ مالی وی کمک می‌کرد. اما پس از عزل اتابک در ۱۳۲۱ق و انتصاب عین‌الدوله (کامران میرزا) به صدارت، کار دگرگونه شد. بهبهانی به سبب دوستی دیرین با اتابک، مورد بی‌مهری قرار گرفت و مرافعات و دعاوی دولتی را به علمای دیگر تهران، یعنی شیخ فضل‌اله نوری و امام جمعه، از رقیبان دیرین بهبهانی، احاله کردند. این امر از یک سو موجب جدایی بیشتر بهبهانی از عین‌الدوله شد، و از سوی دیگر به اختلافات عمیق بهبهانی با نوری و امام جمعه دامن زد (دولت‌آبادی، ۳/۲ـ۶؛ صفایی، *رهبران*، ۵/۶ـ۷، *ده نفر*، ۱۰۷ـ۱۰۸). با این همه، در ۱۳۱۹ق در ماجرای استقراض دولت ایران از روسیه ــ که به وسیلهٔ اتابک صورت گرفته بود ــ بهبهانی با آن قرارداد مخالفت کرد. اما آورده‌اند که این مخالفت به تشویق و تحریک انگلیسیها بود که در ازای پرداخت مبلغی به بهبهانی تدارک دیده شده بود (کدی، 2؛ *ایرانیکا*، همانجا).

پس از عزل اتابک و سفر او به اروپا، بهبهانی با وی مکاتبه داشت و بر آن بود تا او را بار دیگر به صدارت نشاند و خود مطلق العنان گردد و از دشمنانش انتقام بکشد. عین‌الدوله از این مکاتبات محرمانه آگاه بود و به دستور او نامه‌ها در پستخانه بازرسی می‌شد (ملک‌زاده، ۱ـ۲۴۸/۳؛ دولت‌آبادی، ۳۳۳/۲؛ داودی، ۶۴).

به هر حال، میان بهبهانی و صدراعظم عین‌الدوله به بهانه‌های مختلف کشمکش آغاز شد. نخستین برخورد آن دو در ۱۳۲۱ق/۱۹۰۳م در ماجرای درگیری خشونت‌آمیز طلاب دو مدرسهٔ دینی تهران، صدر و محمدیه پدید آمد. در این حادثه طلاب سرکوب شدند و بهبهانی به وساطت برخاست، اما عین‌الدوله نه تنها اعتنایی نکرد، بلکه فرمان داد برخی از طلاب وابسته به او را دستگیر کنند و با تحقیر به تبعید بفرستند. این ماجرا چندان پر سر و صدا شد که حتیٰ در برخی مطبوعات خارجی نیز به شکل مبالغه‌آمیزی منعکس گردید (ناظم‌الاسلام، ۲۱۱/۱ـ۲۱۹؛ کسروی، *تاریخ مشروطه...*، ۳۴ـ۳۵؛ داودی، ۶۴ـ۶۵).

پس از آن مهم‌ترین تقابل بهبهانی با عین‌الدوله در ماجرای «نوز» در محرم ۱۳۲۳ روی داد. اگر چه این رویداد به گفتهٔ تاریخ‌نگاران و تحلیلگران جنبش مشروطه‌خواهی با انگیزه‌های شخصی و دشمنی خاص بهبهانی با عین‌الدوله آغاز شد، اما به زودی عرصه‌ای برای دادخواهی مردم و اعتراض گستردهٔ ملی به ستمگریهای حکومت و حاکمان و حتیٰ شاه بدل شد. مسیونوز بلژیکی که در ۱۳۱۷ق به ایران آمده بود و در گمرکات خدمت می‌کرد، در این زمان به وزارت پست و

تلگراف، خزانه‌داری کل، ریاست ادارهٔ تذکره و عضویت در شورای عالی دولتی برگزیده شد (بامداد، ۲/۲۸۵ـ۲۸۶). در ذیحجهٔ ۱۳۲۳ عکسی از یک جشن بلژیکیان مقیم تهران به دست بهبهانی رسید که نشان می‌داد هر یک از شرکت کنندگان به سلیقهٔ خود در لباسهای محلی ایرانی ظاهر شده بودند و نوز و همکار وی، پریم نیز در لباس روحانیان دیده می‌شدند. نمایاندن عکس به وسیلهٔ بهبهانی در مسجد به مردم و انتشار آن، علما و دیگر مردم را برانگیخت و به اعتراض واداشت. بهبهانی در روز عید قربان پس از نماز عید در حالی که کفن پوشیده بود، در این باب سخن گفت و به شدت از عین‌الدوله بدگویی کرد. در ماه محرم نیز بهبهانی سخنرانی و مخالفت و بدگویی را ادامه داد و خواهان عزل و اخراج بلژیکیها شد. طی چند ماه دامنهٔ اعتراضها گسترده شد و به ضدیت با شاه و دربار نیز کشید، اما این اعتراضها به جایی نرسید و عین‌الدوله همچنان بی‌اعتنا ماند. احتمالاً عدم همراهی شماری از علما با بهبهانی که این را ناشی از اختلافات شخصی میان آن دو می‌دانستند، در این بی‌توجهی بی‌تأثیر نبود (دولت‌آبادی، ۲/۸ـ۹؛ ناظم‌الاسلام، ۱/۲۶۷ـ۲۶۸؛ اعظام قدسی، ۱/۱۰۰ـ۱۰۱؛ ملک‌زاده، ۱ـ۳/۲۲۹ـ۲۳۰؛ بامداد، ۲/۲۸۵ـ۲۸۷).

افزون بر انگیزه‌های شخصی بهبهانی در مخالفت با عین‌الدوله در ماجرای نوز (ناظم الاسلام، ۱/۲۶۵؛ بامداد، ۲/۲۸۵)، برخی تحریک انگلیسیها را نیز در ماجرا دخیل می‌دانند (همو، ۲/۲۸۷)؛ زیرا تعرفهٔ گمرکی و به طور کلی سیاست نوز در مدیریت گمرکات ایران به زیان بریتانیا و به سود روسها بود. اینکه پس از سخنرانی معروف بهبهانی شماری از علما با وی همراه نمی‌شوند و حتیٰ استدلال او را مبنی بر توهین به مقدسات نمی‌پذیرند و می‌گویند «یهود و مجوس هم عبا در بر و عمامه بر سر می‌گذارند، این چه مربوط به دین اسلام است» و دین‌خواهی بهبهانی را در این ماجرا موردتردید قرار می‌دهند و می‌گویند «از مثل آقای بهبهانی بعید است که آلت دست شده، عکس را در منبر به مردم نشان دهند» (اعظام قدسی، ۱/۱۰۱)، مؤید این نظر است. اگر این گزارش درست باشد که عکس در منزل امین‌السلطان بوده است و از طریق شیخ مصطفیٰ آشتیانی آن را از آنجا ربوده، و به بهبهانی داده‌اند (ناظم الاسلام، ۱/۲۱۹)، دور نیست که حتیٰ امین‌السلطان نیز در این ماجرا نقش داشته باشد. با توجه به این ملاحظات، برخی پژوهشگران تحریکات برضد نوز را اساساً یک «توطئهٔ سیاسی» می‌دانند که کسانی با انگیزه‌های متفاوت و حتیٰ متعارض آن را رهبری می‌کردند (آدمیت، ۱/۱۵۴).

هر چه هست مسلم می‌نماید که انتشار عکس نوز و مخالفت دامنه‌دار بر ضد او به بهانهٔ دفاع از مذهب و روحانیت، وسیله‌ای برای انتقاد از دربار و شاه و به ویژه شخص عین‌الدوله بوده است (دولت‌آبادی، ۲/۴؛ ناظم الاسلام، ۱/۲۹۳). از این‌رو، حتیٰ پیشنهاد مصالحهٔ دربار و عین‌الدوله با بهبهانی نیز راه به جایی نبرد. اگر چه بهبهانی پیشنهاد را به شرط عزل نوز و برآوردن خواسته‌های او و دوستانش پذیرفت، اما سیدمحمد طباطبایی، رهبر دیگر این جنبش اعتراضی، با این استدلال که «مقصود من حصول امنیت است برای خلق، به صلح و جنگ کسی کار ندارم» (دولت‌آبادی، ۲/۹)، راه مصالحه را بست. به روایت دولت‌آبادی (۲/۵) در این اوان شاه دستخط ملاطفت‌آمیزی به بهبهانی فرستاد و وعده داد که مقاصد او را اجابت کند تا آن هنگامه موقتاً آرام گیرد؛ اما نه تنها نوز برکنار نشد که حتیٰ بر سخت‌گیریها و تعدیات خود افزود و موجبات آزردگی بیشتر بازرگانان را فراهم آورد تا سرانجام آنان در ۱۹ صفر ۱۳۲۳ به عنوان اعتراض به حضرت عبدالعظیم رفتند و متحصن شدند و عزل نوز را خواستند. محمدعلی میرزا ولیعهد که به عنوان نایب‌السلطنه به تهران آمده بود تا در ایام سفر شاه به فرنگ امور را در دست گیرد، کسانی را نزد بازرگانان متحصن فرستاد و قول داد پس از بازگشت شاه خود او تقاضای عزل نوز را مطرح کند و «چون می‌دانست پشت‌گرمی بازرگانان به بهبهانی است، خود به خانهٔ او رفت و از او دلجویی کرد» و قول داد نوز را بردارد (ناظم‌الاسلام، ۱/۲۹۳ـ۲۹۵؛ کسروی، *تاریخ مشروطه*، ۵۱ـ۵۲).

از آنجا که به واقع و در باطن خواسته‌های بهبهانی و همفکران کم و بیش ناپیدای او در انجمنهای مخفی فراتر از عزل عین‌الدوله و رسیدن به یک نظام پارلمانی مشروطه بود، احساس می‌کرد نیازمند همراهی و همدستی با برخی عالمان با نفوذ دیگر است. از این‌رو، در اواخر ماجرای نوز و در روزهای نخست ۱۳۲۲ق، بهبهانی نزد سیدمحمد طباطبایی، از مجتهدان آگاه و نیک‌اندیش و نوگرای تهران، کس فرستاد و از او خواست تا با وی در راه آزادی خواهی هم پیمان شود. طباطبایی نیز ــ که گویا خود نیز آماده و منتظر چنین دعوتی بود ــ گفت: «اگر جناب آقا سیدعبدالله مقصود را تبدیل کنند و غرض شخصی در کار نباشد، من همراه خواهم بود» و به این طریق با بهبهانی متحد شد. این هم پیمانی دو سید چندان مهم و اثر گذار بود که گفته‌اند: سرآغاز شکل‌گیری و پیروزی جنبش مشروطیت ایران شد. البته بهبهانی از کسانی چون شیخ فضل‌الله نوری نیز درخواست همدستی کرد که مقبول نیفتاد (ناظم الاسلام، ۱/۲۷۲؛ دولت‌آبادی، ۲/۷؛ ملک‌زاده، ۱ـ۳/۲۵۱ـ۲۵۲؛ کسروی، همان، ۴۸ـ۴۹).

در رمضان ۱۳۲۳/نوامبر ۱۹۰۵ پس از جدال خونین میان دو فرقهٔ شیخیه و متشرعان در کرمان، و دستگیری چند تن از روحانیان توسط حاکم آنجا، بهانهٔ تازه‌ای به دست داد و بهبهانی و طباطبایی در تهران آشکارا به مصاف دولت و عین‌الدوله رفتند و با استفاده از ماه‌رمضان در منابر مردم را برضد دولت تحریک کردند و هر دو بیش از پیش متحد شدند (ناظم‌الاسلام، ۱/۳۰۹ـ۳۲۴؛ کسروی، همان، ۵۲ـ۵۴).

در این احوال روسها برای بنای ساختمان جدید بانک روس، زمین گورستانی موقوفه را از شیخ فضل‌الله نوری خریدند و دولت نیز این معامله را تأیید کرد، اما علمای دیگر به مخالفت برخاستند. با این همه، روسها دست به ساختمان زدند و هشدار علما به مسئولان بانک و

مقامات حکومتی نتیجه‌ای نداد تا در آخرین روز رمضان ۱۳۲۳ بر اثر سخنان شیخ مرتضیٰ آشتیانی و حاج شیخ محمد واعظ و پشتیبانی بهبهانی و طباطبایی عده‌ای از مردم به ساختمان هجوم بردند و آن را نابود کردند. این اقدام پیروزی بزرگی در روند مبارزهٔ پی‌گیر آزادی‌خواهان با استبداد دربار و عین‌الدوله شمرده شد و به اعتبار بهبهانی و طباطبایی افزود (ناظم الاسلام، ۳۲۴/۱-۳۲۵؛ کسروی، همان، ۵۴-۵۸).

در ماه شوال نیز ماجرای تنبیه برخی بازرگانان خوشنام و معتبر توسط علاءالدوله، حاکم تهران به بهانهٔ کمبود و گرانی قند، موجب تعطیلی بازار تهران و اعتراض مردم شد، ولی پیش‌دستی عین الدوله موجب سرکوب این شورش، و توهین و تحقیر بهبهانی و طباطبایی و مضروب کردن آن دو شد. این واقعه موجب شد تا بهبهانی و طباطبایی تصمیم به تحصن در حضرت عبدالعظیم بگیرند (ناظم الاسلام، ۳۳۱/۱-۳۴۰؛ دولت آبادی، ۱۴/۲؛ ملک‌زاده، ۱-۲۷۱/۳؛ کسروی، همان، ۶۰-۶۴؛ بامداد، ۲۸۷/۲). این تحصن در ۱۶شوال آغاز شد. رهبری این حرکت اعتراض آمیز با بهبهانی و طباطبایی بود، اما شواهد حکایت از آن دارد که بهبهانی در این جنبش اقتدار و نفوذ بیشتری داشت و غالب مراجعات و مکاتبات و گفت و گوها با او بود (مثلاً برای نامهٔ هیئت اسلامیه به بهبهانی، نک: شریف کاشانی، ۳۴/۱-۳۵). به تدریج با افزایش متحصنان کار بالاگرفت. عین الدوله و شاه بیمناک شدند و کوشیدند با تطمیع طباطبایی او را از بهبهانی جدا کنند، ولی موفق نشدند (ناظم الاسلام، ۳۴۷/۱-۳۵۷؛ کسروی، همان، ۶۶). در این میان، سفیر عثمانی به تقاضای بهبهانی خواسته‌های مکتوب علمای متحصن دایر بر عزل نوز و علاءالدوله، اجرای قانون اسلام به‌طور عام و تأسیس عدالت‌خانه در شهرها را به دست شاه رساند (ناظم الاسلام، ۳۵۷/۱-۳۵۸؛ دولت آبادی، ۱۹/۲، ۲۱). شاه تسلیم شد و فرمانی صادر کرد و عین‌الدوله را بـه اجـرای آن گماشت. در روز ۱۶ ذیقعده، بهبهانی و طباطبایی همراه امیر بهادر، وزیر دربار وارد تهران شدند و مورد استقبال مردم قرار گرفتند، و آن دو سپس به دیدار شاه و مذاکره با او رفتند (ناظم الاسلام، ۳۶۳/۱-۳۶۹؛ کسروی، همان، ۶۴-۷۵).

اگر چه اکثر خواسته‌های علمای مهاجر در آن وقت بی‌اهمیت یا کم اهمیت جلوه می‌کرد، اما سخنان بهبهانی و طباطبایی در جریان این وقایع (مثلاً نک: ناظم الاسلام، ۳۴۰/۱؛ دولت آبادی، ۲۹/۲) و تحولات بعدی و ارتقای سطح مطالبات، حکایت از آن دارد که دست کم کسانی چون بهبهانی و طباطبایی نسبت به اهداف خود آگاهی کامل داشتند و بر آن بودند که خواسته‌هایشان را به تدریج آشکار کنند؛ چنان که وقتی سید جمال واعظ از «مجلس شورای ملی» سخن می‌راند، بهبهانی می‌گوید: «این لفظ هنوز زود است و به زبان نیاورید فقط به همان لفظ عدالت‌خانه اکتفا کنید تا زمانش برسد» (ناظم الاسلام، ۲۷۳/۱).

مدتی گذشت و از تحقق عدالت‌خانه خبری نشد. بهبهانی که در این زمان بیش از گذشته صاحب نفوذ و اعتبار بود، همراه ۳ تن از علما به دیدار شاه رفت و کوشید او را به اجرای فرمانی که صادر کرده است، قانع سازد. سخنان شاه موجب شد تا بهبهانی یقین کند که شاه با اوست (دولت آبادی، ۴۴/۲، ۶۲). وی در ۲۷ رجب نیز به دیدار عین‌الدوله رفت (ملک‌زاده، ۱-۳۳۶/۳). انگیزه و نتایج این دیدار روشن نیست، اما آزادی‌خواهان و مردم نسبت به این کار که پنهانی صورت گرفت، بدگمان شدند و فضای نامساعدی برضد او پدید آمد، تا آنجا که عده‌ای نسبت خیانت به او دادند و درصدد کشتن وی برآمدند، اما با حمایت طباطبایی که گویا از انگیزه و موضوع این دیدار آگاه بود و بهبهانی را از سازش و خیانت مبرا می‌دانست، آرامشی پدید آمد (ناظم الاسلام، ۵۹۰/۱-۵۹۴؛ ملک‌زاده، ۱-۳۳۶/۳-۳۳۷؛ صفایی، *اسناد...*، ۳۳۷-۳۳۸).

در ۱۸ جمادی الاول ۱۳۲۴ حاج شیخ محمدواعظ ــ که فردی بی‌پروا و پیگیر عدالت‌خانه بود ــ بازداشت، و به زندان برده شد. این اقدام خشم علما، بازاریان و مردم را برانگیخت و بلوایی برپاشد که به قتل یکی از طلاب انجامید. بازار تهران بسته شد و در مسجد جامع تهران اجتماعی بزرگ پدید آمد. مأموران نظامی به مردم و علما هجوم بردند و بر اثر تیراندازی شماری از مردم کشته و مجروح شدند. در این حادثه رهبری و اقدامات شجاعانه و کارساز بهبهانی از عوامل انسجام و پایداری مردم بود (ناظم الاسلام، ۴۸۱/۱-۴۸۹، ۴۹۲؛ کسروی، *تاریخ مشروطه*، ۹۸-۱۰۶؛ *کتاب آبی*، ۸/۱؛ سیاح، ۵۵۶). این واقعه و سرسختی عین‌الدوله موجب شد تا دو سید و طرفدارانشان به قصد مهاجرت به عتبات به راه بیفتند. به گزارش اسناد وزارت خارجهٔ انگلیس، بهبهانی پیش از حرکت از تهران نامه‌ای به کاردار سفارت انگلستان می‌نویسد و از او می‌خواهد که سفارت بریتانیا با مردم همراهی کند؛ ولی او پاسخ می‌دهد که سفارت بامخالفان حکومت همراهی نخواهد کرد. بهبهانی از ابن بابویه نامهٔ دیگری به سفارت می‌فرستد (نک: *کتاب آبی*، ۹/۱؛ ناظم الاسلام، ۵۰۱/۱-۵۰۲؛ کسروی، همان، ۱۰۹) و در عین حال خود نیز به مردم سفارش می‌کند که در صورت لزوم به سفارت انگلیس پناهنده شوند (دولت آبادی، ۷۱/۲). دولت آبادی بر آن است که این دستور بدون هم‌داستانی با کسانی از رجال دولت که در خفا با او کار می‌کردند و حتیٰ با کارکنان سفارت نبوده است (همانجا). پس از آن سید محمدتقی سمنانی، نمایندهٔ بهبهانی نیز مردم و طلاب را تشویق به تحصن در سفارت انگلیس می‌کند (اعظام قدسی، ۱۲۸/۱).

اینکه انگیزهٔ اصلی بهبهانی از دعوت مردم به تحصن در سفارت انگلستان و درخواست رسمی و کتبی وی از کاردار سفارت مبنی بر پذیرفتن مردم چه بوده، سخن فراوان گفته شده است، اما به نظر می‌رسد که برای ادامهٔ مبارزه و ایجاد نوعی امنیت و امید در مردم، جلوگیری از تجاوز حکومت استبدادی به مخالفان، چنین تدبیری اندیشیده شده بود (همو، ۱۲۷/۱). هر چند کسروی ضمن تقبیح پناه بردن مردم به باغ سفارت انگلیس، بر این نظر است که خواست بهبهانی این بود که سفیر انگلیس در میان ایشان و شاه میانجی شود؛ به هر حال دو روز پس از خروج علما از تهران، شماری از طلاب و بازاریان و مردم به باغ

سفارت در «قلهک» رفتند و در آنجا متحصن شدند و به تدریج بر عدهٔ آنان افزوده شد. از جملهٔ خواست ایشان بازگشت علما، عزل عین‌الدوله و افتتاح «دارالشوریٰ» بود (همان، ۱۰۹-۱۱۳).

چون علمای مهاجر به قم رسیدند، توقف کردند. در این میان عین الدوله سرانجام استعفا کرد و مشیرالدوله صدراعظم شد. مشیرالدوله با عضدالملک به دستور شاه به قم رفتند تا به دلجویی از علما بپردازند، ولی اینان بازگشت خود را منوط به‌تأسیس عدالت‌خانه‌کردند(ناظم‌الاسلام، ۵۰۱/۱)؛ تا سرانجام در ۱۴ جمادی الآخر ۱۳۲۴ فرمان مشروطیت به دست مظفرالدین شاه صادر شد که در آن صریحاً از برپایی «مجلس شورای ملی» سخن رانده شده بود. در ۲۴ جمادی الآخر مهاجران به تهران بازگشتند و مورد استقبال مردم قرار گرفتند (همو، ۵۶۶/۱-۵۷۲؛ کسروی، همان، ۱۱۸-۱۲۲). آن گونه که در *کتاب آبی* آمده است (نک: ۱۱/۱)، بهبهانی و طباطبایی به دیدار شاه رفتند و در حضور طلاب و دیگران از موضعی برابر با او سخن گفتند و کوششهای خود را برای مردم و خدمت به ملت خواندند (معاصر، ۱۲۰).

در ۲۷ جمادی الآخر نشست باشکوهی در مدرسهٔ نظام برای تنظیم آیین نامهٔ انتخابات مجلس بر پا گردید (*کتاب آبی*، همانجا؛ ناظم الاسلام، ۵۷۴/۱؛ کسروی، همان، ۱۲۰-۱۲۲). در جریان تصویب نظام‌نامهٔ انتخابات کشمکش میان درباریان و مشروطه خواهان پدید آمد که ظاهراً بهبهانی طرفدار دربار بود. از این‌رو، دیگر مشروطه خواهان و شخص طباطبایی، از بهبهانی دلگیر شدند و او را به باد انتقاد گرفتند و حتیٰ به وی بدگمان شدند (دولت آبادی، ۸۶/۲-۸۹). پس از انتخابات، در ۱۸ شعبان مجلس شورای ملی افتتاح گردید. با اینکه طبق قانون، علما ۴ نماینده در مجلس داشتند، اما بهبهانی و طباطبایی به عضویت مجلس درنیامدند، ولی در جلسات آن شرکت می‌کردند و بسیار فعال بودند و حتیٰ چون دیگر نمایندگان در مجلس سوگند وفاداری خوردند (ناظم الاسلام، ۶۳۲/۱-۶۳۶، ۱۰۱/۲).

چند روز پس از افتتاح مجلس، مظفرالدین شاه درگذشت و محمدعلی میرزا بر تخت نشست و به عنوان پادشاه مشروطه در مجلس سوگند یاد کرد. با آنکه پیش از آن محمدعلی میرزا از تبریز، نامه‌ای به بهبهانی نوشته، و اخبار شایع دربارهٔ مخالفت خود با مشروطه را انکار و تکذیب کرده بود (همو، ۱۲۲۱/۲)، از همان آغاز سلطنت به انواع مخالفتها و کارشکنیها بر ضدمشروطه و مجلس دست زد و سرانجام غلبه کرد و مجلس و مشروطه تعطیل شد. بهبهانی در طول این کشمکشها همواره جانب اعتدال را حفظ می‌کرد و می‌کوشید از یک سو شاه را به تمکین در برابر مجلس ملی و اصول مشروطیت نوبنیاد وادار کند و از سوی دیگر از برخی تندرویها بر ضد شاه بکاهد و کار به مصالحه و سازش و آرامش بگذرد. گزارش مبسوط این کوششها در آثار ناظم الاسلام، دولت‌آبادی، ملک‌زاده و کسروی آمده است.

باید دانست که از اوایل تشکیل مجلس اول دو جناح سیاسی پدید آمد که گروهی را «اعتدالیون» و دسته‌ای را «انقلابیون» می‌خواندند. اعتدالیون عمدتاً گرایش محافظه‌کارانه و میانه‌روانه داشتند و به سنت‌گرایان و راست‌روان درباری و علما و بازاریان و خانها نزدیک‌تر بودند؛ در حالی که انقلابیون در سیاست داخلی و خارجی و اقتصادی مواضع بنیادی‌تر داشتند و اعتدالیون از جمله بهبهانی را مرتجع می‌دانستند و با اقتدار و اعتبار و به‌ویژه با اعمال نظر گستردهٔ بهبهانی در امور مخالف بودند. اما بهبهانی که نفوذ فراوان در جناح اعتدالیون داشت، می‌کوشید تا دو جناح را به هم نزدیک کند و برای این کار، گاه بنا به مصالحی به تندروان مجلس (مانند گروه تقی‌زاده) نزدیک می‌شد (دولت‌آبادی، ۱۸۰/۲-۱۸۱؛ بهار، ۹/۱-۱۰؛ *کتاب نارنجی*، ۷۷/۱، ۸۲، ۹۳-۹۴؛ صفایی، *ده‌نفر*، ۱۱۴).

از رویدادهای مهم مجلس اول تدوین «قانون اساسی» بود. شیخ فضل‌الله نوری از روحانیان بانفوذ تهران که اندکی پیش از صدور فرمان مشروطیت به جنبش پیوسته، و در کنار بهبهانی و طباطبایی قرار گرفته بود و گاه در مذاکرات مجلس شرکت می‌کرد، اصرار داشت که قانون اساسی و دیگر امور مملکتی باید کاملاً با شریعت اسلام منطبق باشد؛ اما کسانی از نمایندگان مجلس و یا بیرون از آن اساساً با آمیختن شریعت و قانون و مشروطیت ــ که پدیدهٔ کاملاً جدیدی بود ــ مخالف بودند، در حالی که بهبهانی و طباطبایی مخالفتی با انطباق قوانین با شریعت نداشتند؛ حتیٰ پیشنهاد تفویض اختیار به علما برای رد مصوبات مجلس در صورت عدم انطباق با شریعت را تأیید و تصویب کردند. به‌ویژه بهبهانی که در قیاس با طباطبایی اسلام‌گراتر بود، در امور اسلامی با رقیب دیرینه‌اش، شیخ فضل‌الله نوری همراهی بیشتری نشان داد؛ اما به تدریج مخالفتهای نوری افزون شد و حمایتهای پنهان و آشکار شاه و درباریان با مواضع شیخ موجب جدایی کامل مشروطه‌خواهان از شیخ فضل‌الله گردید. در ماجرای تحصن شیخ فضل‌الله نوری در حضرت عبدالعظیم و پس از آن بلوای خشن و خونین میدان توپخانه به رهبری وی، بهبهانی کوشش بسیار کرد تا غائله پایان یابد و دست کم شیخ خود را از صف آشوبگران جدا کند، اما موفق نشد. پس از پایان غائلهٔ میدان توپخانه به نوری تعرضی نشد، اما به حکم قضایی بهبهانی ۴ نفر از آشوبگران به مجازات شلاق و تبعید محکوم شدند (دولت‌آبادی، ۱۳۰/۲، ۱۸۹-۱۹۰؛ محیط مافی، ۴۰۹؛ کسروی، *تاریخ مشروطه*، ۲۷۵-۲۸۳، ۴۰۹-۴۳۸، ۴۵۵-۴۵۶؛ نظام السلطنه، ۴۷۲).

برخی محققان مخالفتهای شیخ فضل‌الله را با مشروطه، چهره‌ای دیگر از تداوم جدال و رقابت دیرین نوری و بهبهانی دانسته‌اند (دولت‌آبادی، ۱۶۹/۲)، اما به نظر می‌رسد در واقع رشتهٔ این تحریکات در دربار و به دست شخص شاه قرار داشت. گفته‌اند: چون محمدعلی شاه قدرت سلطنت را در خطر می‌دید و نمی‌خواست به مشروطه تن در دهد، از راه دیگر وارد شد و پیشنهاد کرد مشروطه، مشروعه شود. احمد قوام نیز طی نامه‌ای به بهبهانی پیشنهاد کرد برای جلوگیری از نابسامانی و افراط کاریها و برای کسب اعتماد شاه او خود پرچم مشروطهٔ مشروعه را برافرازد («اسناد...»، ۹۰۹). ظاهراً به سبب مخالفت

بهبهانی و طباطبایی با مشروطهٔ مشروعه، وظیفهٔ اعلان و تبلیغ آن به شیخ فضل‌الله نوری و همفکران او واگذار شد.

از رویدادهای مهم دورهٔ برپایی مجلس اول، قتل صدراعظم، یعنی میرزا علی‌اصغر خان اتابک بود که از حمایت جدی بهبهانی برخوردار بود، در حالی که جناح اقلیت انقلابی و نیز شمار قابل توجهی از آزادی‌خواهان متشکل در انجمنهای مخفی و نیمه مخفی با اتابک مخالف بودند. در اوایل کارِ اتابک شب هنگام، زمانی که وی دست در دست بهبهانی از ساختمان مجلس در بهارستان خارج می‌شد، به وسیلهٔ جوانی مضروب و درجا کشته شد. در این احوال که مجلسیان آشفته و هراسان شده بودند، بهبهانی با خونسردی و شهامت و تدبیر مجلس را منعقد کرد و با تعیین نخست‌وزیر جدید توانست به وضعیت بحرانی و بی‌نظمی پایان دهد. با اینکه افکار عمومی از کشته شدن اتابک شادمان بود، اما اقدام مدبرانهٔ بهبهانی بیشتر مقبول عامه واقع شد (دولت‌آبادی، ۱۱۸/۲، ۱۴۵؛ *کتاب آبی*، ۷۷/۱ـ ۷۸؛ کسروی، همان، ۴۴۵ـ۴۴۷؛ تقی‌زاده، زندگی...، ۳۲۴).

در این میان، کشمکش میان مجلس و محمدعلی شاه به‌مرحله‌ای بحرانی رسید و کوششهای میانه روانی چون طباطبایی و بهبهانی نیز بی‌نتیجه ماند. در جمادی‌الاول ۱۳۲۶/ژوئن ۱۹۰۸ شاه در محل باغشاه استقرار یافت و مجلس در محاصرهٔ نظامیان قرار گرفت. بهبهانی با شجاعت و ابتکار با حدود دوهزار نفر صف قزاقان را شکافت و از راه مسجد سپهسالار به مجلسیان در محاصره پیوست. شاه پیغام داد که اگر مجلس ۸ تن از نمایندگان را تحویل دهد، از حمله منصرف خواهد شد؛ اما مجلسیان و بیش از همه بهبهانی از این کار تن زدند. با آنکه عده‌ای از مجاهدان مدافع مجلس آمادهٔ پیکار و مقاومت بودند، بهبهانی و طباطبایی می‌کوشیدند تا جنگی روی ندهد. اما این کوششها ناکام ماند و در ۲۳ جمادی‌الآخر به مجلس حمله شد (ناظم‌الاسلام، ۱۳۷/۲ـ۱۵۷؛ دولت‌آبادی، ۳۰۷/۲ـ۳۲۴؛ ملک‌زاده، ۴ـ ۷۵۰/۵ـ۷۵۱؛ ظهیرالدوله، ۳۶۲/۱؛ رائین، *انجمنها*...، ۱۱۷). اگر چه پیش از حمله به مجلس، بهبهانی و طباطبایی با ارسال تلگرامی به آخوند خراسانی و دیگر علمای نجف و نیز از طریق تلگرامهایی به شهرهای ایران، یاری خواسته بودند و علمای نجف پاسخ داده، و حمایت خود را نیز اعلام کرده بودند (کسروی، همان، ۵۸۶، ۶۱۴ـ۶۱۵)، اما گفته‌اند که سستی نا به هنگام و به تعبیر کسروی «ایستادگی ستم کشانهٔ» آن دو رهبر، موجب شکست آزادی‌خواهان شد (همان، ۶۱۳؛ ملک زاده، ۴ـ۸۲۵/۵ـ۸۲۷).

پس از به توپ بستن مجلس و پراکنده شدن مجلسیان، طباطبایی و بهبهانی به زحمت خود را از محوطهٔ مجلس خارج کردند و به پارک امین‌الدوله پناه بردند؛ اما لحظاتی بعد مأموران به آنجا آمده، آن دو روحانی کهن‌سال را با ضرب و شتم دستگیر کردند و به باغشاه بردند. اگر چه برخی از اظهار ضعف بهبهانی در برابر شاه سخن گفته‌اند (ناظم الاسلام، ۱۷۶/۲)، اما عموم شاهدان و تاریخ نگاران معاصر از روحیهٔ عالی و مقاومت و شهامت وی یاد کرده‌اند. به هر حال بهبهانی پس از چند روز حبس در باغشاه، به دستور شاه به عراق تبعید شد (همو، ۱۵۸/۲، ۳۷۹؛ دولت‌آبادی، ۳۳۳/۲؛ ملک‌زاده، ۴ـ ۷۶۲/۵؛ کسروی، همان، ۶۴۴ـ۶۴۶؛ تقی‌زاده، همان، ۳۲۴ـ۳۳۵؛ امیر خیزی، ۸۴ پ).

گفته‌شده است که‌بهبهانی و طباطبایی پیش ازدستگیری می‌خواستند در حرم عبدالعظیم متحصن شوند تا به یاری مردم و مشروطه‌طلبان به پیکار بر ضد استبداد ادامه دهند. به روایت محمدصادق طباطبایی (فرزند طباطبایی)، به بهبهانی و طباطبایی پیشنهاد کردند که به سفارت آمریکا پناهنده شوند، اما آن دو نپذیرفتند (ص ۱۳).

در مرز خانقین مأموران عثمانی از ورود بهبهانی به خاک عراق جلوگیری کردند؛ از این‌رو، وی را به کرمانشاه و سپس به بزهرود، از روستاهای پیرامون کرمانشاه بردند؛ او در آنجا مدتی زیست تا به دستور شاه به کرمانشاه رفت و پس از چندی با ورود به عراق، در شهرهای کربلا و نجف استقبال گرمی از سوی مردم و عموم علما از وی شد؛ اما مخالفان مشروطه در اینجا نیز او را «بابی» خواندند و به اهانت پرداختند. در دورهٔ استبداد صغیر، بهبهانی آماده بود که همراه علمای مدافع مشروطه به ایران بیاید تا در ستیز با شاه در کنار ملت باشد. پس از فتح تهران و برانداختن محمدعلی شاه در ۲۴ جمادی‌الآخر ۱۳۲۷، ملیون فاتح تلگرامی به علمای نجف فرستادند و از آنان به سبب حمایتهای بی‌دریغشان از نهضت تشکر کردند. در این تلگرام نام بهبهانی نیز در کنار نام کسانی چون آخوند خراسانی و مازندرانی قرار داشت. بهبهانی دو روز پیش از افتتاح مجلس دوم (اول ذیقعدهٔ ۱۳۲۷ق/ ۱۴نوامبر ۱۹۰۹م) با احترام و در میان استقبال ملّیون و مردم تهران وارد پایتخت شد (دولت‌آبادی، ۱۰۲/۳، ۱۲۶؛ ملک‌زاده، ۱ـ۱۲۴/۳؛ کسروی، همان، ۶۶۱؛ صفایی، *ده نفر*، ۱۱۲ـ۱۱۳؛ بامداد، ۲۸۸/۲). با این همه، به سبب تغییرات نسبتاً عمیق در امور، بهبهانی نتوانست مقام اجتماعی و سیاسی گذشته را به دست آورد. برخی دوستان ــ به ویژه حزب اجتماعیون عامیون ــ پیشنهاد می‌کردند که وی به ریاست روحانی و شرعی خود بسنده کند و به امور سیاسی نپردازد (نک: دولت‌آبادی، ۱۲۶/۳ـ۱۲۹).

اگر چه بهبهانی هم در کار مجلس و دولت مداخله نکرد، اما همچنان مقتدرترین روحانی سیاسی ایران به شمار می‌آمد. افکار عمومی او را بانی و پرچمدار مشروطیت می‌شناخت و بسیاری از نخبگان سیاسی و رهبران احزاب خود را وامدار او می‌دانستند. کشمکش میان دو جناح اعتدالی و دموکرات در مجلس دوم نیز ادامه یافت و بهبهانی مانند گذشته از حامیان اعتدالیون شمرده می‌شد. در اوج این اختلافات، فتوایی از آخوند خراسانی بر ضد دموکراتها و سیدحسن تقی‌زاده، رهبر این گروه انتشار یافت (بهار، ۱۱/۱). پس از آن فضای تهدید کنندهٔ شدیدی بر ضد تقی‌زاده در ایران پدید آمد (صادق، ۳۱۱/۲). هر چند القا شد که علما تقی‌زاده را تکفیر کرده‌اند، اما گویا آنچه انتقاد علمای نجف را برانگیخت، «مسلک سیاسی» وی بوده است، نه عقاید دینی وی (*اوراق*، ۲۱۳).

در شبانگاه جمعه ۸ رجب ۱۳۲۸ بهبهانی در منزل خود به وسیلهٔ ۳ تن مضروب و کشته شد (ملک‌زاده، ۶_۱۳۳۵/۷_۱۳۳۶؛ بامداد، همانجا). برخی، دموکراتها به رهبری تقی‌زاده را عامل و آمر این ترور دانستند. اگر چه این مداخله هرگز ثابت نشد و تقی‌زاده نیز بارها آن را انکار کرد، ولی چنان فضای نامساعدی بر ضد تقی‌زاده و گروه او پدید آمد که وی به ناچار کشور را ترک کرد؛ اما کسروی صریحاً رجب سرابی، قاتل بهبهانی را از دستهٔ حیدرخان عمواوغلی می‌داند که «این خون ریزی را به دستور تقی‌زاده کرد» (*تاریخ هیجده ساله...*، ۱۳۰_۱۳۱؛ بهار، همانجا؛ رائین، *یپرم خان...*، ۳۴۶؛ قس: نوایی، ۱۶۲). برخی دیگر نیز براین باورند که روسها به سبب مواضع عمیقاً ضد روسی تقی‌زاده و دشمنی دیرین آنان با وی، اطلاعات نادرستی به علمای نجف داده، و آنان را بر ضد تقی‌زاده برانگیخته، و شایعهٔ نقش او را در کشتن بهبهانی بر زبانها انداخته‌اند (*اوراق*، ۲۱۲_۲۱۳).

اگر این گزارش درست باشد که پس از تکفیر تقی‌زاده، بهبهانی برای کاهش درگیریها و حل مسالمت‌آمیز ماجرا به او پیشنهاد کرد که به نجف برود و با علما دیدار و گفت‌وگو کند (نوایی، همانجا)، بعید به نظر می‌رسد که تقی‌زاده فرمان کشتن بهبهانی را صادر کرده باشد. هر چه بود، اعتدالیون این واقعه را قطعاً به مجاهدان دموکرات نسبت می‌دادند؛ چنان که همانها چند روز بعد دو تن از دموکراتها را که یکی علی محمد تربیت، خواهرزادهٔ تقی‌زاده بود، به قتل رساندند (دولت‌آبادی، ۱۲۷/۳؛ کسروی، همان، ۱۳۲؛ هدایت، *طلوع...*، ۱۱۸، ۱۱۹). از آنجا که قاتلان بهبهانی هرگز دستگیر و محاکمه نشدند و آمر اصلی نیز ناشناخته ماند، علت واقعی قتل وی نیز همچنان در پردهٔ ابهام است؛ اما قطعاً کشمکش حاد میان دو جناح اعتدالی و دموکراتها و دشمنی دیرین با بهبهانی در کشتن او نقش داشته است (نک: ملک‌زاده، ۶_۱۳۳۵/۷).

پس از قتل بهبهانی که تقی‌زاده او را بانی و قائمهٔ مشروطیت ایران می‌دانست (نک: *زندگی*، ۳۲۵)، عواطف دینی و ملی ایرانیان به سود او برانگیخته شد. بازار تهران و مجلس دست از کار کشیدند و در تهران و شهرستانها برای وی مجالس ختم باشکوهی برپاداشته شد. ایل قشقایی به خونخواهی بهبهانی قیام کرد و شورش در فارس پدید آمد و حتیٰ رؤسای قبایل اعلام کردند که برای تنبیه قاتلان بهبهانی با هزاران مرد مسلح به تهران خواهند آمد (ملک‌زاده، ۶ _۱۳۶۱/۷). مجلس شورای ملی ضمن تصویب یک طرح قانونی خدمات بهبهانی را سپاس گفت و برای وارثان وی مستمری معین کرد (صفایی، *ده نفر*، ۱۱۶). در ۱۳۳۲ق جنازهٔ بهبهانی را به نجف بردند و در آرامگاه خانوادگی در کنار پدرش به خاک سپردند. در نجف نیز بسیاری از عالمان و طلاب جنازه را تشییع کردند (معلم، ۱۶۸۵/۵؛ امینی، ۳۷۱؛ صفایی، همانجا؛ بامداد، ۲۸۸/۲). از بهبهانی چند فرزند بر جای ماند (معلم، همانجا) که مشهورترین آنها سیدمحمد بهبهانی بود که در تهران می‌زیست و در سیاست دورهٔ پهلوی نقش داشت و از نزدیکان رژیم بود (بامداد، ۲۸۹/۲).

دربارهٔ نقش سیدعبدالله بهبهانی در ظهور، پیروزی و استقرار مشروطیت ایران، به‌ویژه در مجلس اول سخن بسیار گفته‌اند. کم و بیش این اتفاق نظر وجود دارد که او مجاهدی مصمم، پرشور، آگاه و سیاستمدار، و موفق‌ترین رهبر مشروطه بوده است (داودی، ۶۹). تقی‌زاده که در مجلس اول و دوم در جناح مخالف بهبهانی قرار داشت و سرانجام نیز متهم به قتل وی شد، تصریح کرده است که بهبهانی بسیار عاقل، مدیر، سیاستمدار و از رجال خارق‌العادهٔ ایران بود و در پیروزی انقلاب مشروطیت بسیار بیش از طباطبایی سهم داشت (همان، ۳۲۱، *مقالات*، ۳۲۵/۱). به گفتهٔ ملک‌زاده (۱_۲۴۷/۳، ۶_۱۳۳۳/۷)، کسروی نیز بارها او را به استواری، شجاعت، تدبیر و خیرخواهی ستوده است (مثلاً نک: *تاریخ هیجده ساله*، ۱۳۱).

گفته‌اند که وی در دوستی ثابت قدم و در دشمنی پایدار بود (صفایی، همان، ۱۱۷). با این همه، برخی صفات مذموم را نیز بدو نسبت داده‌اند؛ از جمله: جاه‌طلبی، لجاجت و تمایل به زندگی اشرافی (هدایت، *خاطرات...*، ۴۹۶؛ بامداد، نیز صفایی، همانجاها). برخی دیگر نیز از ریاست طلبی و استبداد رأی و مداخلهٔ خودکامانه‌اش در بیشتر امور مملکتی سخن گفته‌اند (ناظم الاسلام، ۵۸۲/۱ _۵۸۳، ۱۰۰/۲؛ دولت‌آبادی، ۲۱۱/۲، ۲۲۰_۲۲۱، ۲۳۹؛ سیاح، ۵۶۷، ۵۷۷؛ هدایت، همان، ۱۶۴_۱۶۵). این گونه مداخله‌ها مشروطه‌خواهان راستین چون طباطبایی و سیدجمال‌الدین واعظ را نیز می‌آزرد و آن را نشانهٔ خودکامگی بهبهانی می‌شمردند (جان‌زاده، ۴۴؛ باستانی، سنگ...، ۷۰).

احتمالاً دو عامل اساسی در مداخله‌های موجه یا ناموجه بهبهانی در امور کشور، خاصه امور عدلیه بی‌اثر نبوده است: یکی منزلت یگانه و ممتاز بهبهانی در مقام رهبر جنبش مشروطه و شرایط آشفتهٔ سالیان پس از پیروزی، و ارجاع بسیاری از مشکلات به وی، به گونه‌ای که بسیاری از امور در خانهٔ او حل و فصل می‌شد (ملک‌زاده، ۶_۱۳۳۴/۷_۱۳۳۵؛ صفایی، همان، ۱۱۰)، و دیگر اینکه اساساً علما بسیاری از امور و به ویژه مسائل خاص شرعی و مرافعات و امر قضا را حق انحصاری خود می‌دانستند و از این‌رو، بهبهانی بر این بود که «قانون عدلیه را باید ما علما نگاه کرده، تصحیح نماییم و هر طور نوشتیم، مجلس بدون تصرف، به آن رأی بدهد». در یک گزارش کامل‌تر آمده است که بهبهانی معتقد بود که در قانون نوشته شود: «محاکمات در اموال و اعراض و نفوس راجع به محاکم شرعیهٔ مجتهدین عظام است و در امور عرفیه راجع به دیوان عدالت عظمیٰ» (دولت‌آبادی، ۱۵۰/۲، ۲۴۸). از آنجا که این تفکر با فلسفهٔ مشروطیت و استقلال قوا و قانون‌نویسی مغایرت بنیادین داشت، خشم مشروطه‌خواهان را برانگیخت و حتیٰ بهبهانی را تهدید به قتل کردند (همو، ۱۵۰/۲). هرچه بود، این رفتارها ــ که غالباً به استبداد و خودرأیی و جاه‌طلبی تفسیر می‌شد ــ به تدریج موجب کاهش احترام و منزلت بهبهانی شد (بامداد، ۲۸۸/۲).

مسئلهٔ ریاست‌طلبی و استبداد بهبهانی تا آنجا برجسته نمایانده شده

است که یکی از عوامل کناره‌گیری شیخ فضل‌الله نوری از مشروطه و دشمنی عمیق او با آن را این رفتار بهبهانی دانسته‌اند. اما باید گفت که اختلافات بهبهانی و نوری از سالیان پیش از ظهور مشروطیت وجود داشت. برخی (مثلاً نک: دولت‌آبادی، ۱۴۶/۲) شیخ فضل‌الله را طرفدار سیاست روس، و بهبهانی را حامی سیاست انگلیس می‌دانستند که در قالب طرفداری اولی از شاه وابسته به روسیه و عین‌الدوله، و دومی از امین‌السلطان خودنمایی می‌کرده است (داودی، ۷۰؛ دولت‌آبادی، ۳/۲، ۱۰۶). دولت‌آبادی معتقد است که اگر بهبهانی به هر وسیله با شیخ نوری می‌ساخت و این دست قوی را از حوزهٔ مرکزی استبداد کوتاه می‌کرد، خدمتی به وطن کرده بود (۱۸۵/۲). مخبرالسلطنه هدایت نیز بر این باور است که «اگر سیدعبدالله رضا داده بود که گوشه‌ای از قالیچه به شیخ فضل‌الله برسد، مخمصه‌ها کوتاه شده بود» (همان، ۱۶۴). ظاهراً خود نوری نیز تلویحاً اثر انگیزه‌های صنفی را در مواضع سیاسی خود تأیید کرده است (همو، *طلوع*، ۱۰۷). پس از پایان کار مجلس و چیرگی مجدد استبداد، طباطبایی نیز از همین منظر به انتقاد از بهبهانی و شیخ نوری پرداخت (یغمایی، ۸۷). حتیٰ طباطبایی ادعا می‌کند که فریب خورده است، چه، بهبهانی هوای سلطنت داشت، نه حفظ مشروطه، و خود را از شاه برتر می‌دانست (نک: ناظم‌الاسلام، ۱۶۸/۲).

شاید این سخن مظفرالدین شاه که بهبهانی و شیخ فضل‌الله مشروطه نمی‌خواهند، زیرا به زیان آنان است (همو، ۴۹۶/۱-۴۹۷؛ اعظام قدسی، ۱۲۵/۱)، اشارتی به همین رقابتها و اختلافات شخصی بهبهانی و نوری باشد. رواج القابی چون «شاه عبدالله» یا «شاه سیاه» دربارهٔ بهبهانی در دوران پس از مشروطیت، کنایهٔ طعنه‌آمیزی به همین موقعیت استثنایی، و اشارتی به ریاست‌طلبی وی است (تقی‌زاده، *زندگی*، ۳۴۰؛ صفایی، همانجا). به هر حال، برخی از تحلیلگران تاریخ معاصر به شکل مبالغه‌آمیزی ادعا می‌کنند که «انگیزهٔ باطنی بهبهانی ریاست فائقهٔ روحانی بود، نه تأسیس حکومت مشروطهٔ ملی» (نک: آدمیت، ۴۳۰/۱).

ادعا شده است که بهبهانی با عنوانهایی چون هدیه و پیشکش از دیگران وجوهی می‌گرفته است (ناظم‌الاسلام، ۲۳۷/۲- ۲۳۸؛ نظام السلطنه، ۴۶۲؛ *کتاب نارنجی*، ۱۰۳/۱؛ تقی‌زاده، همان، ۳۲۴)؛ از جمله گرفتن ۱۰ هزار تومان از سالارالدوله، برادر محمدعلی شاه برای شفاعت از او در برابر خشم شاه که البته مؤثر واقع شد (محیط مافی، ۴۱۱)؛ یا گفته‌اند که پس از قتل امین‌السلطان، بهبهانی مخفیانه به ظل السلطان پیشنهاد کرد تا در ازای گرفتن ۱۵۰ هزار تومان، شاه را عزل کند و او را به سلطنت برکشد (دولت‌آبادی، ۱۷۸/۲-۱۷۹؛ باستانی، *تلاش...*، ۱۱۲). این اتهامات بدان حد جدی بود که احتشام‌السلطنه، رئیس مجلس دوم آشکارا بهبهانی را به گرفتن رشوه متهم کرد (هدایت، همان، ۶۸؛ دولت‌آبادی، ۱۹۲/۲، *کتاب نارنجی*، ۱۰۱/۱). دولت‌آبادی مدعی است که درآمد اصلی بهبهانی از این «مداخل» است. به گفتهٔ او بهبهانی «از شرعیات و عرفیات هر دو فایده می‌برد» و شیخ فضل‌الله نوری نیز به این معنی اشاره کرده است (۱۰۶/۲، ۲۲۰-۲۲۱). نیز گفته‌اند که انگلیسیها به بهبهانی پول دادند تا وی آن را برای برانگیختن تظاهرات مذهبی به مخالفت با استقراض دولت ایران از روسیه مصرف کند (کدی، 1؛ نیز نک: *ایرانیکا*، I/191).

به روایت آدمیت (همانجا)، در یک گزارش به وزارت خارجهٔ بریتانیا در تهران به تاریخ ۲۴ ذیحجهٔ ۱۳۲۵ق/۲۹ ژانویهٔ ۱۹۰۸م از بهبهانی به بدی یاد شده است. برخی تا آنجا پیش رفته‌اند که به صورت مبالغه‌آمیز ادعا کرده‌اند که «او در هر حال فکر و ذکری جز گرد آوردن پول از هر راه که ممکن شود، نداشت» (نک: رضازاده ملک، ۱۸۲). از این‌رو، به گفتهٔ اعتمادالسلطنه، بهبهانی در میان مردم به «ابن الفضه» شهرت داشت (*روزنامه*، ۱۰۸۱) که احتمالاً در این مورد مبالغه شده است؛ به ویژه گزارشهایی نشان می‌دهد که در دوران مبارزه مبالغ قابل توجهی به عنوان هدیه و یا کمک به پیشرفت جنبش به بهبهانی پیشنهاد شد، اما او نپذیرفت و گفت «من جز رفاهیت و آسودگی مردم مقصدی ندارم، گرفتن پول منافی است با این غرض مشروع و مقدس» (ناظم الاسلام، ۲۷۱/۱). این نکته نیز قابل توجه است که به روایت ناظم الاسلام (۳۲۹/۲) در دوران استبداد صغیر برخی از بدخواهان بهبهانی اعتراف کردند که از مخالفان وی پول گرفته بودند تا از او بدبگویند. خود او نیز انگیزهٔ دریافت هدایا و پیشکشهایی را که مردم به میل خود برای وی می‌آوردند، توجیه نموده، و از خود در برابر نمایندگان مجلس و اعضای انجمنها اعادهٔ حیثیت کرده است (*کتاب نارنجی*، ۱۰۳/۱). به هر حال نباید از یاد برد که تقدیم هدایا و پیشکشها و به اصطلاح آن روزگار «مداخل»، به‌ویژه در ازای کار و خدمتی به مقامات و صاحبان نفوذ و اقتدار، شدیداً رواج داشته، و این فقره منحصر به بهبهانی نبوده است.

اتهام دیگر بهبهانی داشتن ارتباط دوستانه با سفارت بریتانیا و مقامات سیاسی انگلیسی و همراهی با سیاست دولت انگلستان است. چنان که از منابع انگلیسی بر می‌آید، وی حداقل از ماجرای رژی با سفارت بریتانیا در تهران به نوعی مرتبط بوده، و این ارتباط بعدها نیز ادامه داشته است (کدی، 118؛ صفایی، *ده نفر*، ۵۱؛ *ایرانیکا*، I/190-191). در ۱۳۲۰ق بهبهانی در نامه‌ای به ادوارد، پادشاه انگلستان، جشن تاج گذاری او را تبریک گفته، و از «سبقت دوستی و قدمت رابطه‌ای که با آن دولت قادر بزرگ داشته، و محبت و مهربانیها که از آن دولت و از ملکهٔ معظمهٔ مادر آن اعلیٰ‌حضرت دیده و تجربه کرده»، سخن رانده است («اسنادی...»، ۴۶۰). پس از استقرار مشروطیت نیز سفارت بریتانیا در تهران از طرف شاه انگلستان یک عصا با دستهٔ مرصع (و به روایتی یک ساعت طلای گرانبها) برای بهبهانی فرستاد (صفایی، همان، ۱۱۰، حاشیه؛ چرچیل، ۵۶-۵۷). بهبهانی نیز یک بار گفت: «در حقیقت ما این مجلس محترم را از مساعدت و همراهی دولت انگلیس داریم» (محیط مافی، ۳۵۶). البته بهبهانی با سفارت خانه‌های کشورهایی چون عثمانی و روسیه نیز ارتباط دوستانه داشته است.

چنان که دیدیم وی و همفکرانش از طریق سفیر عثمانی خواسته‌های علمای متحصن در حضرت عبدالعظیم را به اطلاع مظفرالدین شاه رساندند و پس از مشروطیت نیز سلطان عثمانی یک انفیه دان طلا و مرصع به الماس و بسیار گرانبها برای بهبهانی فرستاد (چرچیل، ۵۶).

در کتاب *نارنجی* تصریح شده است که بهبهانی برای پیشبرد اهدافش ابایی نداشت که با سفارت‌خانه‌های مسلط و مؤثر در سیاست ایران ارتباط داشته باشد و با سفرا دربارهٔ مسائل کشور رایزنی کند (۹۳/۱). در همان‌جا آمده است که او در اوج اختلافات مجلس و محمدعلی شاه به دیدار سفیر روس رفته، و با او گفت‌وگو کرده، و از وی خواسته است که میان شاه و مجلس میانجی‌گری کند. نیز در همان سند از قول هارتویک، سفیر روسیه در ایران آمده است که «من همیشه با رغبت به دعوت این مجتهد جواب می‌دهم. او یک متعصب کوته‌نظر نیست و معاشرت وسیع با خارجیان را روا می‌دارد. او برخلاف سیدمحمد [طباطبایی] همفکر و همرزم خود در نهضت رهایی‌بخش، از فکر زنده و تجربهٔ همه‌جانبه برخوردار است، مردم را می‌شناسد و روحیهٔ مردم و هم‌وطنان خود را خوب درک می‌کند و می‌داند چگونه خود را نسبت به هر شرایط و اوضاعی تطبیق دهد. در حال حاضر سیدعبدالله به اصطلاح در موضع پاسداری از منافع ملت که با مشروطه تأمین می‌شود، قرار دارد».

صرف‌نظر از مناقشاتی که دربارهٔ شخصیت و انگیزه‌ها و عملکرد آیة‌الله سیدعبدالله بهبهانی وجود دارد و حتیٰ گفته‌اند: «طباطبایی عقیدتاً با دستگاه ظلم مخالف بود و بهبهانی سیاستاً» (ملک‌زاده، ۱ـ۲۵۲/۳)، شاید این داوری تقی‌زاده سخنی مقبول، و مورد توافق همگان باشد که «هیچ‌کس بیش از مرحوم آقا سید عبدالله بهبهانی سهم در مشروطیت ندارد. اگر آقا سید عبدالله نبود، مشروطیت نبود» (زندگی، ۳۲۶).

مآخذ: آدمیت، فریدون، *ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ آقابزرگ، *طبقات اعلام الشیعة* (قرن چهاردهم)، نجف، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۲م؛ «اسناد مشروطیت»، *راهنمای کتاب*، تهران، ۱۳۴۱ش، س ۵، شم ۱۰؛ «اسنادی از علما، از اوراق رکورد افیس انگلیسی»، *فرهنگ ایران زمین*، تهران، ۱۳۵۷ش، شم ۲۳؛ اعتمادالسلطنه، محمدحسن، *چهل سال تاریخ ایران*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۳ش؛ همو، *روزنامهٔ خاطرات*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۵ش؛ اعظام قدسی، حسن، *خاطرات من*، تهران، ۱۳۴۲ش؛ امیر خیزی، اسماعیل، *قیام آذربایجان و ستارخان*، تهران، ۱۳۷۹ش؛ امینی، عبدالحسین، *شهداء الفضیلة*، نجف، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۶م؛ *اوراق تازه‌یاب مشروطیت*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۹ش؛ باستانی پاریزی، محمدابراهیم، *تلاش آزادی*، تهران، ۱۳۴۷ش؛ همو، *سنگ هفت قلم*، تهران، ۱۳۵۸ش؛ بامداد، مهدی، *شرح حال رجال ایران*، تهران، ۱۳۴۷ش؛ بهار، محمدتقی، *تاریخ مختصر احزاب سیاسی*، تهران، ۱۳۲۳ش؛ تقی‌زاده، حسن، *زندگی طوفانی*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۷۲ش؛ همو، *مقالات*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۹ش؛ تیموری، ابراهیم، *تحریم تنباکو*، تهران، ۱۳۶۱ش؛ جان زاده، علی، *خاطرات سیاسی رجال ایران*، ۱۳۷۱ش؛ جرچیل، ج. پ.، *فرهنگ رجال قاجار*، ترجمهٔ غلامحسین میرزا صالح، تهران، ۱۳۶۹ش؛ داودی، مهدی، *عین‌الدوله و رژیم مشروطه*، تهران، ۱۳۵۷ش؛ دولت‌آبادی، یحییٰ، *حیات یحییٰ*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ رائین، اسماعیل، *انجمنهای سری در انقلاب مشروطیت ایران*، تهران، ۱۳۴۵ش؛ همو، *پیرم‌خان سردار*، به کوشش غفور ارشقی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ رضازاده ملک، رحیم، *حیدرخان عمواوغلی*، تهران، ۱۳۵۲ش؛ زرکلی، *اعلام*؛ سیاح، محمد علی، «خاطرات»، *مجموعهٔ خاطرات و سفرنامه‌های ایران*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۶ش؛ شریف کاشانی، محمدمهدی، *واقعات اتفاقیه در روزگار*، به کوشش منصوره اتحادیه و سیروس سعدوندیان، تهران، ۱۳۶۲ش؛ صادق (مستشار الدوله)، صادق، *خاطرات و اسناد*، به کوشش ایرج افشار، ۱۳۶۲ش؛ صفایی، ابراهیم، *اسناد سیاسی دوران قاجار*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ همو، *ده نفر پیشتاز*، تهران، ۱۳۵۷ش؛ همو، *رهبران مشروطه*، تهران، ۱۳۴۴ش؛ طباطبایی، محمدصادق، «از بمباران مجلس تا فتح تهران»، *اطلاعات ماهانه*، تهران، ۱۳۳۳ش، شم ۶۸؛ ظهیرالدوله، علی، *خاطرات و اسناد*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۷ش؛ *کتاب آبی*، به کوشش احمد بشیری، تهران، ۱۳۶۲ش؛ *کتاب نارنجی*، به کوشش احمد بشیری، تهران، ۱۳۶۷ش؛ کسروی، احمد، *تاریخ مشروطهٔ ایران*، تهران، ۱۳۴۴ش؛ همو، *تاریخ هیجده سالهٔ آذربایجان*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ محیط مافی، هاشم، *مقدمات مشروطیت ایران*، به کوشش مجید تفرشی و مجید جان فدا، تهران، ۱۳۶۳ش؛ معاصر، حسن، *تاریخ استقرار مشروطیت در ایران*، تهران، ۱۳۵۳ش؛ معلم حبیب آبادی، محمدعلی، *مکارم الآثار*، اصفهان، ۱۳۵۱ش؛ ملک‌زاده، مهدی، *تاریخ انقلاب مشروطیت ایران*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ ناظم الاسلام کرمانی، محمد، *تاریخ بیداری ایرانیان*، به کوشش علی‌اکبر سعیدی سیرجانی، تهران، ۱۳۵۷ش؛ نظام السلطنه مافی، حسینقلی، *خاطرات و اسناد*، به کوشش معصومه نظام مافی و دیگران، تهران، ۱۳۶۱ش؛ نوایی، عبدالحسین، *دولتهای ایران از آغاز مشروطیت تا اولتیماتوم*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ هدایت، مهدی قلی، *خاطرات و خطرات*، تهران ۱۳۴۴ش؛ همو، *طلوع مشروطیت*، به کوشش امیراسماعیلی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ یغمایی، اقبال، *شهید راه آزادی*، به کوشش باستانی پاریزی، تهران، ۱۳۵۷ش؛ نیز: *Iranica*; Keddie, N. R., *Religion and Rebellion in Iran*, London, 1966.

حسن یوسفی اشکوری

بِهِتایی[1]، نک: عبداللطیف.

بَهَتِنده[2]، شهر و شهرستانی به همین نام در ولایت پنجاب هند. نام پیشین این مکان تبرهنده[3] بود و اقوام مالوایی در سدهٔ ۲ق‌م آن را بهتنده نامیدند (روی، 111؛ دو موهان، 49-48؛ برای وجه تسمیه، نک: «تاریخ...[4]»، II/438). نویسندگان اسلامی آن را بهاتیه، بهاطیه، تبرهنده، تبرهند و پاتینده (نک: عتبی، ۲۷۵؛ گردیزی، ۱۷۸؛ باقر، 60) نامیده‌اند و در منابع دیگر به اشکال متفاوت آمده است (کانینگم، I/216). کانینگم احتمال داده است که بهتنده همان ماتیلا یا میاتیلا[5]، یعنی یکی از ۶ دژ بزرگ سند در سدهٔ ۷م بوده باشد (همانجا).

شهرستان بهتنده با وسعت ۵٬۵۶۴ کم‌۲ در دشت رسوبی مسطح جنوب رودخانه سوتلج در شمال غربی هند قرار دارد. شهر بهتنده در ۳۰° و ۱۳′ عرض شمالی و ۷۵° طول شرقی قرار دارد. این شهر در گذشته دارای دیوارهای بلند و محصور در میان خندقها بوده است (نک: ابن اثیر، ۱۸۴/۹) و امروزه از مراکز مهم خطوط راه آهن شمال غربی هند و شهرهای نزدیک پاکستان به شمار می‌رود (اسپیت، 541؛ گانگولی، 7؛ EI[1], IX/183).

1. Bhetā'ī 2. Bhatinda 3. Tabarhinda 4. *The History...* 5. Matila / Mahātila

شهرهای مهم شهرستان بهتنده عبارت‌اند از کوت کَپورا، فَریدکوت، مانسا و تَلوَندی‌سابو. بهتنده مرکز بازرگانی محصولات کشاورزی مناطق همسایه است. آبراههای حفر شده در این منطقه کمبود باران را جبران می‌کند. تولیدات کشاورزی آن گندم، پنبه، نیشکر و حبوبات است و کارخانه‌های تولید آرد و نساجی نیز دارد (بریتانیکا، چ ۱۹۷۸م، میکرو، I/1043، چ ۱۹۸۶م، II/187). در ۱۳۶۰ش/۱۹۸۱م شهرستان بهتنده ۱٬۳۰۴٬۶۰۶ تن و شهر بهتنده ۱۲۴٬۴۵۳ تن جمعیت داشته است (همانجا).

پیشینهٔ تاریخی: بنای شهر بهتنده را به سدهٔ ۴ق‌م و اسکندر مقدونی نسبت داده‌اند (نک: کانینگم، همانجا). این منطقه در سدهٔ ۲ ق م محل عبور اقوام هندی ـ یونانی و مالوایی برای مهاجرت به سایر نقاط بود (دو موهان، 49-48). بیرونی آورده است که در بهتنده برای کتابت، خطی موسوم به اردناکری به کار می‌رفته است (ص ۸۲). در ۳۹۳ق/ ۱۰۰۳م سلطان محمود غزنوی از نواحی مولتان گذشت و قصد بهتنده کرد و در خارج از شهر موضع گرفت. راجهٔ بهتنده لشکری گران به مقابلهٔ او فرستاد و پس از جنگی سخت مغلوب شد و سلطان محمود ثروت بسیار از جمله ۲۸۰ فیل از این شهر به غنیمت برد (گردیزی، همانجا؛ احمد، ۸/۱ ـ ۹). سال بعد که سلطان محمود مجدداً به هند بازگشت، امیدوار بود که راجهٔ بهتنده در لشکرکشی سلطان محمود به سوی جی پال، فرمانروای پنجاب به او یاری کند، اما او چنین نکرد و محمود بهتنده را گرفت و قصد داشت تا با وادار کردن مردم به پذیرش اسلام، بهتنده را به سرزمینهای تحت فرمان خود ملحق کند، اما سیل او را وادار به بازگشت کرد (گانگولی، همانجا؛ هیگ، 14؛ پاول پرایس، 102).

در ۵۸۷ق/۱۱۹۱م محمدغوری به هند تاخت و بهتنده را تصرف کرد و حکومت آن را به ضیاءالدین توکلی سپرد. پس از این، بهتنده مورد هجوم فرمانروایان غیر مسلمان هند قرار گرفت و ۱۳ ماه در محاصره بود (سیهرندی، ۷، ۹؛ باقر، همانجا). بعدها بهتنده زیر سلطهٔ سلاطین مملوک قرار گرفت (نک: حبیب الله، 132-131).

از آثار تاریخی بهتنده دژی عظیم با دیوارهایی به بلندی ۳۶ متر است که در سدهٔ ۱۶م بنا گردیده است. مدفن خواجه رتن (بابارتن) نیز در بهتنده واقع است (بریتانیکا، چ ۱۹۷۸م، میکرو، I/1043).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ احمد، نظام الدین، *طبقات اکبری*، کلکته، ۱۹۳۵م؛ بیرونی، ابوریحان، *تحقیق ماللهند*، به کوشش ادوارد زاخاو، لندن، ۱۸۸۷م؛ سیهرندی، یحیی، *تاریخ مبارک شاهی*، به کوشش محمد هدایت حسین، کلکته، ۱۹۳۱م؛ عتبی، محمد، *تاریخ یمینی*، ترجمهٔ ناصح جرفادقانی، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۴۵ش؛ گردیزی، عبدالحی، *زین الاخبار*، تهران، به کوشش عبدالحی حبیبی، ۱۳۴۷ش؛ نیز:

Bāqir, M., *Lahore, Past and Present*, Lahore, 1952; *Britannica;* Cunningham, A., *The Ancient Geography of India*, Varanasi, 1963; Dev Mohan, M. V., *The North - West India*, Ludhiana, 1974; EI[1]; Ganguly, D. C., «The Age of Prithviraja III», *The Struggle for Empire*, ed. R. C. Majumdar, Bombay; Habibullah, A.B.M., « The Mamluk Sultāns of Delhi», ibid; Haig, W., «The Ghaznavids», *The Cambridge History of India*, New Delhi, 1987, vol. III; *The History of India*, ed. H. M. Elliot, Allahabad, Kitab Mahal; Powell - Price, J.C.P., *A History of India*, London, 1955; Roy, S., «Akbar», *The Mughul Empire*, ed. R.C. Majumdar, Bombay, 1984; Spate, O. H. K. et al., *India, Pakistan and Ceylon*, London, 1960.

پرویز امین

بِهتویی، نک: همه‌وند.

بَهْجَةُ الرّوح، رساله‌ای در علم موسیقی به زبان فارسی منسوب به عبدالمؤمن فرزند صفی‌الدین گرگانی. مؤلف خود را عبدالمؤمن بن صفی‌الدین بن عزالدین بن محیی‌الدین بن نعمت بن قابوس بن وشمگیر می‌نامد (ص ۱۸)، یعنی خلف پنجم شمس‌المعالی قابوس بن وشمگیر (د ۴۰۳ق/۱۰۱۲م) امیر گرگان از سلسلهٔ آل زیار (۳۱۶-۴۳۴ق/۹۲۸-۱۰۴۳م). بدین ترتیب، زمان حیات وی بایستی تقریباً در اواسط قرن ۶ق/۱۲م بوده باشد، ولی شیوهٔ نگارشش از آن دوره نیست و شواهدی هم در داخل متن وجود دارد که ما را در صحت گفتهٔ او مردد می‌دارد (نک: رابینو، ۱۰-۱۲؛ مرکزی، ۳(۲)/ ۸۴۰؛ براون، 204).

مؤلف در مقدمهٔ رساله می‌گوید که این اثر را برای سلطان محمود غزنوی (د ۴۲۱ق/۱۰۳۰م) و به دلیل رغبت وی به این «فن شریف» مدون ساخته است (ص ۱۹) و در عین حال از سلطان ملکشاه سلجوقی (سل ۴۶۵-۴۸۵ق/۱۰۷۳-۱۰۹۲م) نیز نام می‌برد (ص ۳۹). همچنین در این رساله سخنانی از خاقانی (د ۵۹۵ ق/۱۱۹۹م)، فریدالدین عطار (۵۴۰ - ۶۱۸ق/۱۱۴۵-۱۲۲۱م)، سعدی (د ۶۹۱ یا ۶۹۴ق/۱۲۹۲ یا ۱۲۹۵م) و آثاری از عبدالقادر مراغی (د ۸۳۸ ق/۱۴۳۵م) نقل شده است (نک: رابینو، ۱۱).

رابینو این احتمال را مطرح می‌کند که شاید غزنوی اشتباه کاتب به جای غوری باشد که در این صورت حاکمی که مؤلف نام وی را ذکر کرده است، باید سلطان محمود غوری (د ۶۰۷ق/۱۲۱۰م) حاکم فیروزکوه در غور بوده باشد (همانجا)؛ البته اگر اشتباه کتابت نباشد، او را نیز به نحوی می‌توان غزنوی محسوب کرد، زیرا وی سالها حکمرانی غزنه را برعهده داشته است (زاخاو، 1056). شاید به گونه‌ای نمادین، این تناقضات را بتوان چنین تعبیر کرد که نویسنده آگاهانه و با طنزی قابل توجه خود را در اعصار گوناگون گسترده، و حیات ۴۰۰ ساله‌ای را برای خود قائل شده است (مجد، ۶). اما در هر حال، با توجه به زمان زندگی اشخاص نامبرده شده در متن رساله مسلماً تاریخ نگارش این اثر باید پس از قرن ۹ق/۱۵م بوده باشد. تاریخ نگارش کهن‌ترین نسخی که تاکنون از این رساله به دست آمده است نیز در حدود اواسط قرن ۱۱ق/۱۷م است (نک: مسعودیه، 10-5).

فارمر در مقدمه‌ای که بر این رساله نگاشته است، تاریخ نگارش آن را به ظن غالب در آغاز قرن ۱۱ق/۱۷م می‌داند (ص ۷)؛ همچنین به اعتقاد محمد قزوینی رساله متعلق به زمان نسبتاً جدیدی است، ولی نه بعدتر از اوایل قرن ۱۱ق، و مؤلف هویت خود را زیر نام ساختگی عبدالمؤمن بن صفی‌الدین پنهان کرده است (نک: رابینو، ۱۲؛ نیز نک: منزوی، ۳۸۸۸/۵-۳۸۸۹؛ شورا، ۱۰(۳)/۱۳۸۱). این نکته چندان

روشن نیست که چرا مؤلف هویت خود را پنهان ساخته است و سعی در گمراه کردن خوانندگان دارد، اگرچه این طریقهٔ گمراه ساختن در ادبیات باختر زمین معمول بوده، و در خاور زمین نیز بی‌سابقه نبوده است (رابینو، همانجا).

بـا توجـه بـه محتـوای فنـی متن رسالـه و مفـاهیم و اصطلاحـات موسیقایی به کار رفته در آن، چنین به نظر می‌رسد که زمان نگارش آن در دوران صفوی بوده باشد، زیرا رسالات موسیقایی دوران صفوی معمولاً گمنام‌اند، در بیشتر موارد مؤلف رساله مشخص نیست و در بعضی موارد هم که نام مؤلف ذکر شده، تعیین هویت او کار بسیار دشواری است (پورجوادی، مقدمه بر «رساله در بیان...»، ۸۳).

بدین ترتیب، می‌توان احتمال داد که رسالهٔ *بهجة الروح* در اوایل دوران صفوی، و شاید در دوران شاه طهماسب (۹۳۰-۹۸۴ق/۱۵۲۴-۱۵۷۶م) نگاشته شده است و مؤلف به دلیل اوضاع و احوال خاص آن دوران و مشکلاتی که برای موسیقی‌دانان از نظر مذهبی و اجتماعی وجود داشته، و آنان را ناچار به مهاجرت یا ادامهٔ فعالیت به صورت پنهانی می‌کرده (نک: میثمی، «مهاجرت...»، ۷۱)، خواسته است هویت خود را پوشیده دارد و حتیٰ با ایجاد ابهامات در تاریخهای درون متن این تصور را پدید آورد که رساله مربوط به ادوار پیشین بوده است. همچنین احتمال دارد که صورت درست نام نویسنده محمد مؤمن، پسر خواجه عبدالله مروارید باشد که معلم سام میرزا، برادر شاه طهماسب، و دوران فعالیتش مقارن با توبهٔ شاه طهماسب در ۹۳۹ق بوده است (همو، بررسی...، ۶۱).

رسالهٔ موسیقی *بهجة الروح* مشتمل بر یک مقدمه، ۱۰ باب و یک خاتمه است. ظاهراً مؤلفِ آن شیعی مذهب بوده، زیرا در مقدمه از حضـرت امیـرالمـؤمنین و ائمـه(ع) یـاد کـرده است (ص ۱۸). وی می‌نویسد: رساله برگرفته از زبان تازی و یونانی و درآمده به لفظ مسلسل فارسی است (ص ۱۹).

در باب اول رساله با عنوان «فی مبدأ هذا العلم من قول حکماء الفلاسفة اجمالاً و تفصیلاً» حکایتی در بیان مبدأ موسیقی نقل شده است مبنی بر اینکه خداوند حضرت آدم(ع) را آفرید و جسم او به مدت ۴۰ روز بین یمن و طائف افتاده بود تا جبرئیل به امر و ندای پروردگار از طریق موسیقی «به آواز حزین و به مقام راست» روح را به کالبد آدم روانه کرد (ص ۲۱-۲۳). حکایاتی با مضمون مشابه در بخشهای شمال خراسان و ترکمن، و توسط عارفان و موسیقی‌دانان هندی، در اساطیر اهل حق و در دیگر رسالات موسیقایی جهان اسلام نیز روایت شده است (نک: اسعدی، «جنبه‌ها...»، ۲۷-۳۰؛ مجد، ۷-۱۰).

مؤلف *بهجة الروح* در ذکر اهمیت موسیقی، ضمن یادکرد از آن با عناوینی همچون «علم روح» و «غذای روحانی» (ص ۲۳)، به این نکته اشاره می‌کند که پادشاهان قدیم ۴ طایفه، یعنی حکما، شعرا، اهل قـرآن و ندمـا را بی‌علم موسیقـی در مجلس خـود راه نمی‌داده‌اند و فراگیری این علم را بر ایشان واجب می‌دانسته‌اند (ص ۲۴).

در باب دوم رساله، با عنوان «در اقاویل بعضی از حکما در این علم و چگونگی آن و آداب اکتسـاب»، حکایت بر گرفتن موسیقی از آواز و نالهٔ جانسوز ققنوس توسط افلاطون از *فصوص روحانی* شیخ نجم‌الدین و *منطق الطیـر* شیخ فریدالدین عطار نیشابوری نقـل شده است (ص ۲۵-۲۸).

مؤلف در باب سوم به بحث «در نسبت این علم به وجود انسان» پرداختـه، و با نقل قولهـایی از ابن‌سینـا (قس: ابن‌سینـا، ۱/۲۸۷-۳۱۱) بـه جنبه‌هـایی از خـواص درمـانی موسیقـی اشـاره کرده است (ص ۲۹-۳۲).

باب چهارم رساله به بحث «در نسبت این علوم به کواکب سبعه به حسب کره و سیر آن» و ارتباط موسیقی با نجوم اختصاص دارد. مؤلف در قالب دوایری ۶ آوازه را با کواکب سیاره، ۱۲ مقام را با بروج ۱۲گانه، ۲۴ شعبه را با منازل قمر و ۴۸ گوشه را با کواکب اسطرلابی مربوط دانسته است (ص ۳۳- ۳۵). یکی از نکات شایان توجه در این باب استفاده از اصطلاح «گوشه» است. اگرچه وی توضیحاتی دربارهٔ مفهوم آن ارائه نمی‌کند.

در باب پنجم مؤلف به بررسی مقولهٔ ریتم و وزن در موسیقی و بحث «در بحور اصول و حرکات هر یک» پرداخته است. در این رساله، همچون دیگر رسالات دوران صفوی، از اصطلاح «بحور اصول» به عنوان جایگزینی برای «ایقاع» و نیز از «ضرب» به جای «نقره» استفاده شده است. همچنین در این رساله برای تبیین ساختار بحور اصول اصطلاحات «بم» و «زیر»، ظاهراً برای ضربهای قوی و ضعیف به کار رفته است. مؤلف اسامی بحور اصول، ساختار آنها و ارتباط آنها با کواکب سبعهٔ سیاره را نیز مورد بحث قرار داده است. در این رساله نظام «تهجی الادوار» برای فراگیری موسیقی و بحور اصول تشریح شده است که تا حدودی قابل قیاس با نظام «تردلن»ها در رسالهٔ موسیقی نجم‌الدین کوکبی بخارایی (نک: اسعدی، «مفهوم...»، ۱۳۴؛ کوکبی، ۵۴)، و تداعی‌گرِ نوعی نغمه‌نگاری یا نقره‌نگاریِ نام‌آوایانه است.

باب ششم مشتمل بر دو فصل است: «در بیان علم الادوار الموسیقی بالنظم» و «در بحور اصول بالنظم». در این فصول اشعاری از رسالهٔ موسیقی کوکبی (ص ۶۴-۶۶) نقل شده است؛ لذا با توجه به دوران زندگی کوکبی (زنده در ۹۲۸ق/۱۵۲۲م) می‌توان دریافت که زمان نگارش رسالـهٔ موسیقـی *بهجـة الروح* حداقـل در اواسط قرن ۱۰ق، بوده است.

باب هفتم بحثی «در ترکیب پرده به حسب سیر ستارهٔ عطارد و قمر و زهره» است. مطالب این باب یادآور بحثهای قطب‌الدین شیرازی در مبحث نهم رسالهٔ *درة التاج* «در خلط پرده‌ها با یکدیگر» است (نک: رایت، 290). در این بخش چگونگی نام‌گذاری و ترکیب ساختاری مقامات یا پرده‌ها مورد بحث قرار گرفته، و ساختارهایی چندمُدی (مقامی)، و چرخه‌ای برای هریک ذکر شده است. بحثهایی از این قبیل

در تبیین ساختار چرخه‌ای مقامات یا پرده‌ها در برخی دیگر از رسالات دوران صفوی و ادوار پس از آن نیز ذکر شده است (نک: اسعدی، «از مقام...»، ۴۷ـ۶۸) که در واقع ریشه‌های نظام دستگاهی کنونی در موسیقی کلاسیک ایران را (نک: همو، «بنیادها...»، ۴۶) در این مباحث می‌توان باز جست. مؤلف همچنین از اصطلاحاتی مانند «سیر»، «محطّ»، «گذر» و «شدّ» استفاده می‌کند.

باب هشتم با بحثی «در آنکه در مجالس جهت هر کس چه باید خواند»، به بررسی ارتباط مقامات، پرده‌ها و آهنگها با حالات و طبایع و قشرهای مختلف مردم پرداخته است.

در باب نهم، «در بیان آنکه هر مقامی چند بانگ است از قول استادان»، اصطلاح «بانگ» در مفهومی مشابه با این اصطلاح در رسالهٔ موسیقی نیشابوری (قس: پورجوادی، مقدمه بر «رسالهٔ موسیقی...»، ۳۴ـ۳۵)، و ظاهراً در معنای محدودهٔ صوتی مشخصی به کار رفته است. در برخی دیگر از رسالات موسیقایی دوران صفوی نیز اصطلاح «بانگ» در مفهومی مشابه به کار رفته است (همان، ۳۴؛ مسعودیه، ۳۷ـ۳۸؛ اسعدی، «نگاهی...»، ۷۶). در رسالهٔ *بهجة الروح* اصطلاح «صیحه» نیز در ارتباط با مفهوم «بانگ» به کار رفته که ظاهراً حاکی از بخشی از بانگ، و احتمالاً کوچک‌تر از آن است.

باب دهم بحثی «در سلوک صاحب این فن شریف» است و مطالبی مشابه با باب سی و ششم *قابوس‌نامه* در باب آداب و آیین خنیاگری (عنصرالمعالی، ۱۷۲ـ۱۷۶) در آن ارائه شده است. بحث دربارهٔ آلات ناقص و غیرناقص نیز تا حدودی یادآور تقسیم‌بندی سازهای موسیقی در بخش سازشناسی رسالهٔ *کنزالتحف* به سازات کامله و ناقصه (نک: «کنز...»، ۱۱۱ـ۱۱۹) است. مؤلف *بهجة الروح* عود، نای، کمانچه، صرنای [سُرنای] و بله بان [بلبان/بالابان] (ص ۶۵) را در شمار آلات غیرناقص ذکر کرده، و اصطلاح «مستقیم کردن» را در معنای کوک کردن به کار برده است. همچنین در این باب با استفاده از نظام «تهجی موسیقی» به گونه‌ای ظاهراً نام‌آوایانه تصانیفی روایت شده است. مؤلف در نقل تصانیف، علاوه بر ذکر مقام و اصول، به فرمهایی همچون «عمل» و «کار» نیز اشاره کرده است (نک: پورجوادی، «کار عمل...»، ۱۱ـ۳۱). او همچنین می‌افزاید که «دیگر ابیات چند از تصانیف مشکله حسب الاشارهٔ فرزند اعز ارجمند ضیاءالدین محمد یوسف در سلک تحریر می‌آید...». این نکته نیز شایان توجه است که رسالهٔ بسیار مهمی مشهور به *کلیات موسیقی* کتابت شده در ۱۲۷۱ق، منسوب به شخصی به نام ضیاءالدین یوسف است (مسعودیه، 239). زمان تألیف رسالهٔ یاد شده دقیقاً روشن نیست، اما چنین به نظر می‌رسد که این رساله دارای مطالبی برگرفته از چندین منبع مختلف از دوران صفوی تا قاجار باشد.

خاتمهٔ رسالهٔ *بهجة الروح* با عنوان «در بیان آنکه هر آهنگی را از چه برداشته‌اند» به جنبه‌های نمادین موسیقی پرداخته است، مطالبی همچون در بیان آنکه هر مقامی از پیغمبری پیدا شده؛ برگرفتن آهنگها از صدای حیوانات، طیور و وحوش؛ در بیان آنکه نزد هر فرقه، در هر وقت و در هر فصل چه آهنگی باید خواند و نواخت؛ در بیان آنکه هر کس از حکما کدام‌یک از آلات طرب را ساخته‌اند.

به طور کلی جنبه‌های اسطوره‌ای و نمادین موسیقی در رسالات عمدتاً در قالب ۳ سنت اصلی مورد بحث قرار گرفته است: ۱. در سنت سامی و یهودی کهن مقامات و پیدایش آنها به پیامبران منسوب می‌شود؛ ۲. در سنت هند و ایرانی مقامات به منطقة البروج نسبت داده می‌شوند و نیز دربارهٔ ارتباط موسیقی با زمان بحث می‌شود؛ ۳. در سنت یونانی ارتباط مقامات با قشرهای جامعه، اقوام، ملل، مناطق و اقالیم جغرافیایی ذکر می‌شود (اسعدی، «شش مقام...»، ۱۲). در رسالهٔ *بهجة الروح* تأثیرات هر ۳ سنت مشهود است.

همچنین در خاتمهٔ رساله به بیان آنکه هر مقام چند شعبه است، پرداخته شده، و مؤلف اصل مقامات را ۷ دانسته، و افزوده است: این ۷ مقام تا زمان یزدجرد شهریار بود و سعدالدین محیی‌آبادی که در فن موسیقی مهارت تمام داشت، مقامات را به ۱۲ رسانید. وی تکوین شعبات را نیز به شمس‌الدین و کمال‌الدین کازرونی و میر فخرالدین و اسحاق موصلی و سیدحسین اخلاطی نسبت می‌دهد. در *رسالهٔ موسیقی* نیشابوری نیز روایاتی مشابه ذکر شده است: انتساب ۷ پرده به بارید به موافقت ۷ کوکب، افزودن پرده‌های دیگر تا ۱۲ پرده توسط سعیدی، شاگرد بارید در زمان شاه شروه، و تکوین شعبات (۶ شعبه در سنت کهن خراسان و ماوراءالنهر در قیاس با ۲۴ شعبهٔ مکتب منتظمیه، نک: همو، «نگاهی»، ۶۹) توسط شمس‌الدین محمد یحییٰ و کمال الزمان حسن نایی (پورجوادی، مقدمه بر «رسالهٔ موسیقی»، ۶۳).

در رسالهٔ *بهجة الروح* همچنین به «۴ شدّ در موسیقی» نیز اشاره شده است که این مفهوم در دیگر رسالات صفوی نیز به کار رفته است (قس: همو، مقدمه بر «رساله در بیان»، ۹۱). اصطلاح «شدود» (جمع شد) در کتاب *الادوار* صفی‌الدین ارموی (ص ۴۷) برای ارجاع به ۱۲ دور مشهور و آنچه پس از وی «مقام» نامیده می‌شود (قس: قطب‌الدین، مبحث نهم؛ رایت، 290)، به کار رفته است؛ اما در رسالات موسیقایی دوران صفوی اصطلاح «شد» دارای مفهومی متفاوت، و زمینه‌ساز انتقال از نظام مقامی به دستگاهی است، بدین ترتیب که ظاهراً از دوران صفوی به بعد اجرای موسیقی مبتنی بر ارائهٔ چند مقام با ترتیب معین، غالباً در قالب شدود ۴گانه، مورد توجه قرار می‌گیرد (میثمی، بررسی، ۱۱۸) که می‌توان آن را زمینه‌ساز شکل‌گیریِ مفهوم دستگاه به عنوان مجموعه‌ای چندمدی (مقامی) یا چرخه‌ای از مقامات دانست (نک: اسعدی، «از مقام»، ۶۸، «بنیادها»، ۴۶).

در مجموع می‌توان گفت که رسالات موسیقایی دوران صفوی دارای خصایص کلی مشترک‌اند: معمولاً گمنام‌اند، در بیشتر موارد مؤلف آنها مشخص نیست و در بعضی موارد هم که نام مؤلف ذکر شده، تعیین هویت او کار بسیار دشواری است؛ اشعار تعلیمی دربارهٔ مقامات و شعبات و غیره در آنها به وفور دیده می‌شود؛ نظام ۱۲ مقامی و ۲۴ شعبه‌ای، و معمولاً ۱۷ بحر اصول در آنها معرفی می‌شود؛ منشأ مقامات

عموماً به آواز پیامبران، بروج ۱۲گانهٔ فلکی و صدای پرندگان و حیوانات نسبت داده می‌شود؛ در بخشی از رساله‌ها معمولاً دستور عملی بیان می‌شود که در مجالس بزم و طرب برای هر فرقه و طایفه چه نوع موسیقی‌ای باید نواخته و خوانده شود؛ در انتهای برخی از آنها دایرهٔ موسیقی کشیده شده که در آن مقامات، شعبات، آوازات، گوشه‌ها و ارتباط آنها با یکدیگر نشان داده شده است، اما به ندرت محتوای دایرهٔ موسیقی مطابق با محتویات رساله است (پورجوادی، مقدمه بر «رساله در بیان»، ۸۳).

با توجه به مسائل گاه‌شمارانهٔ پیش گفته و نیز طرح کلی ساختار شناختی رسالات دوران صفوی، رسالهٔ موسیقی *بهجة الروح* را ــ در عین مغشوش بودنِ بخشهایی از آن ــ می‌توان در شمار یکی از مهم‌ترین و جامع‌ترین رسالات موسیقایی عصر صفوی محسوب کرد.

مآخذ: ابن‌سینا، *قانون در طب*، ترجمهٔ عبدالرحمان شرفکندی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ اسعدی، هومان، «از مقام تا دستگاه»، *فصلنامهٔ موسیقی ماهور*، تهران، ۱۳۸۱ش، س ۳، شم ۱۱؛ همو، «بنیادهای نظری موسیقی کلاسیک ایران: دستگاه به عنوان مجموعه‌ای چندمُدی»، همان، ۱۳۸۲ش، س ۵، شم ۲۲؛ همو، «جنبه‌های تمادین مقام در موسیقی جهان اسلام»، *خیال: فصلنامهٔ فرهنگستان هنر*، تهران، ۱۳۸۱ش، شم ۱؛ همو، «شش مقام به عنوان یک سیستم موسیقایی»، *فصلنامهٔ موسیقی ماهور*، تهران، ۱۳۷۸ش، س ۲، شم ۶؛ همو، «مفهوم و انواع ایقاع در دوران تیموری»، همان، ۱۳۸۲ش، س ۶، شم ۲۱؛ همو، «نگاهی اجمالی به پیشینهٔ تاریخی موسیقی در ماوراءالنهر»، همان، ۱۳۷۸ش، س ۲، شم ۵؛ پورجوادی، امیرحسین، «کار عمل و سیر تحول آن از دورهٔ تیموری تا امروز»، همان، ۱۳۸۲ش، س ۵، شم ۱۹؛ همو، مقدمه بر «رساله در بیان چهار دستگاه اعظم»، همان، ۱۳۸۰ش، س ۳، شم ۱۲؛ همو، مقدمه بر «رسالهٔ موسیقی محمدبن محمودبن محمد نیشابوری»، *معارف*، تهران، ۱۳۷۴ش، دورهٔ ۱۲، شم ۱ و ۲؛ راینو، ه‍. ل.، مقدمه بر *بهجت الروح* (نک‍: هم‍، عبدالمؤمن)؛ شورا، خطی؛ صفی‌الدین ارموی، *الادوار*، چ تصویری، فرانکفورت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۴م؛ عبدالمؤمن بن صفی‌الدین، *بهجت الروح*، به کوشش ه‍. ل. راینو، تهران، ۱۳۴۶ش؛ عنصرالمعالی کیکاوس بن اسکندر، *قابوس نامه*، تهران، ۱۲۸۵ق؛ فارمر، ه‍. ج.، مقدمه بر *بهجت الروح* (نک‍: هم‍، عبدالمؤمن)؛ قطب‌الدین شیرازی، محمود، *درة التاج*، به کوشش حسن مشکان طبسی، تهران، ۱۳۲۴ش؛ «کنزالتحف»، سه رسالهٔ فارسی در موسیقی، به کوشش تقی بینش، تهران، ۱۳۷۱ش؛ کوکبی بخارایی، نجم‌الدین، «رساله»، سه رسالهٔ موسیقی قدیم ایران، به کوشش منصوره ثابت‌زاده، تهران، ۱۳۸۲ش؛ مجد، فوزیه، «وای کانالولا»، *فصلنامهٔ موسیقی ماهور*، تهران، ۱۳۸۰، س ۳، شم ۱۱؛ مرکزی، خطی؛ مسعودیه، محمدتقی، *ردیف آوازی موسیقی سنتی ایران به روایت محمود کریمی*، تهران، ۱۳۷۶ش؛ منزوی، خطی؛ میثمی، حسین، *بررسی و تحلیل موسیقی دوران صفویه*، رسالهٔ کارشناسی ارشد پژوهش هنر، دانشکدهٔ هنرهای زیبا، دانشگاه تهران، ۱۳۷۸ش؛ همو، «مهاجرت موسیقی‌دانان دوران صفوی به هند»، *فصلنامهٔ موسیقی ماهور*، تهران، ۱۳۸۱ش، س ۴، شم ۱۶؛ نیز:

Browne, E. G., *A Descriptive Catalogue of the Oriental Mss. Belonging to the Late E. G. Browne*, ed. R. A. Nicholson, Cambridge, 1932; Massoudieh, M. T., *Manuscrits persans concernant la musique*, München, 1996; Sachău, E. and H. Ethé, *Catalogue of the Persian, Turkish, Hindûstânî and Pushtu Manuscripts in the Bodleian Library*, Oxford, 1889; Wright, O., *The Modal System of Arab and Persian Music, A. D. 1250-1300*, Oxford, 1978.

هومان اسعدی

بَهْداروَنْد، یا بختیاروند، طایفه‌ای از طوایف لُر بختیاری شاخهٔ هفت لنگ. این طایفهٔ بزرگ و مهم بختیاری به بیداروند و بختیاری‌وند نیز شهرت دارد.

خاستگاه قومی: بختیار نام یکی از سران لر بزرگ و نیای بزرگ این طایفه بود که اولاد او طایفهٔ بختیاروند را تشکیل دادند (راولینسن، ۱۴۵-۱۴۶؛ نیز نک‍: ه‍ د، بختیاری). مینورسکی بختیاروندها را از نسل چوپانی دانسته که پاپی نام داشته است (ص ۳۷). برخی نظر مینورسکی را رد کرده، و بختیاروندها را از نسل حیدر نامی از طایفهٔ پاپی لرستان دانسته‌اند (امان اللهی، ۵۵، حاشیهٔ ۷۶). در *تاریخ گزیده* به مهاجرت گروهی از طایفه‌ها، ازجمله بختیاریها از جبل‌السماق شام به لرستان اشاره می‌شود (حمدالله، ۵۴۰-۵۴۱) و سردار اسعد بختیاروند (بهداروند) را از این دسته مهاجران دانسته است (ص ۳۳۵).

سازمان طایفگی: بهداروند هم به باب و هم به طایفه‌ای از ایل بختیاری اطلاق می‌شود. در تقسیم‌بندی این طایفه چند رده مشاهده می‌گردد. دربارهٔ این رده‌ها اقوال مختلفی وجود دارد. برخی باب بهداروند را به ۱۹ طایفهٔ اصلی و ۳ طایفهٔ فرعی به نامهای اولک، مال احمدی و سالک تقسیم می‌کنند (لایارد، ۵۴-۵۵) و برخی دیگر بهداروند را به ۳ طایفهٔ بختیاروند، عالی جمالی، جانکی سردسیر و ۱۹ تیره تقسیم کرده‌اند (سردار اسعد، ۶۱۸). خسروی باب بهداروند را متشکل از ۴ طایفهٔ مختاروند، بختیاروند (بهداروند)، اسدوند و کائیدوند، و طایفهٔ بهداروند آن را شامل ۲۴ تیره می‌داند (ص ۱۹). سازمان اجتماعی بزرگ طایفهٔ بهداروند به یک طایفهٔ اصلی بهداروند و ۲۲ تش، و هر تش به چند اولاد تقسیم می‌شود (برای آگاهی از چگونگی رده‌بندی بهداروند، نک‍: *سرشماری...*، ۲۶؛ برای سازمان اجتماعی بهداروند، نک‍: کرزن، II/286؛ امان، 60؛ گارثویت، ۳۲۴؛ کیهان، ۲/۷۵؛ کریمی، ۱۲۰؛ نیکزاد، ۳۷۵).

پراکندگی جغرافیایی: بهداروندها و طوایف آن در مناطق ییلاقی چهارمحال و قسمتی از منطقهٔ بازُفت و مناطق قشلاقی دهستانهای سوسن، سرخاب، اندیکا، شیمبار و لالی، و منطقهٔ گُتوند و سواحل رود کارون در استان خوزستان پراکنده‌اند (لایارد، ۴۹، ۵۴، ۵۵؛ نیز نک‍: کریمی، ۲۲۳؛ امیراحمدیان، *ایل بختیاری*، ۲۴۴-۲۴۵، «کوچ‌نشینی...»، ۱۳۸). نواحی ییلاقی و قشلاقی بهداروندها بین شهرستانهای ایذه، شوشتر، مسجد سلیمان، فریدون شهر، لنجان، شهرکُرد و فارسان قرار دارند (*سرشماری*، ۱۴).

جمعیت و معیشت: شمار خانوار بهداروندها را از قدیم‌ترین زمان تاکنون با اختلاف بسیار چنین آورده‌اند: در ۱۲۵۱ق/۱۸۳۶م، ۶۰۰ خانوار (راولینسن، ۱۴۷، که این آمار احتمالاً به گروهی از بهداروندها اشاره دارد، چون با آمار کم و بیش هم‌زمان دیگران اختلاف فاحش دارد)، در ۱۲۶۰ق/۱۸۴۴م، ۳ هزار خانوار (لایارد، ۵۴) و در ۱۲۹۹ق/۱۸۸۲م دو هزار خانوار (نجم‌الملک، ۱۶۹) ضبط کرده‌اند. بنابر آمار ۱۳۶۶ش، جمعیت کوچندهٔ بهداروندها شامل ۱٬۹۲۴ خانوار و یا ۱۲٬۷۵۸ نفر بوده است (*سرشماری*، همانجا).

بهداروندها از راه پرورش دام و کشاورزی و باغداری زندگی می‌گذرانند. بافت قالی و قالیچه، گلیم و زیلو، جاجیم و خورجین، پلاس،

چادر و چوقا از مهم‌ترین صنایع دستی بهداروندهاست (همان، ۱۰۰، ۱۰۲).

پیشینهٔ تاریخی: در منابع از بهداروندها به عنوان طایفه‌ای قدرتمند و ثروتمند یاد می‌کنند که اغلب خوانین آنها مناصب ایلی مهم به دست آورده بودند (مینورسکی، ۳۷؛ برای خاندان منصب‌دار هفت‌لنگ بختیاری‌وند، نک: کرزن، II/297).

از وقایع مهم در حیات اجتماعی بهداروندها، می‌توان به جنگ و ستیزهای درون ایلی آنها با دورکی باب بختیاری اشاره کرد. رقابت و خصومت در میان این دو طایفه سابقهٔ طولانی داشته است و خوانین آنها برای کسب منصب ایلخانی اغلب با یکدیگر رقابت و مبارزه می‌کرده‌اند؛ از این‌رو، هر طایفه خان و رئیس خود را ایلخان می‌شمرد. این طایفه‌مداری سبب آشفتگی و اختلاف در تشخیص درست برخی ایلخانان و رهبران طایفه در منابع موجود شده است. در جنگهای میان بهداروند و دورکی اغلب بابهای دورکی و بابادی «خینِ چویِ» (= خون چوب: پیمان و اتحادی میان دو یا چند طایفه، به این معنا که تا زمان پاک شدن خون روی چوب یار و یاور یکدیگر خواهند بود) یکدیگر، و بهداروند و چهارلنگ خین‌چوی هم بودند (عکاشه، ۳۵؛ دیگار، ۳۱؛ کریمی، ۲۴۵-۲۴۶). وقتی که اختلافات و نزاعها بین دو گروه در ایل بختیاری از راههای مسالمت‌آمیز و کدخدامنشانه حل نمی‌شد و به جنگی روی می‌آوردند، گروه یا گروههایی از بختیاری به یاری حریف ضعیف و کم‌زور می‌شتافتند تا قدرت طرفین دعوا در جنگ متوازن شود. این همیاران را که احتمالاً همبستگی خونی هم نداشتند، خین‌چویِ یکدیگر می‌نامیدند (دیگار، ۳۰-۳۱؛ نیز نک: هـ د، بختیاری).

در ۱۲۴۵ق/۱۸۲۹م بهداروندها به خین‌چوی خود وفادار نماندند و در جنگی میان دورکیها و بابادیها با چهارلنگها، خین‌چوی دورکیها و بابادیها شدند که به شکست چهارلنگها انجامید (دیگار، ۳۱). در ۱۲۵۳ق/۱۸۳۷م اتحاد چند گروه بختیاری دیگر که زمانی خین‌چوی بهداروندها بودند، بر ضد این طایفه و جنگ و ستیز با آنها موجب ضعف و تفرقهٔ بهداروندها شد. چنین رخدادهایی نشان می‌دهد که خین‌چو یک اتحاد پایدار و یک اصل قطعی و ثابت نبوده است (همانجا؛ برای جنگ و ستیزهای بهداروند و دورکی، نیز نک: کریمی، ۲۴۴-۲۴۶؛ گارثویت، ۱۲۱).

از دیگر وقایع مهم قابل ذکر در تاریخ بهداروندها جنگهای اسدخان (معروف به شیرکُش)، ایلخان بختیاری میان سالهای ۱۲۲۵-۱۲۵۶ق/۱۸۱۰-۱۸۴۰م (سردار اسعد، ۱۱۹؛ مکبن روز، ۱۰۶) با حبیب‌الله خان دورکی رئیس شاخهٔ هفت لنگ است. در این جنگها هفت لنگها به دو گروه هوادار حبیب‌الله خان و اسدخان بختیاروند تقسیم، و با هم درگیر شده بودند (سردار اسعد، ۱۶۸). اسدخان از سرداران بزرگ بختیاری بود که در زمان فتحعلی‌شاه قاجار (سل ۱۲۱۲-۱۲۵۰ق) به سبب شورش و اطاعت نکردن از حکومت و درگیریهای فراوان با قوای حکومتی، همراه حبیب‌الله‌خان دورکی دستگیر، و در تهران زندانی شدند. پس از عفو و آزادی، و بازگشت به سرزمین بختیاری از آنها خواسته شد تا زغال و مواد سوختی توپخانهٔ قشون را از جنگلهای بختیاری تأمین کنند. اسدخان از این کار سرباز زد. از این‌رو، سپاهی به سرپرستی محمدعلی میرزا، در ۱۲۲۷ق برای سرکوب او فرستاده شد. در جنگ میان آنها، سپاه محمدعلی میرزا، اسدخان و طایفه‌اش را در منطقهٔ کُلَن چین (کلنگ چین، این جنگ نیز به همین نام معروف شده است) محاصره کردند. سرانجام، اسدخان حصر خود را شکست و بهداروندها نجات پیدا کردند و به قلعه یا دژ ملکان، محل استقرار قبلی خود که بعداً به «دژ اسدخان» معروف شد، بازگشتند. محمدعلی میرزا دوباره سپاه را آراست و سالها در پای دژ با بهاروندها به جنگ پرداخت. سرانجام، با یکدیگر مصالحه کردند و اسدخان دست از نافرمانی کشید و با محمدعلی میرزا همراه شد (سردار اسعد، ۱۶۸-۱۶۹، ۴۰۸-۴۱۱؛ رئیسی، ۱۹-۲۱).

پس از اسدخان، جعفرقلی خان ریاست بهداروندها را به دست گرفت. او در پی شورش و سرپیچی از حکومت مرکزی، به دستور حشمت‌الدوله حاکم لرستان و بروجرد در ۱۲۸۵ق به قتل رسید. برخی منابع جعفرقلی خان بهداروند را با جعفرقلی خان دورکی که میان سالهای ۱۲۵۶-۱۲۶۵ق/۱۸۴۰-۱۸۴۹م ایلخان بختیاری بود، اشتباه گرفته‌اند (قس: لایارد، ۲۵۴؛ امیری، ۲۵۴؛ سردار اسعد، ۳۰۶).

مآخذ: امان اللهی بهاروند، سکندر و لیلی بختیار، *تعلیقات بر دو سفرنامه دربارهٔ لرستان*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ امیر احمدیان، بهرام، *ایل بختیاری*، تهران، ۱۳۷۸ش؛ همو، «کوچ‌نشینی در خوزستان»، *ذخایر انقلاب*، تهران، ۱۳۶۸ش، شم ۸ و ۹؛ امیری، مهراب، *تعلیقات بر سیری در قلمرو...* (نک: هم لایارد)؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۳۹ش؛ خسروی، عبدالعلی، *فرهنگ بختیاری*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ دیگار، ژان پیر، *فنون کوچ‌نشینان بختیاری*، ترجمهٔ اصغر کریمی، مشهد، ۱۳۶۶ش؛ راولینسن، هنری، *سفرنامه*، ترجمهٔ سکندر امان‌اللهی بهاروند، تهران، ۱۳۶۲ش؛ رئیسی بختیاری، داراب، «اسدخان بهداروند بختیاری معروف به شیرکش»، *ذخایر انقلاب*، تهران، ۱۳۶۹ش، شم ۱۳؛ سردار اسعد، علیقلی و عبدالحسین سپهر، *تاریخ بختیاری*، به کوشش جمشید کیانفر، تهران، ۱۳۷۶ش؛ *سرشماری اجتماعی - اقتصادی عشایر کوچنده* (۱۳۶۶ش)، نتایج تفصیلی (ایل بختیاری)، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۹ش؛ عکاشه، اسکندر، *تاریخ ایل بختیاری*، به کوشش فرید مرادی، تهران، ۱۳۶۵ش؛ کریمی، اصغر، *سفر به دیار بختیاری*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ کیهان، مسعود، *جغرافیای مفصل ایران*، تهران، ۱۳۱۱ش؛ گارثویت، ج. ر.، *تاریخ سیاسی، اجتماعی بختیاری*، ترجمهٔ مهراب امیری، تهران، ۱۳۷۳ش؛ لایارد، ا. هـ. و دیگران، *سیری در قلمرو بختیاری و عشایر بومی خوزستان*، ترجمهٔ مهراب امیری، تهران، ۱۳۷۱ش؛ مکبن روز، ا.، *با من به سرزمین بختیاری بیایید*، ترجمهٔ مهراب امیری، تهران، ۱۳۷۳ش؛ مینورسکی، و.، «لرستان و لرها»، *دو سفرنامه دربارهٔ لرستان*، ترجمهٔ سکندر امان اللهی بهاروند و لیلی بختیار، تهران، ۱۳۶۲ش؛ نجم‌الملک، عبدالغفار، *سفرنامهٔ خوزستان*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۴۱ش؛ نیکزاد امیرحسینی، کریم، *شناخت سرزمین بختیاری*، اصفهان، ۱۳۵۴ش؛ نیز:

Curzon, G. N., *Persia and the Persian Question*, London, 1892; Ehmann, D., *Baḫtiyāren-Persische Bergnomaden im Wandel der Zeit*, Wiesbaden, 1975.

معصومه ابراهیمی

بِهْدینان، گویش، عنوانی که بر زبان ویژهٔ بهدینان ایرانی، یعنی ایرانیان زردشتی اطلاق می‌گردد و یکی از گویشهای مرکزی ایران

است. زردشتیان ایران اصولاً در قرون اخیر در کرمان و یزد می‌زیسته‌اند و زبان خود را دری و گوری[1] و گورونی[2] می‌نامیده‌اند. گور در این گویش به معنای «مرد» و «زردشتی» و صورت فارسی آن «گبر» است که اینک بار معنایی منفی به خود گرفته است.

گویش بهدینان، یا گویش دری زردشتی، به همراه زبان فارسی، یکی از دو زبان مادری زردشتیان ایران است و به موجب تمایز داشتن در سطحهای آواشناختی، واژگانی و نحوی باید آن را گویشی مستقل دانست. این گویش با گویش یهودیان یزد و کرمان شباهت، و نیز با آنها اختلاف دارد.

همچنین نباید پنداشت که ارتباط آن با زبان اوستایی و نیز زبان پهلوی بیش از دیگر گویشهای ایرانی با این دو زبان است (مزداپور، ۲۲/۱-۲۳). از این گویش فقط دو سه قطعهٔ مکتوب وجود دارد که یکی از آنها ترجمه‌ای از استاد ماستر خدابخش در سال ۱۲۴۷ یزدگردی است (شهمردان، ۶۱۴). با این همه، واژه‌ها و اصطلاحات دینی زردشتی و دخیل از زبانهای اوستایی و پهلوی در این گویش فراوان است.

این گویش دارای دوگونهٔ اصلی است: کرمانی و یزدی. گونهٔ کرمانی آن که اصولاً با زبان فارسی شباهت بیشتری داشته، اینک تقریباً فراموش شده است، اما گونهٔ یزدی آن نزدیک به ۲۰ لهجهٔ گوناگون دارد (مزداپور، ۸/۱ - ۱۶) که گاه اختلاف میان آنها تا به حدی می‌رسد که تفهیم و تفاهم را دشوار می‌کند (همو، ۱۰/۱). در شرایط جدید، اختلاط لهجه‌های مختلف گویش بهدینان و به ویژه تأثیر زبان فارسی، نه تنها سطح واژگانی و آوایی گویش بهدینی را تحت نفوذ قرار داده، بلکه حتیٰ نحو آن را نیز دستخوش تحول کرده است (مانند فراموش شدن کاربرد ضمایر مقدم و صرف افعال، به ویژه ماضی مطلق متعدی و جانشین شدن ضمیر متصل اول شخص مفرد فارسی، یعنی -m به جای -e دری زردشتی). بررسی بیشتر نشان می‌دهد که دیگرگونی این گویش و فراموش شدن ویژگیهای کهن و پذیرندگی واژه‌های دخیل فراوان است (همو، ۳۳/۱- ۴۵) و واژه‌هایی قدیمی از این گویش، مانند gizom (کژدم، عقرب) سابقه‌ای دیرین دارد.

از نظرگاه تاریخی، در گویش بهدینان نشانه‌های بارز زبانهای ایرانی گروه شمال غربی به چشم می‌خورد، مانند بر جای ماندن واج /y/ باستانی در آغاز واژه در yoma (پارچه، «جامه» در فارسی) از ایرانی باستان -yāmaka*، و yāyin/yoyin (خرمن و خرمن کوفته شده) بر ساخته از -yava باستانی به معنای «جو، غله». rd باستانی در آن به صورت rz در vaharz (= بهل، بگذار/رهاکن) باقی مانده است، ولی در barda (بیل) همان rd قدیمی باقی مانده، و در mol (مُل، گردن)، rd برابر rz در -mṛzu* باستانی بوده، و به l بدل شده است. در این ابدال اخیر، گویش دری زردشتی همانند است با فارسی یزدی.

θr باستانی به hr بدل می‌شود، و به خلاف فارسی، به صورت s در نمی‌آید: -puθra> par /pohr (پور، پُس، پسر) و >dəra* -daθra*>dāhra* (داس). در hεrda (فردا)، hεrmunivdun

(فرمودن)، hratvun (فروختن)، hrah (فراخ)، واج /f/ برابر با h و در hridvun (خریدن)، horma (خرما)، tahl < ta:l (تلخ)، čar/čahr (چرخ)، ča:ra/čahra (چرخه، در ča:re-y gombar «چرخهٔ گاهنبار، زمان گاهنبار»)، و sor/ sar /sohr (سرخ) واج /x/ برابر با h است. در doht>dot* (دخت، دختر)، sohtvun>sotvun* (سوختن)، vāhtvun> vatvun* (گفتن، واختن)، sahtvun>satvun* (سختن، سنجیدن)، این برابری وجود داشته، و سپس h حذف شده است.

واج /z/ در zomad (یزدی)/zomād (کرمانی) به معنای «داماد»، zonadvun (ی)/zonādmun (ک) به معنای «دانستن» و zar (ی)/zār (ک) به معنای «دیوار» و eze(h) (ی) به معنای «دیروز، دی» و ezišow / hezešav (ی) به معنای «دیشب، دی» برابر است با d جنوبی. گروه dw باستانی گاهی بدل به b می‌شود در dvar>bar (در، باب)، و نیز duvitīya>bdi (دیگر) و bε (دیگر). d میان مصوتی گاهی خلاف لهجه‌های جنوب غربی و مانند دیگر لهجه‌های شمال غربی، در گویش بهدینان برجای می‌ماند و به y بدل نمی‌شود، مانند bud (بوی)، mid (موی)، ned (نی)، nad (ی)/nād (ک) (نای، گلو). گروه st در این گویش بدل به št شده است در dašt (دست)، bašta (بسته) و bašt («بست» در bašt šodvun، یعنی «بسته شدن») و št<zt در gaštvun (گزیدن) و vaštvun (گریختن) از vevez (بگریز، فرارکن) و razta>rašt* (در reng o rašt: «رنگ و رشت، رنگ‌آمیزی، رنگ کردن»). š در šaxt>šax* (سخت، تند و سریع، محکم و استوار) برابر است با s (همانند با فارسی یزدی). در واژهٔ čem/cεm (چشم) ابدال نادر hm<šm<*km روی داده است.

با وجود باز ماندن نشانه‌هایی از گویشهای شمال غربی در دری زردشتی، گاهی خلاف آن دیده می‌شود؛ مانند ابدال nd به n<nn در gεnom (گندم) و bεna (در bεne-y kort، «بندِ کرت»)، و gεni (گندیده، گند) و ابدال d به y در maya (ماده، آن که نر نیست). این گونه تنوع گاهی ناشی از گوناگونی و تنوع لهجه‌ها و زیر گویشهای زبان است، مانند čεm که همراه با آن čašm>čaš (چشم) در لهجه‌های دهات پیرامون شهر یزد به کار می‌رود و مثال دیگر این تنوع dena در شهر یزد و dεnda در تفت، حسن‌آباد و الله‌آباد، و zembil و zenbil در کرمان به معنای «زنبور» است. در این واژه، گذشته از برابریِ d آغازین در گویش بهدینان با z جنوبی، تنوع صورتهای واژه را در زیر گویشهای آن و نیز قاعدهٔ ابدال n<nn<nd را می‌شود دید و باز مثال دیگر آن را در nεrenda و nεrina (نرینه).

گاهی نیز ابدال واجهای گویش بهدینان (به مانند تکیه) با فارسی محلی هماهنگ است؛ مانند بدل شدن ē (یای مجهول) که در فارسی رسمی معمولاً به i (یای معروف) تحول می‌یابد، ولی در فارسی یزدی گاهی به صورت e (کسره) در می‌آید. مثلاً واژهٔ «ریختن» در فارسی

---

1. gavri 2. gavruni

یزدی‌می‌شودrextan،ودردری زردشتی‌می‌شود:retvun<*rehtvun. یا i در «می» نشانهٔ استمرار فعل در فارسی یزدی به صورت e تلفظ می‌شود: merem (می‌رویم) و megem (می‌گوییم)؛ و res (ریسمان) در دری زردشتی برابر است با resbun در فارسی یزدی (با ابدال m به b)؛ و یا reša (ریشه) در دری زردشتی و rēšag در فارسی میانه.

واجها: صامتهای دری زردشتی با فارسی برابر است، جز آنکه واج «ژ» امروزه به‌ویژه در یزد شنیده نمی‌شود و در یزد، جز برخی گونه‌های شهر یزد، تلفظ f را به صورت p می‌شنویم، مانند دیگر تلفظهای یزدی. تعریف آوایی واجها با زبان فارسی اختلاف دارد و نیز در زیر گویشهای زبان یکسان و یک‌نواخت نیست.

مصوتهای گویش بهدینان در زیر گویشهای آن از نظر آوایی تنوع دارد. در لهجه‌های یزدیِ این گویش، واج ε (نوعی e باز) ایجاد تمایز معنایی می‌کند و واج مستقلی است که در فارسی نیست. در برخی از لهجه‌ها، مانند تفتی و حسن‌آبادی گاهی با کشش بیشتری تلفظ می‌شود، مانند شناسهٔ فعل دوم شخص مفرد؛ این واج گاهی نیز با e خلط می‌گردد. واج ā اگرچه در کرمانی و زیر گویشهای دوردست شریف‌آباد نزدیک به ā در فارسی است، در زیر گویشهای یزدی به شکلی متمایز، با لبهای گرد و برآمدگی انتهای زبان تلفظ می‌شود و نشانهٔ *a* برای آن برگزیده شده است (مزداپور، ۱۲/۱ـ۱۳). در این واج ویژگی آوایی غریبی هست که صدای آن را با o باز یا u یا حتیٰ ow مشابه و با آنها قابل اشتباه می‌سازد. حال آنکه به خوبی از نظرگاه تاریخی و نیز هنگام قیاس با دیگر زبانها برابر است با ā و از نظرگاه واج‌شناسی، واجی است مستقل از o و u و نیز خوشهٔ واجی av/ov<ow. این اشتباه اسباب زحمت پژوهندگان شده، و گاهی برای پژوهشگر اهل زبان نیز حتیٰ اشتباه پیش آورده است. خصیصهٔ زبانی *a* به a آغازی و به‌ویژه میانی امکان می‌دهد که به صورت ā تلفظ شود، مخصوصاً در دهات یزد، مانند šāw/šav (شب) و rāw/rav («رُو، مانند و مثل») و dāšt/dašt (دست) و āštin/aštin (بستان، بردار). ā با تلفظ همانند فارسی اغلب در وام‌واژه‌ها می‌آید، مانند rādiyo (رادیو) و xāla (خاله).

در گویش بهدینان گاهی شکل وام واژه‌های عربی متفاوت با آن صورتی است که در فارسی دیده می‌شود. مثلاً «ق» عربی در گونهٔ قدیمیِ این زبان به k بدل می‌گردد، مانند xālka (حلقه)، akeb (عقب)، kāvl (قول). یا «معلوم» به صورت mālim و «معذور» به صورت m*a*zir و «تعویق» به صورت tāpig در می‌آید. ظاهراً «مَحو» با شکل māx/max دری ظاهر شده، و با معنای «گم و ناپدید» یک واژهٔ عادی و پرکاربرد در گویش بهدینان است.

در واج‌آرایی زیر گویش یزدی «ابتدا به ساکن» وجود دارد و خدشهٔ صامتی در آغاز واژه می‌آید. این پدیده در زیر گویش کرمانی ظاهراً نیست. اختلافِ زیرگویشها، گذشته از سطح آوایی، به شکل واژه‌ها و سطح نحوی و واژگانی نیز سریان می‌یابد؛ مثلاً sar (سر) به شکل sra و xode/xado/hado (خود، با) به شکل hāro/hāre/xoze و نیز vāše/vāšo به جای آن به کار می‌رود (همو، ۱۱/۱ـ ۱۸، ۳۴ـ۴۲). همچنین d در میان دو واکدار در برخی از زیرگویشها به شکل ذال /z/ در می‌آید؛ یا در تفت و توابع برای «جا» واژهٔ yord گفته می‌شود که ظاهراً ترکی است. مصوتها و نیز صامتها در مرز واژه‌ها دستخوش دیگرگونیهای بسیار می‌شوند و در نتیجهٔ این تغییرات، گونه‌های گفتاری بسیار پرتنوعی در این گویش به چشم می‌خورد (همو، ۱۰۸/۱ـ۱۱۳)، مانند āštin o biy*a* (بردار و بیا) که‌به‌صورت āšnow biy*a* /āšno: biy*a* و جز اینها شنیده می‌شود.

اسم: در گویش بهدینان اسم با un (ان) و (h)*a* (ی)/ (h)ā- (ک) جمع بسته می‌شود. برای افزودن اسم به متمم یا صفتش، مانند فارسی، e- به اسم می‌چسبد و e- در شهر یزد گونهٔ تلفظی i- هم دارد و اگر اسم مختوم به مصوت باشد، واج y قبل از i/-e- می‌آید. صفت اشاره (mo، این؛ o، آن؛ mi، اینها؛ i، آنها) پیش از موصوف جای می‌گیرد و در انتهای موصوف e- اضافه می‌شود، مانند o gap-e (آن حرف). e- گاهی فقط نشانهٔ معرفه بودن اسم است که در آخر آن می‌آید. نشانهٔ صفت تفضیلی tεr- و نشانهٔ صفت عالی tεrin- است.

ضمیر مشترک xa(d) (خود) و ضمایر منفصل شخصی mε (من)، ta (ی)/to (ک) (تو)، min/un/in (او)، m*a* (ی)/ mā (ک) (ما)، šm*a* (ی)/ šomā (ک) (شما)، iye (ی)/ viyā (ک) (ایشان، آنها) است.

در صرف فعل شناسه‌های e- (اول شخص مفرد)، i- (دوم شخص مفرد)، a- (سوم شخص مفرد)، im- (اول شخص جمع)، it/-id- (دوم شخص جمع)، εn- (سوم شخص جمع) به آخر مادهٔ مضارع فعل و نیز مادهٔ ماضی فعل لازم افزوده می‌شود و مثل فارسی، ضمایر شخصی می‌توانند در آغاز بیایند: (mε) nige (من می‌نشینم)، ta našti (تو نشستی). فعل التزامی هم به همین شیوه صرف می‌شود: (mε) šaši v*a*te (من می‌توانم بگویم)، (iye) šaši kartεn vešεn (آنها می‌توانند بروند)، (šm*a*) dovy*a*st vevajit (شما می‌خواستید بگویید). در سوم شخص مفرد، شناسهٔ a- در برخی از صیغه‌ها حذف می‌شود: (un) našt (او نشست)، (min) šaši ša (او می‌تواند برود)؛ اما (in)oma (او آمد)، un e vaja (او می‌گوید). در فعل اخیر، i/e آمده است که نقش تسهیل تلفظ دارد و گاهی نیز معنای تداوم و استمرار را القا می‌کند.

برای صرف ماضیِ مطلقِ افعالِ متعدی، ضمایر مقدم (o)m، (o)d، (o)š، mo، do، šo به کار می‌روند، همراه با مادهٔ ماضی فعل: od bašt (بستی)، dov*a*t (گفتید)، oš did (او دید)، xa-m bart (خودم بردم).

برای صرف ماضی استمراری افعال مضارع i/e پیش از مادهٔ فعلی اضافه می‌شود، مانند (min) e vaǰa (او می‌گوید)، (m*a*) e davim (ما می‌دویم). برای صرف ماضی استمراری افعال متعدی، ضمایر مقدم me، de، še، mo، do، šo همراه با مادهٔ ماضی فعل به کار می‌روند، مانند de xart (می‌خوردی)، še v*a*t (می‌گفت)، do bart (می‌بردید).

به آخر مادهٔ ماضی فعل متعدی، ضمایر مفعولی متصل e- (اول شخص مفرد)، i- (دوم شخص مفرد)، im- (اول شخص جمع)، id/-it- (دوم شخص جمع)، εn- (سوم شخص جمع) افزوده می‌شود: me vat-εn (mε) (من بهشان گفته‌ام)، om vat-εn (بهشان گفتم) (در سوم شخص مفرد، شناسه صفر است). در افعال مضارع ضمایر مقدم چنین نقشی دارند: mε de vaǰe (من بهت می‌گویم)، ta mo vini (تو ما را می‌بینی).

دستگاه تصریف فعل در دری زردشتی پیچیده و پرتفصیل است و گذشته از مضارع و ماضی استمراری و استمراری جریانی (مانند فارسی با استفاده از صیغه‌های فعل daš(t)vun/dartvun (داشتن) ساخته می‌شود؛ صرف فعل کمکی داشتن در این صیغه‌های فعلی به شکل فعل لازم است و نه با شکل فعل کامل و متعدی اصلی) ماضی نقلی و بعید نیز در آن هست (همو، ۱۱۷/۱-۱۳۶). ۳ فعل کمکی «بایستن»، «خواستن» و «توانستن» شکل مصدری ندارند و پژوهشگران مصدری برای آنها ساخته‌اند که فاقد اصالت است و در زبان به صورت واقعی به کار نمی‌رود. فعل امر با پیش فعل-be-/ve به جای «بِ» فارسی و نیز u-/a- و فعل نهی با-ma ساخته می‌شود: vexo/vexu (بخور)، bekud (بزن) و biyure (بیا)، abēn (ببند)، aštin (بردار، بستان)، unig (بنشین)، unen (بگذار، بِنِه)؛ mašā/mašo/mašu (نرو، نشو). برای منفی کردن فعل، مانند فارسی na به کار می‌رود.

فعل مجهول اگر دلالت بر حرکت داشته باشد، با فعل کمکی omdun/omodvun (آمدن) یا šodvun (رفتن) و مادهٔ ماضی فعل ساخته می‌شود: bašt ša (بسته شد)، vĕskopt e tat (شکفته می‌شود)، mart e mda/mart e šda (شکسته شده است، شکسته رفته است، شکسته آمده است). گاهی بار معنایی در دادن جهت و انتخاب یکی از این دو فعل کمکی نقشمند است: pisad e šda (پوسیده رفته است، پوسیده شده است)، اما gol veškopt e mda (گل شکفته آمده است). با فعل bodvun (بودن، شدن) و صفت مفعولی (مادهٔ ماضی + a) فعل مجهولی ساخته می‌شود که دلالت بر حرکت ندارد: bar bašta ba (در بسته شد)، gol veškopta nit (گل شکفته شده است)، nar pisada bda (انار پوسیده شده است). برای ساختن فعل واداری (سببی) از میانوند n استفاده می‌شود، مانند rasnadvun (رسانیدن) از rasadvun (رسیدن)، یا گاهی ساختی پیچیده‌تر و نزدیک به سماعی دارد، مانند sujnadvun (سوزاندن) از sotvun (سوختن) و gisnadvun (گردانیدن) gertadvun (گردیدن، گشتن).

در گویش بهدینان، پسوند vun-(ی)/ -mun (ک) برای ساختن مصدر از مادهٔ ماضی و advun- (ی)/ -ādmun (ک) برای ساختن مصدر از مادهٔ مضارع به کار می‌رود، مانند vātmun/vatvun (گفتن) و rasādmun/rasadvun از -ras. ساخت اشتقاقی واژه با فارسی مشابهت بسیار دارد و گذشته از خصایص آوایی، این دو زبان در این مورد با یکدیگر همانند هستند (فیروزبخش، ۹۰-۹۹). البته اختلافهایی نیز هست، مثلاً ond/-ud- برای ساختن صفت از اسم با بار منفی به کار می‌رود، مانند čerkond/čerkud (چرکین و کثیف) و gelond/gelud (گلی، آلوده به گل)؛ یا og- که برای تصغیر و تحبیب است، مانند rizog (ریزه)، ǰvunog o xašog (خوشگلک و مامانی)، گاهی هم واژهٔ تازه می‌سازد، مانند kasog (کوچک) از kas (کوتاه) یا čεmog (عینک) از čem (چشم) و hrosog (سوسک قرمز، خروسک) از hros (خروس).

مآخذ: شهمردان، رشید، *تاریخ زرتشتیان: فرزانگان زرتشتی*، تهران، ۱۳۳۰ش؛ فیروزبخش، فرانک، *بررسی ساختمان دستوری گویش بهدینان شهر یزد*، تهران، سازمان انتشارات فروهر؛ مزداپور، کتایون، *واژه‌نامهٔ گویش بهدینان شهر یزد*، تهران، ۱۳۷۴ش.
کتایون مزداپور

بَهْراء، شاخه‌ای از قبیلهٔ قُضاعه، از اعراب قحطانی یمن، منسوب به بهراء بن عمروبن الحاف بن قضاعه. بهراء را از قبیلهٔ جذام نیز شمرده‌اند (EI^2). صفت نسبی آن را به صورتهای بهراوی، بهرانی و بهرایی آورده‌اند (اکوع، ۱۸۸؛ سمعانی، ۳۷۳/۲؛ قلقشندی، *نهایة...*، ۱۷۲).

این قبیله پس از مهاجرت از مسکن اصلی خود در یمن (علی، ۴۲۰/۴)، به سوی شمال فرات و اقامت در حمص، در حدود سال ۵۸۰م مسیحی شدند (EI^2). با این همه، شواهدی در دست است که قبیلهٔ بهراء بار دیگر به سوی سرزمین پدری خویش بازگشتند و گروهی از آنان در یمن ساکن شدند، چنان‌که در ۹ق/۶۳۰م هیئتی از آنان از یمن نزد پیامبر(ص) رفتند. برخی نیز از پراکندگی آنان در سراسر شبه جزیره و از جمله در یمن یاد کرده‌اند (زیدان، ۲۳۶/۱۰).

زیستگاههای قبیلهٔ بهراء در شمال منازل «بَلِیّ»، و از ینبع تا عقبه پراکنده بود؛ سپس بسیاری از آنان در مجاورت دریای سرخ، میان مصر علیا و حبشه پراکنده شدند و بر سرزمین نوبه سلطه یافتند و همواره با حبشیان در معارضه بودند (مقریزی، ۱۳۲). از دیگر زیستگاههای بهراء می‌توان قسمت علیای سرزمین شام میان حلب و حماه را نام برد (جبوری، ۴۲). به گزارش یعقوبی نیز بیشتر ساکنان حماه را اهالی بهراء و تنوخ تشکیل می‌دادند (ص ۳۲۴؛ نیز نک: ابن عدیم، ۱۵۰). از قصیده‌ای از اخنس تغلبی بر می‌آید که اینان در ناحیهٔ رصافهٔ حمص نیز ساکن بوده‌اند (نک: مفضل ضبی، ۲۰۶). جنوب و شرق فلسطین نیز در آغاز فتوحات اسلامی زیستگاه قبیلهٔ بهراء بوده است (عاقل، ۲۹۵؛ دباغ، ۱(۱)/۷۱۵؛ قطب، ۴۱۸).

بهراء یکی از قبایل عرب هم پیمان ایرانیان در جنگ ذی‌قار بود (مسعودی، ۲۰۸؛ علی، ۵۰۱/۴). در جنگ موته در ۸ق بهراء به همراه بعضی از طوایف عرب به لشکر هراکلیوس امپراتور بیزانس پیوستند و با مسلمانان جنگیدند (ابن اسحاق، *سیرة...*، ۸۳۱/۳؛ واقدی، ۷۶۰/۲؛ ابن سعد، ۱۲۹/۲؛ طبری، ۳۷/۳).

چنان‌که گذشت، در ۹ق ــ عام الوفود ــ بهراء هیئتی ۱۳ نفری از یمن

نزد پیامبر(ص) فرستاد. آنان اسلام آوردند و پس از آموختن فرایض دینی به یمن بازگشتند (ابن سعد، ۳۳۱/۱؛ طبری، ۱۲۲/۳). با توجه به اینکه مقداد بن اسود، یکی از یاران بزرگ پیامبر(ص)، از همین قبیله بود (ابن خلدون، ۲۹۶/۲؛ قلقشندی، *صبح...*، ۳۶۹/۱)، به نظر می‌رسد که بعضی از افراد این قبیله پیش از این تاریخ به اسلام گرویده، و در مهاجرت به حبشه نیز شرکت داشته‌اند (ابن هشام، ۳۴۸/۱؛ ابن اسحاق، *السیر...*، ۲۲۵). اگرچه غالب آنان نه تنها به سبب نزدیکی با رومیان دعوت پیامبر اکرم را نپذیرفتند، بلکه رفتار خصمانه‌ای نیز پیش گرفتند (عاقل، ۲۶۲)؛ چنان‌که در ۱۲ق ساکنان دومة الجندل را برضد خالد بن ولید یاری دادند و در ۱۳ق برضد مسلمانان با رومیان هم پیمان گشتند (طبری، ۳۷۸/۳، ۳۸۹؛ EI^2) و تا فتح شام که اسلام آوردند، همچنان به دشمنی خویش با مسلمانان ادامه دادند (همانجا).

قبیلهٔ بهراء به سبب دلیری و خشونت در جنگ، مانند ۳ قبیلهٔ دیگر (شیبان، تغلب و اِیاد)، «رَضَفات العرب» نامیده می‌شدند (علی، ۳۳۴/۴). بنوهِنب، بنوقاس، بنوشبیب، قاسط، عبده، مطرود و دهر از جمله تیره‌های قبیلهٔ بهراء به شمار می‌روند (ابن حزم، ۴۷۸؛ علی، ۴۲۳/۴).

مآخذ: ابن اسحاق، محمد، *سیرة النبی(ص)*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۹۷۱م؛ همو، *السیر و المغازی*، به کوشش سهیل زکار، بیروت، ۱۹۷۸؛ ابن حزم، علی، *جمهرة انساب العرب*، بیروت، ۱۹۸۳م؛ ابن خلدون، *العبر*، به کوشش خلیل شحاده و سهیل زکار، بیروت، ۱۹۸۱م؛ ابن سعد، *الطبقات الکبریٰ*، بیروت، دارصادر؛ ابن عدیم، عمر، *بغیة الطلب*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۸۸م؛ ابن هشام، عبدالملک، *السیرة النبویة*، به کوشش مصطفی سقا، قاهره، ۱۹۳۶م؛ اکوع، محمد، حاشیه بر *الاکلیل* همدانی، قاهره، ۱۳۸۳ق؛ جبوری، یحییٰ، *الجاهلیة*، بغداد، ۱۹۶۸م؛ دباغ، مصطفی مراد، *بلادنا فلسطین*، بیروت، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۳م؛ زیدان، جرجی، *المؤلفات الکاملة*، بیروت، ۱۹۸۲م؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۹۶۳م؛ طبری، *تاریخ*؛ عاقل، نبیه، «فلسطین من الفتح العربی الاسلامی الیٰ اواسط القرن الرابع الهجری»، *موسوعهٔ خاص*، ج ۲؛ علی، جواد، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، بیروت، ۱۹۷۰م؛ قطب، اسحاق یعقوب، «الترکیب الاجتماعی للشعب الفلسطینی»، *موسوعهٔ خاص*، ج ۱؛ قلقشندی، احمد، *صبح الاعشیٰ*، به کوشش محمدحسین شمس‌الدین، بیروت، ۱۹۸۷م؛ همو، *نهایة الارب*، بیروت، ۱۹۸۴م؛ مسعودی، علی، *التنبیه و الاشراف*، به کوشش عبدالله اسماعیل صاوی، بغداد، ۱۹۳۸م؛ مفضل ضبی، محمد، *المفضلیات*، به کوشش احمد محمد شاکر و عبدالسلام هارون، قاهره، ۱۹۴۲م؛ مقریزی، احمد، *البیان و الاعراب عما بارض مصر من الاعراب*، به کوشش عبدالمجید عابدین، اسکندریه، دارالمعرفة الجامعیه؛ واقدی، محمد، *المغازی*، به کوشش مارسدن جونز؛ یعقوبی، احمد، «البلدان»، همراه *الاعلاق النفیسهٔ* ابن رسته، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ نیز: EI^2.

پروین قدسی‌زاد

بَهْرام، نکـ: مریخ.

بَهْرام، ابوالمظفر (د ۲۴ ربیع‌الآخر ۵۳۵ ق/۷ دسامبر ۱۱۴۰م)، سردار ارمنی که مدتی وزیر الحافظ لدین الله (حک ۵۲۵-۵۴۴ق/ ۱۱۳۱-۱۱۴۹م)، یازدهمین خلیفهٔ فاطمی مصر بود.

به نوشتهٔ مقریزی، پدر بهرام اُسید نام داشت و آنان خود را از نسل داوود نبی می‌دانستند (*المقفی*...، ۵۱۲/۲). وی از مسیحیان ناحیهٔ تل باشر، در شمال حلب بوده است (ابن میسر، ۷۸؛ مقریزی، همان، ۵۱۲/۲-۵۱۳). برخی بر آن‌اند که او به یک خاندان کهن مسیحی در مصر که مقام مذهبی نیز داشته‌اند، وابسته بوده است (EI^2). مهاجرت بهرام به مصر، بر اثر اختلافی بود که میان مسیحیان ناحیهٔ حلب بر سر رهبری درگرفت و سرانجام وی تل باشر را ترک کرد. پس از چندی به دربار فاطمیان راه یافت و مراحل ترقی را تا مقام وزارت پیمود (ابن میسر، مقریزی، همانجاها؛ قلقشندی، ۴۶۰/۶). البته نباید از یاد برد که از حدود سدهٔ ۵ ق/۱۱م شماری از مسیحیان به مصر مهاجرت کردند و برخی از آنان مانند بدرالجمالی (هم)، پسرش افضل (نکـ: هد، افضل بن بدر الجمالی) و ابوالفتح یانس حافظی در دستگاه فاطمیان به مقام وزارت دست یافتند. از این رو، اقامت بهرام در مصر و ترقی او نباید چندان شگفت‌انگیز باشد (نکـ: ابن اثیر، ۶۷۲/۱۰-۶۷۳؛ حشیمه، ۱۹-۲۰؛ دفتری، 223؛ لنگ، 187).

احتمالاً نخستین باری که از بهرام در خدمت فاطمیان یاد شده، در شورش افراد قبیلهٔ لواته در غرب مصر (۵۱۷ ق/۱۱۲۳م) است که بهرام به همراهی ابوتراب حیدره، برادر وزیر مأمون بطائحی، در رأس سپاهیان ارمنی در سرکوب شورش شرکت جست و سپس به قاهره بازگشت (مقریزی، *اتعاظ...*، ۹۷/۳، *المقفی*، ۵۱۳/۲؛ قس: ابن اثیر، ۶۱۶/۱۰، که در این واقعه نامی از بهرام به میان نیاورده است).

ظاهراً شایستگیهای بهرام و شاید اتحاد اولیهٔ او با حسن، فرزند و وزیر الحافظ، موجب شد که او ولایت برخی نواحی مصر را نیز عهده‌دار شود (ابن میسر، ۷۹؛ مقریزی، *اتعاظ*، ۱۵۵/۳). زمانی که حسن با شورش بخشهایی از سپاهیان خود رو به رو شد و از وی یاری خواست، بهرام با سپاهی به سوی قاهره به راه افتاد (ابن طویر، ۳۸، ۴۳-۴۴؛ ابن ظافر، ۷۸/۱۲)؛ در حالی که به روایت مقریزی، لشکرکشی بهرام به سمت قاهره نه برای یاری حسن، بلکه در پی توافق نهانی با الحافظ بوده است (همانجا).

به هر حال، پس از قتل حسن (ابن طویر، ۳۸؛ ابن دواداری، ۵۱۵/۶؛ مقریزی، همان، ۱۵۴/۳-۱۵۵)، خلیفهٔ فاطمی، ظاهراً با کراهت، در جمادی‌الآخر ۵۲۹/آوریل ۱۱۳۵، وزارت را به بهرام ارمنی سپرد (ابن ظافر، ۹۸/۱۲؛ ابن طویر، ۴۴؛ ابن میسر، ۷۸) و القابی چون «تاج‌الدوله» و «سیف‌الاسلام» بدو بخشید (مقریزی، همان، ۱۵۶/۳، *المقفی*، همانجا؛ نیز نکـ: ابن میسر، همانجا).

با آنکه ظاهراً بهرام در ادارهٔ امور کفایت نشان می‌داد، اما مسیحی بودن وی به هر حال موجب ناخشنودی و گفت و گو می‌شد (ابن ظافر، ۹۷/۱۲؛ مقریزی، *اتعاظ*، همانجا). همچنین گفته‌اند که بهرام خویشاوندان و بستگان خود را نهانی به مصر دعوت می‌کرد و اغلب آنان را به کار می‌گماشت (ابن اثیر، ۲۴/۱۱، ۴۸؛ مقریزی، همان، ۱۵۹/۳). به همین سبب، اندک اندک شمار ارمنیان در دیار مصر فزونی گرفت. حتیٰ در نامه‌ای از الحافظ به این امر اشاره شده است (نکـ: قلقشندی،

۴۶۱/۶). سرانجام سرداری به نام رضوان که از بهرام دلخوشی نداشت (نک: ابن طویر، ۴۴ـ ۴۵)، به احتمال بسیار به تحریک الحافظ (قلقشندی، ۴۲۶/۶)، از غربیه که بر آنجا ولایت داشت، در رأس سپاهی بزرگ در ۵۳۱ق/۱۱۳۷م به قصد قاهره بیرون آمد (ابن ظافر، ۹۸/۱۲؛ ابن طویر، همانجا). بهرام با جماعتی از مصریان و نیز ارمنیان به مقابلهٔ او شتافت، اما با تدبیر رضوان، مسلمانان از سپاه بهرام جدا شدند و به رضوان پیوستند (همو، ۴۵؛ ابن اثیر، ۴۸/۱۱). بهرام که نبرد را بی‌فایده می‌دید، به قاهره بازگشت، اما در غیاب او، در شهر شورشی بر ضد وی به پا خاسته بود (ابن طویر، ۴۵ـ۴۶)؛ وی ناچار رو به سوی قوص نهاد که برادرش والی آنجا بود (همانجا؛ ابن میسر، ۸۰)، اما در این شهر نیز مردم بر والی شوریده، و او را به قتل رسانده بودند. گفته‌اند که بهرام از خشم، تیغ در مردمان نهاد، سپس به سوی اسوان گریخت (ابن طویر، ۴۶؛ مقریزی، *المقفی*، ۵۱۵/۲). در آنجا نیز از ورود او به شهر جلوگیری شد؛ ظاهراً در همین ایام، از خلیفه امان طلبید و الحافظ پذیرفت (ذهبی، ۲۰۱ـ۲۰۲؛ قلقشندی، ۴۶۳/۶).

وی مدتی در دیرهای نواحی اسوان به سر برد (ابن میسر، همانجا؛ مقریزی، *اتعاظ*، ۱۶۱/۳، *المقفی*، ۵۱۴/۲ـ ۵۱۵). به او پیشنهاد شد که خود و خانواده‌اش اگر خواهند، به وطن خویش بازگردند، یا در زمینهای اطراف دیرها به کشاورزی بپردازند (همان، ۵۱۶/۲)، ولی خلیفه الحافظ از بیم توطئه، بهرام را به قاهره خواند و در قصر خویش جای داد و گفته‌اند که ظاهراً در پاره‌ای امور با او به مشورت می‌پرداخت (ابن طویر، ۴۸؛ ابن میسر، ۸۴؛ مقریزی، *اتعاظ*، ۱۶۸/۳). سرانجام، بهرام در همین قصر درگذشت (ابن طویر، همانجا؛ قس: ابن ظافر، ۹۸/۱۲، که می‌گوید مسموم شد) و پیکر او در مراسمی خاص با حضور خلیفه که سخت محزون بود، در دیری بیرون قاهره مدفون شد (نک: مقریزی، همان، ۱۶۹/۳، *المقفی*، همانجا؛ نیز ابن میسر، ۸۴).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن دواداری، ابوبکر، *کنزالدرر*، به کوشش صلاح‌الدین منجد، قاهره، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ ابن طویر، عبدالسلام، *نزهة المقلتین*، به کوشش ایمن فؤاد سید، بیروت، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م؛ ابن ظافر، علی، *اخبار الدول المنقطعة*، به کوشش آندره فره، قاهره، ۱۹۷۲م؛ ابن میسر، محمد، *اخبار مصر*، به کوشش هانری ماسه، قاهره، ۱۹۱۹م؛ حشیمه، کمیل، مقدمه بر *وزراء النصرانیة وکتابها فی الاسلام* لویس شیخو، بیروت، ۱۹۸۷م؛ ذهبی، محمد، *تاریخ الاسلام*، حوادث سالهای ۵۲۱ ـ ۵۴۰ق، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، ۱۴۱۷ق/۱۹۹۷م؛ قلقشندی، احمد، *صبح الاعشی*، قاهره، دارالکتب المصریه؛ مقریزی، احمد، *اتعاظ الحنفاء*، به کوشش محمد حلمی محمد احمد، قاهره، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۳م؛ همو، *المقفی الکبیر*، به کوشش محمد یعلاوی، بیروت، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م؛ نیز:

Daftari, F., *The Ismā'īlīs: their History and Doctrines*, Cambridge, 1995; EI[2]; Lang, D. M., *Armenia Cradle of Civilization*, London, 1970.

پروین قدسی زاد ـ بخش تاریخ

بَهرام بن مَردانشاه، از مترجمان *خدای‌نامه* (مهم‌ترین کتاب تاریخی دورهٔ ساسانی) از پهلوی به عربی. دربارهٔ زندگی و حتیٰ زمان حیات او آگاهی اندکی دردست است؛ فقط می‌دانیم که وی موبدی زردشتی در شهر شاپور فارس بوده است. کهن‌ترین منبعی که به نام بهرام بن‌مردانشاه و اثر او اشاره دارد، تاریخ سنی *ملوک الارض والانبیاء* اثر حمزهٔ اصفهانی (د ۳۶۰ق/۹۷۱م) است (ص ۹ـ۱۰). بنابراین، وی احتمالاً در سدهٔ ۲ یا ۳ق می‌زیسته است.

حمزهٔ اصفهانی چنان‌که خود گفته است: در تدوین تاریخ باستانی ایران، از این منابع که ترجمه‌هایی از تحریرهای مختلف *خدای‌نامه* اند، بهره برده است: *سیر ملوک الفرس*، ترجمهٔ ابن مقفع؛ *سیر ملوک الفرس*، ترجمهٔ محمدبن جهم برمکی؛ *تاریخ ملوک‌الفرس*، بهره گرفته از کتابخانهٔ مأمون؛ *سیر ملوک الفرس*، ترجمهٔ زادویه بن‌شاهویه اصفهانی؛ *سیر ملوک الفرس*، ترجمه یا گردآوری محمدبن بهرام‌بن مطیار اصفهانی؛ *تاریخ ملوک بنی ساسان*، ترجمه یا گردآوری هشام‌بن قاسم اصفهانی؛ *تاریخ ملوک بنی ساسان*، اصلاح بهرام بن مردانشاه (ص ۹، ۱۰، ۱۵). در برخی از منابع کهن فارسی و عربی دیگر نیز نام بهرام بن‌مردانشاه در کنار سایر مترجمان و گردآورندگان خدای‌نامه‌ها به چشم می‌خورد (نک: «مقدمه...»، ۵۴ ـ ۵۵؛ ابن ندیم، ۳۰۵؛ بیرونی، ۹۹؛ *مجمل...*، ۲۰). اما ذکر نام او و در این منابع بدین معنی نیست که نویسندگان همهٔ آنها به راستی از کتاب بهرام بن مردانشاه بهره جسته‌اند، بلکه برخی از آنان، از جمله نویسندهٔ گمنام *مجمل التواریخ*، احتمالاً نام و اثر او را همراه با مترجمان دیگر از کتاب حمزهٔ اصفهانی نقل کرده‌اند.

به روایت حمزهٔ اصفهانی، بهرام‌بن مردانشاه، بیست و چند نسخه از کتابی موسوم به *خدای‌نامه* گرد آورده بود تا براساس آنها تاریخ پادشاهان ایران را از کیومرث، نخستین انسان تا آخرین پادشاه ساسانی تدوین کند (ص ۱۹). این روایت نشان می‌دهد که به‌رغم عنوان کتاب بهرام، یعنی *تاریخ ملوک بنی ساسان* مذکور در اولین روایت حمزه (قس: بیرونی، همانجا، که عنوان کتاب در روایت او مانند غالب ترجمه‌های *خدای‌نامه*، *سیرالملوک* است)، مطالب آن تنها به تاریخ پادشاهان ساسانی محدود نمی‌شده، بلکه تمام تاریخ اساطیری و واقعی ایران باستان را در بر می‌گرفته است (قس: عثمانف، ۳۰۰).

ویکتور روزن برپایهٔ روایات حمزهٔ اصفهانی دربارهٔ مترجمان و گردآورندگان *خدای‌نامه*، آنان را به ۳ گروه تقسیم می‌کند. ۱. مترجمان: ابن مقفع، محمد بن جهم برمکی، زادویه بن شاهویه اصفهانی؛ ۲. مترجمان و گردآورندگان: محمدبن بهرام بن مطیار اصفهانی و هشام ابن قاسم اصفهانی؛ ۳. بازنویسان: بهرام‌بن‌مردانشاه و موسی‌بن‌عیسیٰ کسروی. از آن میان، گروه سوم که بهرام‌بن‌مردانشاه نیز در شمار آنان است، با منابع خود بی‌طرفانه‌تر و ناقدانه‌تر رفتار کرده‌اند، انتقادی که البته چندان علمی نبوده است. اینان شماری از نسخه‌های *خدای‌نامه* را با یکدیگر مقایسه و مقابله کرده‌اند و اختلافهای آنها را ثبت نموده‌اند؛ سپس با دست زدن به اصلاحات جسورانه، و با افزودن نکاتی که از آثار ادبی دیگر به دست آورده بودند و با ابداع نکات دیگری برای توجیه ناهماهنگیهای موجود در منابع خویش، کوشیده‌اند تا آنچه به نظر خود آنان صورت اصلی داستان دانسته می‌شد، بازسازی کنند (برای نظرات

روزن، نک: کریستن سن، ۳۹۳/۲-۳۹۴؛ عثمانف، ۲۸۹-۲۹۱).

بخشهایی از کتاب بهرام‌بن‌مردانشاه در منابعی که پیش‌تر به آنها اشاره شد، نقل شده است. یکی از روایات منقول از بهرام در کتاب حمزۀ اصفهانی (همانجا؛ نیز نک: *مجمل*، ۲۱) دربارۀ کیومرث به روایات دینی زردشتی نزدیک‌تر است و سبب این امر ظاهراً آن است که راوی خود موبد بوده است (قس: کریستن سن، ۱۰۴/۱). در روایات بهرام، مانند روایاتِ دینی زردشتی، کیومرث نخستین انسان است و مَشْی و مَشْیانه، نخستین زوج بشر، فرزندان اویند و این روایت با روایت *شاهنامۀ* فردوسی (۲۱/۱-۲۲) و برخی شاهنامه‌های دیگر که کیومرث را نخستین شاه ایران به‌شمار آورده‌اند، فرق دارد؛ اما گذشته از اختلافهای جزئی، با روایت *شاهنامۀ* ابوعلی بلخی (ﻫ م)، منقول در *آثار الباقیۀ* ابوریحان بیرونی (ص ۹۹-۱۰۰)، همانند است. برطبق روایتی از حمزۀ اصفهانی (ص ۴۳-۴۴)، روایت بهرام دربارۀ کیومرث حتیٰ در *سیرالملوک* ابن مقفع، کهن‌ترین و مشهورترین ترجمه‌های *خدای‌نامه*، وجود نداشت.

مطالب دیگری که از کتاب بهرام‌بن مردانشاه نقل شده، از این قرار است: فهرست پادشاهان پیشدادی (اسماء ملوک البیشدادیه من نسخة الموبذ، نک: بیرونی، ۱۰۸) و اشکانی (*مجمل*، ۳۲)؛ دربارۀ هوشنگ پادشاه پیشدادی (بلعمی، ۱۲۶-۱۲۷، در این اثر، «مؤید» باید به «موبد» تصحیح شود)؛ مطالبی دربارۀ بهرام (بن بهرام) که بعد از بهرام گور به پادشاهی نشست (همو، ۹۰۳) و دربارۀ شمار پادشاهان ساسانی و شهربراز آخرین پادشاه این سلسله (همو، ۱۱۹۵-۱۱۹۸).

فردوسی در پایان داستان رستم و سهراب (۱۹۹/۲) از شخصی به نام «بهرام نیکوسخن» سخنانی نقل می‌کند که به گمان ملک‌الشعرا بهار (ص ۷۸۸) و شهبازی (ص 67-66) با بهرام‌بن‌مردانشاه یکی است و فردوسی داستان رستم و سهراب را از کتاب وی نقل کرده است. چنین می‌نماید که حدس دیگر شهبازی، مبنی بر اینکه فردوسی در این داستان فقط سخنانی پندآموز از حکیمی دانشمند نقل کرده است (همانجا)، درست‌تر باشد، چه، ذکر نام بهرام در این داستان ــ ولو مراد همان بهرام‌بن‌مردانشاه باشد ــ دلیلی قانع کننده بر اثبات این فرض که وی روایتگر کل داستان نیز هست، نخواهد بود.

مآخذ: ابن ندیم، *الفهرست*؛ بلعمی، محمد، *تاریخ*، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۵۳ش؛ بهار، محمدتقی، «فردوسی»، *باختر*، اصفهان، ۱۳۱۳ش، س ۱، شم ۱۱-۱۲؛ بیرونی، ابوریحان، *الآثار الباقیة*، به کوشش ادوارد زاخاو، لایپزیگ، ۱۹۲۳م؛ حمزۀ اصفهانی، *تاریخ سنی ملوک الارض والانبیاء*، برلین، ۱۳۴۰ق/۱۹۲۲م؛ عثمانف، محمد نوری، «خدای‌نامه‌ها و شاهنامه‌های مآخذ فردوسی»، *جشن نامۀ محمد پروین گنابادی*، به کوشش محسن ابوالقاسمی، تهران، ۱۳۵۲ش؛ فردوسی، *شاهنامه*، به کوشش جلال خالقی مطلق، تهران، ۱۳۶۸ش؛ کریستن سن، آرتور، *نخستین انسان و نخستین شهریار*، ترجمۀ ژاله آموزگار و احمد تفضلی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ *مجمل التواریخ والقصص*، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۸ش؛ «مقدمۀ قدیم شاهنامه»، به کوشش محمد قزوینی، *بیست مقاله*، تهران، ۱۳۳۲ش، ج ۲؛ نیز:
Shahbāzi, A. Sh., *Ferdowsī, a Critical Biography*, California, 1991.
ابوالفضل خطیبی

بَهْرام پَژْدو (سدۀ ۷ق/۱۳م)، شاعر زرتشتی، اخترشناس و دانشمند آگاه به زبان دری و پهلوی. پژدو نام پدر اوست. وی در کرمان در قصبۀ بیژن‌آباد ــ که کیخسروآباد نیز خوانده می‌شد ــ می‌زیست. پسر او، زرتشت در همین قصبه چشم به دنیا گشود. بهرام شاعری را به پسر خود آموخت، اما پیش از آنکه زرتشت به نظم *ارداویراف نامه* بپردازد، بهرام زندگی را بدرود گفت (زرتشت بهرام پژدو، ۲۰؛ معین، مزدیسنا ...، ۲۱۱/۲، «زرتشت...»، ۱۶۴؛ آموزگار، ۱۷۷؛ صفا، ۳۳۷/۳، ۵۰۶-۵۰۷؛ برتلس، ۵۲؛ *ایرانیکا*).

منظومه‌ای از بهرام به نام *بهاریات*، در بحر هزج مسدس مقصور یا محذوف برجا مانده که در وصف بهار و نوروز و توصیه به اغتنام فرصت همراه با پرهیزگاری سروده شده است (روزنبرگ، ۲۰؛ معین، *مزدیسنا*، همانجا، «زرتشت»، ۱۶۵؛ صفا، ۳۳۷/۳-۳۳۸؛ *ایرانیکا*).

نظم این اثر به گواهی ابیاتی چند از آن، در ۱۴ اسفندارمذماه ۶۲۶ یزدگردی (۶۵۵ق/ ۱۲۵۷م) به پایان رسیده است (معین، همانجاها؛ صفا، ۳۳۷/۳، ۵۰۸؛ *ایرانیکا*). نسخۀ خطی *بهاریات* در کتابخانۀ ملی لنینگراد نگهداری می‌شود (همانجا). نیز اشعار بهرام به عنوان بهاریات در برخی از نسخه‌های *ارداویراف نامه* ثبت شده است (معین، همانجاها).

مآخذ: آموزگار، ژاله، «ادبیات زردشتی به زبان فارسی»، *مجلۀ دانشکدۀ ادبیات و علوم انسانی*، تهران، ۱۳۴۸ش، س ۹۷، شم ۱ و ۲؛ برتلس، ی. ا.، *تاریخ ادبیات فارسی*، از دوران باستان تا عصر فردوسی، ترجمۀ سیروس ایزدی، تهران، ۱۳۷۴ش؛ روزنبرگ، ف.، مقدمه بر *زرتشت نامۀ* زرتشت بهرام پژدو، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۳۸ش؛ زرتشت بهرام پژدو، *ارداویراف نامۀ منظوم*، به کوشش رحیم عفیفی، مشهد، ۱۳۴۳ش؛ صفا، ذبیح‌الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ معین، محمد، «زرتشت بهرام پژدو»، *مهر*، تهران، ۱۳۲۱-۱۳۲۲ش، س ۷؛ همو، *مزدیسنا و ادب پارسی*، به کوشش مهدخت معین، تهران، ۱۳۶۳ش؛ نیز: *Iranica*.
ملیحه مهدوی

بَهْرامِ چوبین، سردار ساسانی و مدعی سلطنت در روزگار هرمزد چهارم و خسروپرویز که مدتی کوتاه (۵۹۰-۵۹۱م) بر تخت شاهی نشست و سرگذشت وی با حماسه و افسانه درآمیخت و در روایات ایرانی و متون اسلامی شهرت یافت. با اینکه او از خاندان ساسانی نبود، گاه وی را در فهرست پادشاهان ساسانی آورده، و او را بهرام ششم خوانده‌اند.

بهرام (دربارۀ این واژه، نک: ﻫ د، بهرام گور) که «مِهر بَنْدَک» نامیده می‌شد (یوستی، 363؛ مارکوارت، 65,83)، از خاندان مهران ــ یکی از ۷ خانوادۀ بزرگ عصر اشکانی و ساسانی ــ و از مردم ری بود (یوستی، همانجا؛ نولدکه، 439-438) و پدرش، بهرام گُشْنَسب مرزبانی ری را برعهده داشت (فردوسی، ۳۳۸/۸، ۳۴۱، ۴۱۷؛ دینوری، ۷۹؛ طبری، ۱۷۴/۲؛ یوستی، همانجا).

لقب بهرام به شکلهای چوبین (معرّب آن: جوبین)، چوبینه، شوبین، شوبینه و سونیر آمده است (برای نمونه، نک: طبری، همانجا؛ بنداری، ۱۷۶/۲؛ فردوسی، ۳۳۷/۸؛ یعقوبی، ۱۸۸/۱؛ ابن قتیبه، ۶۶۴؛ ابن بطریق،

۲۱۳/۱)، اما دربارۀ معنی و دلیل کاربرد آن اتفاق نظر وجود ندارد. مسعودی بهرام را از فرزندان چوبین، پسر میلاد دانسته است (۲۷۱/۱)، اما به روایت فردوسی (همانجا) و بلعمی (ترجمه...، ۱۸۰، *تاریخ*، ۱۰۷۷/۲) وی دراز بالا و خشک اندام بود و از این رو، چوبین خوانده می‌شد (نیز نک: بغدادی، ۳۶؛ *برهان*...، ۳۲۴/۱؛ ملک‌زاده، ۵۳). در عین حال، در بعضی از نسخه‌های کتاب بلعمی تعبیر عامیانه‌ای دربارۀ لقب شوبین آمده است (مثلاً نک: *ترجمه*، همانجا). از میان محققان جدید، برخی لقب بهرام را با واژۀ دیلمی ژوبین یا زوبین، به معنی نیزه مربوط دانسته (نک: مینورسکی، 108)، و برخی دیگر شوبین و چوبین را شکلهای تحریف یافتۀ واژۀ شواتیر یا شیواتیر (= لقب آرش) شمرده‌اند (نک: خالقی، «درباره...»، ۱۶۲؛ نیز *مجمل*...، ۹۰؛ برای آگاهی بیشتر، نک: عمادی، ۴۳۴-۴۴۰).

بهرام چوبین خود را از تبار اشکانیان می‌دانست و برخی منابع، وی را از فرزندان پهلوان ایرانی، گُرگین، پسر میلاد، و نیز از نسل تیرانداز مشهور ایرانی، آرش دانسته‌اند (فردوسی، ۲۹/۹-۳۰، ۳۲؛ گردیزی، ۹۰؛ بغدادی، همانجا؛ طبری، ۱۷۸/۲). به روایت طبری، بهرام چوبین را در تیراندازی با آرش همانند می‌کردند (۱۷۵/۲). از این‌رو، شاید منسوب کردن بهرام به آرش به سبب مهارت او در تیراندازی بوده است (نولدکه، 279، حاشیۀ 5). شهرت بهرام چوبین در تیراندازی بدان پایه بوده است که ابن ندیم از کتابی در آیین تیراندازی نام می‌برد و آن را احتمالاً به بهرام چوبین ــ و یا بهرام گور ــ نسبت می‌دهد (ص ۳۷۶). در *شاهنامه* نیز وصف تیراندازی بهرام به شابه (= سابه، ساوه) شاه، فرمانروای ترکان بسیار شبیه وصف تیراندازی رستم به اشکبوس است. شباهت این دو صحنه، نمودار همانندی این دو پهلوان در جنگاوری و تیراندازی از نگاه فردوسی است (نک: سرامی، ۲۶۸).

از میان خاندانهای حکومتگر در ایران پس از اسلام، نه تنها سامانیان خود را به بهرام چوبین منسوب می‌کردند (نک: نرشخی، ۸۲؛ بیرونی، ۳۹؛ منینی، ۳۴۷/۱-۳۴۸)، بلکه فرمانروایان ناحیۀ سریر در اطراف دریای خزر نیز خود را از فرزندان وی می‌شمردند (نک: اصطخری، ۱۸۰).

در منابع موجود، *شاهنامۀ* فردوسی سرگذشت بهرام چوبین را با تفصیل بسیار نقل کرده است. بجز این، در کتابهایی مانند *غرر اخبار*... ثعالبی مرغنی، *الاخبار الطوال* دینوری، *نهایة الارب فی اخبار الفرس و العرب* و *تاریخ* بلعمی شرح حال بهرام چوبین، نسبت به دیگر منابع، با جزئیات بیشتر روایت شده است. در این کتابها، داستان زندگی بهرام چوبین در یک مسیر مشخص سیر می‌کند و بنابراین، ممکن است تمام این گزارشها از یک منبع گرفته شده باشند. بلعمی تأکید می‌کند که طبری در *تاریخ* خود اخبار بهرام چوبین را به تمامی نیاورده است و می‌گوید: «من به کتاب اخبار عجم تمام یافتم و بگویم» (ترجمه، ۱۸۱).

مسعودی به کتابی مستقل اشاره می‌کند که ایرانیان در سرگذشت بهرام چوبین فراهم آورده بودند (۲۷۶/۱) و ابن ندیم از کتاب *بهرام* شوبین (در متن تصحیف شده است: شوس) نام می‌برد که جبلة بن سالم آن را از پهلوی به عربی برگردانده بود (ص ۳۶۴). بدین‌ترتیب، به نظر می‌رسد با استفاده از همین ترجمه، مورخان عرب‌زبان، ماجرای زندگی بهرام چوبین را در کتابهای خود نقل کرده‌اند، چنان که احتمالاً فردوسی و یا گردآورندگان *شاهنامۀ ابومنصوری* نیز از این ترجمه، یا از یک متن منثور فارسی بهره برده‌اند (نولدکه، 475؛ ریاحی، ۲۸) و شاید برخی از نویسندگان غیرایرانی و غیرمسلمان ــ مانند موسیٰ خورنی ــ نیز با کتاب شرح حال بهرام چوبین آشنا بوده‌اند (نک: مارکوارت، 84).

همچنین براساس گزارشی، به فرمان خسروپرویز دربارۀ جنگهای او با بهرام چوبین و پیروز شدن وی بر بهرام کتابی نوشتند که شاهنشاه ساسانی مقدمۀ آن را نپسندید، تا دبیری جوان مقدمه‌ای بر آن نوشت و خسرو را خرسند ساخت (بیهقی، ۲۰۳/۲)، اما معلوم نیست این کتاب همان نوشته‌ای باشد که ابن ندیم از آن نام برده است. به هر حال، کتابی که به امر خسروپرویز تألیف شده بود، بخشی از تاریخ رسمی ساسانیان، و احتمالاً جزئی از *خدای نامه* بوده است. اما متنی که مورد استفادۀ نویسندگان ایرانی و عرب پس از اسلام قرار گرفته، ظاهراً جنبۀ داستانی داشته، و در آن از اعمال پهلوانی بهرام چوبین یاد شده است. نویسندۀ متن پهلوی داستان بهرام چوبین با اینکه بهرام را می‌ستاید و از پهلوانیهای او به بزرگی یاد می‌کند، با شاهنشاه ساسانی موافق بوده است و بر قانونی بودن سلطنت ساسانیان تأکید می‌کند. این کتاب که اکنون متن اصلی و ترجمۀ عربی آن در دست نیست، در اواخر روزگار ساسانیان، شاید در عصر بوران (دختر خسرو پرویز) و یا در نخستین سالهای فرمانروایی یزدگرد سوم نوشته شده، و بعدها وارد متون دورۀ اسلامی شده است (برای تفصیل، نک: نولدکه، 478-474؛ محمدی، ۳۳۱/۱-۳۳۷؛ نیز نک: ریاحی، ۶۰). به هر حال، پرداختن داستان بهرام چوبین به دور از غرض‌ورزی نبوده، و احتمالاً وی نابکارتر از آنچه بوده، نمایانده شده است. این داستان بر مبنای تضاد میان مشروعیت پادشاه ساسانی و صلاحیت بهرام چوبین استوار شده است (اسلامی، ۳۹۶؛ خالقی، «عناصر...»، ۹۰).

در منابع موجود، داستان بهرام چوبین با ماجرای نبرد او با فرمانروای ترکان، شابه‌شاه آغاز می‌شود. بهرام که مرزبان بَرذَع و اردبیل، یا آذربایجان بود (فردوسی، ۲۳۸/۸؛ ثعالبی، ۶۴۳)، به همراه سپاهی ۱۲ هزار نفری از ۴۰ سالگان و با در دست داشتن درفش رستم دستان لشکر ترکان را درهم شکست، شابه‌شاه را کشت و غنایم بسیار به چنگ آورد. سپس بهرام گنجهای ترکان را نزد هرمزد چهارم فرستاد، اما نزدیکان پادشاه ساسانی از وی بدگویی کردند. هرمزد نیز که از بهرام آزرده شده بود، لباسی زنانه با دوکدانی و نامه‌ای پرخاش‌آمیز برای او فرستاد. بهرام ترفندی به کار بست، لباس را پوشید، دوکدان را پیش خود نهاد و سربازانش را فرا خواند. سپاهیان که او را در آن حال دیدند، از هرمزد بیزاری جستند و اعلام کردند که دیگر وی را شاهنشاه ایران نمی‌دانند. از این زمان، شورش بهرام چوبین بر ضد حکومت ساسانیان

آغاز شد (برای تفصیل، نک: فردوسی، ۳۴۱/۸-۳۹۹؛ دینوری، ۷۹-۸۲؛ بلعمی، *تاریخ*، ۱۰۷۷/۲-۱۰۸۰).

پس از این وقایع، سرگذشت و اعمال پهلوانی بهرام چوبین مورد توجه قرار گرفت و به تدریج، وارد قلمرو حماسه و خیال‌پردازی شد؛ چنان که آغاز داستان بهرام در *شاهنامه* نیز با افسانه آمیخته است. درواقع، بهرام چوبین تنها پهلوان دوران تاریخی است که می‌تواند با پهلوانان بزرگ دوران داستانی *شاهنامه* برابری کند (اسلامی، ۳۹۸، ۳۹۰).

دلاوری بهرام چوبین چنان است که در *شاهنامه* هرمزد او را با رستم همانند می‌کند و حتیٰ ترکان وی را در میدان جنگ برتر از رستم می‌دانند (فردوسی، ۳۴۵/۸، ۳۷۳). افزون بر این، بجز دو داستان معروف به «هفت خان» در *شاهنامه*، جای پای رویدادهای هفت‌خانی در داستان بهرام چوبین نیز دیده می‌شود که از جملهٔ آنهاست، کشتن اژدهایی در چین به دست وی. به این ترتیب، آخرین اژدهاکشی در *شاهنامه* به وسیلهٔ بهرام چوبین روی می‌دهد که وی اژدهایی آدم خوار را به نام شیزگَپی از پای در می‌آورد (سرامی، ۱۷۰-۱۷۱، ۸۰۸، ۹۹۶- ۹۹۷؛ رستگار، ۷۳، ۹۹، ۱۰۷). اژدهاکشی بهرام چوبین در *شاهنامه*، یادآور نبردهای بهرام گور با اژدهایان است؛ چنان که این دو پهلوان برای کشتن اژدها از سلاحهایی مشابه استفاده می‌کنند و همانندی داستان آن دو نشان می‌دهد که احتمالاً سرچشمه‌ای واحد دارند (سرامی، ۸۶۸ -۸۶۹؛ رستگار، ۱۴۵، ۲۲۱). روایتهای دلاوری بهرام‌چوبین و بهرام گور چنان متعدد و مشهور، و آن اندازه شبیه به هم بوده است که به گزارش بلعمی، در میان تمام پادشاهان ایران، این دو تن بیش از همه به شجاعت و مردی نام‌بردار بوده‌اند (ترجمه، ۱۸۰).

از جمله نشانه‌های جنگاوری بهرام چوبین، پشته‌هایی است که او از کشتگان ترکان در نبرد با پَرموده ــ پسر شابه‌شاه ــ و سربازان رومیِ سپاه خسروپرویز ساخته بود و آنها را «بهرامِ تَل» و «بهرامِ چید» می‌نامیدند (فردوسی، ۳۸۰/۸، ۱۱۳/۹؛ نیز نک: برهان، ۳۲۵/۱). در عین حال، صحنه‌های نبرد بهرام چوبین با کوت رومی، مقاتوره ــ پهلوان باج‌گیر از خاقان ــ و نیز شیرکپی در *شاهنامه* از دیگر نمونه‌های دلاوریهای اوست (نک: سرامی، ۴۲۶، ۴۲۷).

در داستان بهرام چوبین عوامل غیرطبیعی و جادویی نیز گاه مداخله می‌کنند. از این جمله است: کمک گرفتن شابه شاه از جادوگران برای شکست سپاه بهرام، ملاقات بهرام با زنی تاجدار در کاخ جادویی، کمک ایزد سروش به خسرو پرویز برای رهایی از دست بهرام و گمراه شدن آدمیان از سوی دیوان (نک: فردوسی، ۳۶۴/۸، ۴۰۰-۴۰۲، ۱۲۱/۹؛ سرامی، ۵۶۸-۵۶۹).

در سرگذشت بهرام چوبین، تقدیر نقش اساسی دارد و قهرمان داستان سرانجام، در ستیز با سرنوشت مغلوب می‌شود. بنابراین، به نظر می‌رسد که بهرام در شورش برضد پادشاه، کاملاً گناهکار نیست، زیرا تقدیر بر این عصیان حکمفرماست (همو، ۹۶؛ ماسه، ۱۶۹؛ نیز نک: فردوسی، ۱۶۶/۹).

داستان بهرام چوبین جزو شاهکارهای فردوسی است و شمار بیتهای گفتاری آن بسیار زیاد است. استفادهٔ فردوسی از شیوهٔ گفتارنگاری، به وی مجال داده است تا نامه‌های بسیاری را ضمن داستان بهرام نقل کند (برای تفصیل، نک: سرامی، ۱۷۹، ۲۳۴-۲۴۰، ۲۵۲- ۲۵۷). برطبق روایات، سرگذشت بهرام چوبین با توطئهٔ خسروپرویز، پادشاه ساسانی و دبیرش، خُرّادِ بُرزین و قتل او به دست ترکی به نام قُلون پوستین‌دوز، در روز بهرام (= روز بیستم هر ماه در تقویم ایرانیان باستان) پایان یافت (فردوسی، ۱۵۹/۹-۱۶۰، ۱۶۳-۱۶۷؛ ثعالبی، ۶۸۱؛ قس: یعقوبی، ۱۹۳/۱: نوم بهرام، که تصحیف یوم بهرام است؛ نیز نک: عمادی، ۴۱۰-۴۳۱).

در بسیاری از متنهای نظم و نثر فارسی نام بهرام چوبین در ضمن حکایتها و یا به صورت اشاره آمده است (برای نمونه، نک: نظامی، ۷۹-۸۰، ۱۰۷-۱۱۰، ۱۲۱- ۱۲۵؛ نظام‌الملک، ۹۸-۹۹؛ ظهیری، ۱۸۸- ۱۹۱؛ خاقانی، ۲۸۱، ۳۱۴). همچنین بنای شهرهای نخجوان و سمندر (نزدیک سریر یا باب‌الابواب) را به بهرام چوبین نسبت داده‌اند (نک: حمدالله، ۸۹، ۲۵۵).

تا پیش از روزگار فتحعلی‌شاه قاجار، بر دامنهٔ جنوبی کوه دز رَشکان (= کوه سُرسُره)، نزدیک ری سنگ نگارهٔ ناتمامی از عهد ساسانیان وجود داشت که چند تن از شرق‌شناسان و جهانگردان آن را وصف، و تصویر کرده‌اند، اما به فرمان پادشاه قاجار این نقش برجسته محو شد تا صورت وی بر آنجا نقر شود. به نظر برخی از پژوهشگران، این تصویر از یادگارهای بهرام چوبین بوده است (نک: کریمان، ۲۹۹/۱-۳۰۲، ۳۱۳). به هر حال، شهرت و محبوبیت بهرام چوبین آن اندازه بوده است که برخی از اعمال پهلوانی و صحنه‌هایی از سرگذشت وی به تصویر کشیده شود (نک: رابینسن، 53,54,55,118).

در ادبیات مکاشفه‌ای زردشتی، به ویژه در برخی کتابهای پهلوی، مانند *جاماسب‌نامه* و *زَندِ وَهُمَنْ یَسن* از منجی‌ای یاد شده است. در این نوشته‌ها از پیروزی زودگذر غاصبی سخن به میان آمده است که از خراسان خروج خواهد کرد و زمام امور را به دست خواهد گرفت، اما در جریان فرمانروایی کشته خواهد شد و پس از چندی، بیگانگان به تخت خواهند نشست. به نظر برخی از پژوهشگران، ممکن است این مطالب بر واقعیتهای تاریخی استوار باشد و غاصب یاد شده در این متون مکاشفه‌ای با بهرام چوبین تطبیق شود؛ این تطبیق موجب می‌شود تا مطالب دیگری نیز که در این نوشته‌ها آمده است، نظمی منطقی بیابد (برای آگاهی از تفصیل مطالب، نک: تسگلدی[1]، 43,-21؛ دستره، 652-639).

مآخذ: ابن بطریق، سعید، *التاریخ المجموع علی التحقیق و التصدیق*، به کوشش لویس

1. Czeglédy

شیخو، بیروت، ۱۹۰۵م؛ ابن قتیبه، عبدالله، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ اسلامی ندوشن، محمدعلی، *زندگی و مرگ پهلوانان در شاهنامه*، تهران، ۱۳۴۹ش؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک و ممالک*، ترجمهٔ کهن فارسی، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۷ش؛ *برهان قاطع*، محمدحسین بن خلف تبریزی، به کوشش محمد معین، تهران، ۱۳۳۰ش؛ بغدادی، عبدالقادر، *لغت شهنامه*، به کوشش ک. زالمان، سن پترزبورگ، ۱۸۹۵م؛ بلعمی، محمد، *تاریخ*، به کوشش محمدتقی بهار و محمد پروین گنابادی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ همو، ترجمهٔ *تاریخ طبری*، به کوشش محمد جواد مشکور، تهران، ۱۳۳۷ش؛ بنداری، فتح، *الشاهنامه*، به کوشش عبدالوهاب عزام، تهران، ۱۹۷۰م؛ بیرونی، ابوریحان، *الآثار الباقیة*، به کوشش زاخاو، لایپزیگ، ۱۹۲۳م؛ بیهقی، ابراهیم، *المحاسن و المساوی*، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، مکتبة نهضة مصر؛ ثعالبی مرغنی، حسین، *غرر اخبار ملوک الفرس و سیرهم*، به کوشش زتنبرگ، پاریس، ۱۹۰۰م؛ حمدالله مستوفی، *نزهة القلوب*، به کوشش لسترنج، لیدن، ۱۹۱۵م؛ خاقانی شروانی، *منشآت*، به کوشش محمدروشن، تهران، ۱۳۶۲ش؛ خالقی مطلق، جلال، «دربارهٔ لقب بهرام، سردار مشهور ساسانی»، *یادنامهٔ دکتر احمد تفضلی*، به‌کوشش علی‌اشرف صادقی، تهران، ۱۳۷۹ش؛ همو، «عناصر درام در برخی از داستانهای شاهنامه»، *تن پهلوان و روان خردمند*، به کوشش شاهرخ مسکوب، تهران، ۱۳۷۴ش؛ دینوری، احمد، *الاخبار الطوال*، به کوشش عبدالمنعم عامر، قاهره، ۱۹۶۰م؛ رستگار فسایی، منصور، *اژدها در اساطیر ایران*، شیراز، ۱۳۶۵ش؛ ریاحی، محمد امین، *فردوسی*، تهران، ۱۳۷۵ش؛ سرامی، قدمعلی، *از رنگ گل تا رنج خار*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ طبری، *تاریخ*؛ ظهیری سمرقندی، محمد، *اغراض السیاسة فی اعراض الریاسة*، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۴۹ش؛ عمادی، عبدالرحمان، «ورهام روز و بهرام جوبین رازی در عقاید قدیم»، *فرهنگ ایران زمین*، تهران، ۱۳۶۵ش، ج ۲۶؛ فردوسی، *شاهنامه*، ج ۸، به کوشش رستم علی‌یف و ع. آذر، مسکو، ۱۹۷۰م، ج ۹، به‌کوشش آ. برتلس و ع. نوشین، مسکو، ۱۹۷۱م؛ کریمان، حسین، *ری باستان*، تهران، ۱۳۳۵ش؛ گردیزی، عبدالحی، *زین‌الاخبار*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ ماسه، هانری، *فردوسی و حماسهٔ ملی*، ترجمهٔ مهدی روشن ضمیر، تبریز، ۱۳۷۵ش؛ *مجمل التواریخ و القصص*، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۸ش؛ محمدی ملایری، محمد، *تاریخ و فرهنگ ایران*، تهران، ۱۳۷۲ش؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ ملک‌زاده، ملکه (بیانی)، «پژوهشی دربارهٔ سکه‌های بهرام ششم (چوبینه)»، *بررسیهای تاریخی*، تهران، ۱۳۵۴ش، س ۱۰، شم ۱؛ منینی، احمد، *شرح الیمینی (الفتح الوهبی)*، قاهره، ۱۲۸۶ق؛ نرشخی، محمد، *تاریخ بخارا*، ترجمهٔ احمد بن محمد قباوی، تلخیص محمد بن زفر، به‌کوشش محمدتقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ نظام‌الملک، حسن، *سیر الملوک (سیاست‌نامه)*، به کوشش هیوبرت دارک، تهران، ۱۳۵۵ش؛ نظامی گنجوی، *خسرو و شیرین*، به کوشش وحید دستگردی، تهران، ۱۳۳۵ش؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، به کوشش هوتسما، لیدن، ۱۹۶۹م؛ نیز:

Czeglédy, K., «Bahrām Čōbīn and the Persian Apocalyptic Literature», *Acta Orientalia*, Budapest, 1958, vol. VIII; Destrée, A., «Quelques réflexions sur le héros des récits apocalyptiques persans et sur le mythe de la ville de cuivre», *La Persia nel Medioevo*, Rome, 1971; Justi, F., *Iranisches Namenbuch*, Hildesheim, 1963; Markwart, J., *Ērānšahr*, Berlin, 1901; Minorsky, V., «Reviews of Books, Middle East», JRAS, 1939; Nöldeke, Th., *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden*, Leiden, 1973; Robinson, B.W., *A Descriptive Catalogue of the Persian Paintings in the Bodleian Library*, Oxford, 1958.

روزبه زرین‌کوب

بَهْرامِ سَقّایِ بُخاری، شاه بیات بردوانی جغتایی ماوراءالنهری (د ۹۷۰ق/۱۵۶۳م)، از عارفان و شاعران بزرگ. وی ترک‌نژاد و از قبیلهٔ بیات بود (ابوالفضل، ۱۷۵/۱) و نسبش به ترکان جغتایی می‌رسید (اکرام، ۵۰۴؛ قدوسی، ۹۷).

بهرام سقا از مریدان شیخ محمد خبوشانی بود (گویاموی، ۳۳۸) و پیش از تحول روحی و یافتن حالت جذبه و روی آوردن به پیشهٔ سقایی، مقام و منصبی در سپاه جلال‌الدین محمد اکبرشاه (حک ۹۶۳-۱۰۱۴ق/ ۱۵۵۶-۱۶۰۵م) داشت (قدوسی، ۹۷-۹۸؛ رضوی، II/474). بهرام سقا در ۹۶۷ق به لاهور و سپس به دهلی رفت و در مزار خواجه نظام‌الدین اولیا (د ۷۲۵ق/۱۳۲۵م) اقامت گزید. وی در این شهر سقایی می‌کرد، در مجالس سماع حضور می‌یافت و در حالتِ وجد و جذبه شعر نیز می‌سرود (بداثونی، ۲۴۳/۳-۲۴۴؛ رضوی، همانجا). او پس از یک سال با برادر کوچک خود، بایزید بیات (ﻫ م)، به اکبرآباد (آگره) رفت و در آنجا سقاخانه‌ای بنا نهاد؛ اکبرشاه نیز گاه به سقاخانهٔ وی می‌آمد و به اشعار او گوش می‌داد (رضوی، همانجا؛ بایزید، ۲۴۲). بهرام در اکبرآباد متهم به «رفض» شد و به‌همین سبب، دلسرد گشت و اکبرآباد را ترک کرد (قدوسی، ۹۹-۱۰۰).

برخی از منابع محل وفات و دفن بهرام را سراندیب (احمد، ۵۰۹/۲)، و برخی دیگر بردوان می‌دانند (قدوسی، ۱۰۴). آرامگاه او زیارتگاه مردمان است (نفیسی، ۸۲۲/۲؛ رضوی، II/474-475؛ نیز نک: احمدعلی، ۸۵۴/۲؛ گلچین، ۸۲۷/۲).

بهرام سقا به زبانهای فارسی، ترکی و اردو شعر می‌سرود (جمیل، ۵۹/۱). *دیوان* فارسی شاه قاسم انوار و *دیوان* ترکی شاه نسیمی را تتبع کرده (بایزید، ۵۵)، و اشعار بسیاری از خود باقی گذاشته است (بداثونی، ۲۴۴/۳). بیشتر اشعار فارسی وی در قالب غزل و مثنوی است. بیش از ۳۰ هزار بیت غزل عارفانه به سبک غزلیات مولانا جلال‌الدین بلخی و قاسم انوار (د ۸۳۷ق/۱۴۳۴م) سروده، و تخلص وی سقا بوده است (نفیسی، همانجا). غیر از *دیوان* غزلیات، مثنویهای کوتاه مانند مثنوی در *حلواگیری* (حلواسازی)، مثنوی در *آداب خیمه‌دوزی* که به گفتهٔ وی، ترجمهٔ رسالهٔ امام جعفر صادق(ع) است، *مغنی‌نامه* و... از وی برجا مانده است. نسخه‌های خطی آثار وی در کتابخانه‌های متعدد پاکستان و هند نگهداری می‌شود (منزوی، ۷۲۳/۷).

مآخذ: ابوالفضل علامی، *آیین اکبری*، لکهنو، ۱۸۶۹م؛ احمد، نظام‌الدین، *طبقات اکبری*، کلکته، ۱۹۳۵م؛ احمدعلی هاشمی سندیلوی، *مخزن الغرائب*، به کوشش محمدباقر، لاهور، ۱۹۷۰م؛ اکرام، محمد، *رود کوثر*، لاهور، ۱۹۸۶م؛ بایزید بیات، *تذکرهٔ همایون و اکبر*، به کوشش محمد هدایت حسین، کلکته، ۱۳۶۰ق/۱۹۴۱م؛ بداثونی، عبدالقادر، *منتخب التواریخ*، به کوشش احمدعلی صاحب، کلکته، ۱۸۲۹م؛ جمیل جالبی، محمد جمیل، *تاریخ ادب اردو*، لاهور، ۱۹۷۵م؛ قدوسی، اعجاز الحق، *تذکرهٔ صوفیایی بنگال*، لاهور، ۱۹۶۵م؛ گلچین معانی، احمد، *تاریخ تذکره‌های فارسی*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ گویاموی، محمد قدرت‌الله، *نتائج الافکار*، بمبئی، ۱۳۳۶ش؛ منزوی، *خطی مشترک*؛ نفیسی، سعید، *تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی*، تهران، ۱۳۴۴ش؛ نیز:

Rizvi, A. A., *A History of Sufism in India*, New Delhi, 1983.

محمدناصر

بَهْرام‌شاهِ بْنِ فَرُّخ‌شاه، ملک امجد ابوالمظفر مجدالدین (د ۶۲۸ق/۱۲۳۱م)، نوهٔ برادر صلاح‌الدین، از امیران ایوبی شام و شاعر. در هیچ‌یک از منابع به سال تولد و دوران زندگی وی پیش از امارت بعلبک اشاره‌ای نشده است؛ اما مسلماً امیری دوراندیش همچون

صلاح‌الدین، ادارۀ منطقۀ بعلبک را نبایستی به دست نوجوانی سپرده باشد (نک: دنبالۀ مقاله).

پس از مرگ فرخ‌شاه (۵۷۸ق/۱۱۸۲م)، صلاح‌الدین که به سبب شایستگی و دلاوریهای وی در جنگهای صلیبی (نک: ابن واصل، ۲/۷۲-۷۳، ۷۷، ۸۱، ۸۶، ۱۱۴، ۱۲۴؛ ابن شاهنشاه، ۳۱-۳۳، ۹۵-۹۶) بعلبک را به رسم اقطاع به او داده بود (نک: طرخان، ۳۷)، اینک به فرزندش بهرام شاه که در آن زمان احتمالاً ۲۰ ساله بوده است، سپرد (ابوشامه، ۱/۳۳؛ سبط ابن جوزی، ۸(۱)/۳۷۲؛ ابن خلکان، ۲/۴۵۳؛ نیز نک: احمد، ۵؛ عاشور، ۲۷۷).

بهرام شاه همچون دیگر امیرزادگان تربیتی ویژه یافت. از میان دانشمندانی که در بارگاه ایوبیان تقربی خاص داشتند، تاج‌الدین ابوالیمن کندی (د ۶۱۳ق/۱۲۱۷م) شاعر و محدث بزرگ بغدادی را می‌توان یکی از استادان وی به‌شمار آورد، زیرا وی از ۵۶۳ق به بعد در خدمت فرخ‌شاه بود (نک: هـ د، ابوالیمن کندی؛ نیز رشید، ۲۵-۲۷) و حتیٰ زمانی که مجبور به ترک دمشق و اقامت در مصر شد، مراودات استاد و شاگرد همچنان ادامه داشت (سبط ابن جوزی، ۸(۱)/۵۷۶)، اگرچه ابوشامه نخستین دیدار آنها را در قاهره می‌داند (۱/۳۵).

دوران امارت بهرام شاه در بعلبک، مقارن با جنگهای صلیبی بود؛ از این‌رو، او نیز گاه در کنار دیگر امیران ایوبی به پیکار برخاسته است (نک: ابن واصل، ۴/۹۳).

در ۵۸۹ق/۱۱۹۳م پس از مرگ صلاح‌الدین، قلمرو ایوبیان ــ که پیش از آن میان پسران و دیگر افراد خاندان وی تقسیم شده بود (ابن واصل، ۳/۴۳) ــ دچار مخاطره گردید؛ چه، هر یک مدعی استقلال شدند و گاه سهمی بیش از حد مقرر می‌طلبیدند، و در عین حال از یکدیگر بیمناک بودند. از این‌رو، هر امیری می‌کوشید متحدانی برای خود دست و پا کند تا به هنگام ضرورت از او مدد خواهد. سرانجام، پس از درگیریهای متعدد (نک: ابن واصل، ۳/۱۶-۱۸، ۲۸-۳۱) در ۵۹۰ق میان ملک عادل و برادرش ملک عزیز برای استقرار صلح و امنیت پیمانی منعقد شد که یکی از مفاد آن اعلام حمایت ملک امجد بهرام شاه و ملک مجاهد اسدالدین شیرکوه از ملک افضل حاکم دمشق بود (همو، ۳/۳۱-۳۳). از این زمان، بهرام شاه بارها در کنار متحدان خود با مخالفان به نبرد پرداخت (نک: عمادالدین، ۶۳۳؛ ابن واصل، ۳/۱۴۱، ۱۷۳، ۱۹۰؛ رشید، ۳۲-۳۴؛ نیز نک: هـ د، افضل ایوبی).

بهرام شاه با پشتیبانی حامیان قدرتمندی چون ملک افضل و ملک معظم، ۵۰ سال در بعلبک فرمانروایی کرد. اما این دوران طولانی به سبب جنگهای متعدد و کشمکش میان سران ایوبی، سراسر پرآشوب بود و در این مدت تنها نشانی که از عمران و آبادی در بعلبک دیده می‌شود، تقویت برجهای دفاعی در دروازۀ جنوبی شهر است (نک: EI², I/971). فساد مالی از یک‌سو و بی‌توجهی به وضع معیشت عامۀ مردم از سوی دیگر، روزبه‌روز بر شمار ناراضیان می‌افزود (برای نمونه، نک: ابن ابی اصیبعه، ۳(۱)/۳۸۲) و حتیٰ این ناخشنودی به خانوادۀ بهرام شاه نیز راه یافت و یکی از پسران او با ملک عزیز عثمان مکاتبه کرد و از او خواست پنهانی به بعلبک درآید و بهرام شاه را عزل کند. بهرام شاه پس از اطلاع از توطئه، پسر و تنی چند را کشت و بقیه را زندانی کرد. عزیز که نتوانسته بود از درهای سرّی قلعه وارد بعلبک شود، به محاصرۀ آن پرداخت، اما سرانجام دست از محاصره کشید و به ملک کامل پیوست و از او قول گرفت که پس از استقرار در حکومت، امارت بعلبک را به وی واگذار کند (سبط ابن جوزی، ۸(۱)/۶۶۸، ۶۷۸؛ ابن واصل، ۴/۲۲۷؛ رشید، ۴۰-۴۱؛ گوتشالک، 148).

بهرام شاه با مرگ حامیان قدرتمندش، ملک افضل (۶۲۲ق/۱۲۲۵م) و ملک معظم (۶۲۴ق)، و شعله‌ور شدن آتش کینه‌های دیرین، دوران حکومتش به پایان رسید. چه، پس از اتحاد میان ملک کامل و ملک اشرف برای تصرف دمشق، اشرف در ۶۲۶ق آهنگ بعلبک کرد و بهرام شاه پس از ۱۰ ماه در ۶۲۷ق مجبور به تسلیم شهر شد، اما در عوض زَبَدانی و بخشهایی از حومۀ دمشق را گرفت و خود پس از آن در خانه‌ای در باب النصر اقامت گزید (سبط ابن جوزی، ۸(۱)/۶۶۶-۶۶۷؛ ابن واصل، ۴/۲۸۴؛ مقریزی، ۱(۱)/۲۳۷-۲۳۸).

اقامت وی در دمشق دیری نپایید و کشته شد. ۵۰ سال حکومت مستبدانه در بعلبک از او حاکمی جابر ساخته بود که هیچ کس را بر نمی‌تافت و جز سخن خویش را نمی‌پسندید. در باب کیفیت کشته شدن وی اندکی اختلاف است، اما همۀ منابع متفق‌اند بر اینکه بهرام شاه یکی از خواص غلامان خود را به اتهام دزدی در سرای خویش زندانی کرد، اما غلام خود را از زندان رهانید و او را به قتل رساند (سبط ابن جوزی، همانجا؛ ابن واصل، ۴/۲۸۴-۲۸۵؛ ابن شاکر، ۱/۱۵۰؛ نویری، ۲۹/۱۶۶-۱۶۷؛ رشید، ۴۲-۴۳).

بهرام شاه را در کنار پدرش در مدرسه‌ای که خود به وصیت پدر ساخته، و به «مدرسۀ فرخشاهیه» موسوم بود، به خاک سپردند (ابن واصل، ۴/۲۸۵؛ ذهبی، ۲۲/۳۳۰). بعدها فرزندش ملک مظفر نیز به وصیت پدر مدرسه‌ای ساخت و آن را «مدرسۀ امجدیه» نام نهاد (نعیمی، ۱/۱۶۹؛ رشید، ۴۵).

گویند: وی شاعری بزرگ و ادیبی فاضل بود (ابن واصل، همانجا؛ سبط ابن جوزی، ۸(۱)/۶۶۸) و ابن واصل (همانجا) اشعار او را با شعر بهترین شاعرانِ زمان برابر دانسته، و گفته است که در میان ایوبیان کسی به خوبی او شعر نمی‌سرود. صفدی شعر او را متوسط می‌داند (۱۰/۳۰۴). وی شاعران و دانشمندان را سخت گرامی می‌داشت و در مقابل قصاید مدح، صله‌های درخور می‌پرداخت؛ از این‌رو، بارگاه وی محل تجمع آنان بود. از جمله کسانی که به ملازمت بهرام شاه پیوست، می‌توان به‌ابن عنین شاعر هجوسرای‌دمشقی (د ۶۳۰ق/۱۲۳۳م) اشاره کرد. وی با قصیده‌ای بلند بهرام شاه را مدح گفت و در ضمن آن از اینکه بهرام شاه به او اجازۀ روایت اشعار خویش را داده، و او توانسته بر دیگر شاعران پیشی گیرد، بر خود بالیده است (نک: ابن عنین، ۵۵-۵۸؛ ابن واصل، ۴/۲۹۱-۲۹۳؛ رشید، ۳۷-۳۸). نیز فتیان شاغوری (د ۶۱۵ق/

۱۲۱۸م) که در جای جای دیوانش اشعاری در مدح بهرام شاه و وصف برخی پیکارهای وی یافت می‌شود (نک: ص ۱۸، ۳۲، جم؛ برای شاعران دیگر، نک: ابن واصل، ۲۹۳/۴؛ رشید، ۳۶-۴۰). دانشمندی که سخت مورد اعتنای بهرام شاه بود، علی بن خلیفه ابن ابی اصیبعه (ه‍ م) نام داشت. وی سالها ملازم بارگاه بهرام شاه بود و به سبب تبحر کامل در علم حساب، بهرام شاه از او خواست تا به نام وی چیزی بنگارد، ابن ابی اصیبعه *الموجز المفید فی علم الحساب* را به نام او به رشتهٔ تحریر درآورد (نک: ابن ابی اصیبعه، ۳(۱)/۴۰۵؛ نیز ه‍ د، ۶۲۹/۲).

دیوان ملک امجد بهرام شاه به نقل منابع در اختیار همگان بود، چه، او خود برخی شاعران را وا داشته بود که اشعار او را روایت کنند (از جمله ابن عنین چنان‌که گذشت). بنابراین، *دیوان* بهرام شاه در زمان حیات خود وی گردآوری شده است (ابن شاکر، همانجا؛ ابن تغری بردی، ۲۷۶/۶). اگر تدوین اشعار او را به ۲۰ سال پایان عمر او مربوط بدانیم، پیداست که او بارها اشعار خود را مورد بررسی قرار داده، و به تهذیب و تنقیح *دیوان* خود پرداخته بوده است (نک: رشید، ۴۶). عیب بزرگی که متأسفانه در *دیوان* بهرام شاه به چشم می‌خورد، آن است که وی ـــ مانند بسیاری از شاعران عرب و عجم ـــ مصرانه از تأثیر فضاهای اجتماعی و تاریخی زمان پرهیز می‌کرد و شعر را چیزی جز تقلید از آثار فاخر کهن که حال و هوای بادیه بر آن حاکم است، نمی‌دید؛ چنان که اگر کسی *دیوان* او را به یکی از شاعران قرون پیشین یا پسین نسبت دهد، چندان راه خطا نپیموده است. وی به جای گریه در سوگ شهیدان اسلام در جنگهای دیرپای صلیبی، مانند جاهلیان بر ویرانه‌های منزلگه یار که همیشه لیلیٰ و سلمیٰ و رباب خوانده شده، می‌گرید. در قصایدش پیوسته از نظام «نسیب + وصف» پیروی کرده، و به مناسبت حال، مدح را فرو نهاده است. در سراسر این اشعار تقلیدی، هیچ‌گاه بارقهٔ هنر و نبوغ به چشم نمی‌خورد. *دیوان* سخن لفظ پردازی مقلد است که جز تحسین درباریان نشنیده است و بازیهای بی‌پایان و خسته کنندهٔ خود را مسحور کننده، و موجب رشک شاعران می‌پندارد (نک: ص ۲۳۱، بیتهای ۳۱ به؛ قس: رشید، ۶۲؛ احمد، ۷-۸).

دیوان بهرام شاه که نسخه‌های متعددی از آن در کتابخانه‌های بزرگ دنیا موجود است، یک بار در ۱۹۸۳م به کوشش ناظم رشید در بغداد و بار دیگر در قاهره به کوشش غریب محمدعلی احمد در ۱۹۹۱م به چاپ رسیده است.

مآخذ: ابن ابی اصیبعه، احمد، *عیون الانباء*، بیروت، ۱۳۷۷ق/۱۹۵۷م؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن شاکر، محمد، *فوات الوفیات*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۹۵۱م؛ ابن شاهنشاه ایوبی، محمد، *مضمار الحقائق و سر الخلائق*، به کوشش حسن حبشی، قاهره، ۱۹۶۸م؛ ابن عنین، محمد، *دیوان*، به کوشش خلیل مردم بک، دمشق، ۱۳۶۵ق/۱۹۴۶م؛ ابن واصل، محمد، *مفرج الکروب*، ج ۲ و ۳، به کوشش جمال‌الدین شیال، اسکندریه، ۱۳۷۷-۱۳۷۹ق، ج ۴، به کوشش حسنین محمد ربیع و سعد عبدالفتاح عاشور، قاهره، ۱۹۷۲م؛ ابوشامه، عبدالرحمان، *الذیل علی الروضتین (تراجم الرجال)*، به کوشش محمد زاهد کوثری، قاهره، ۱۳۶۶ق/۱۹۴۷م؛ احمد، غریب محمدعلی، مقدمه و حاشیه بر *دیوان* بهرام شاه، قاهره، ۱۹۹۱م؛ بهرام شاه، *دیوان*، به کوشش ناظم رشید، بغداد، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش بشار عواد معروف و محیی هلال سرحان، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ رشید، ناظم، مقدمه و حاشیه بر *دیوان* بهرام شاه (هم)؛ سبط ابن جوزی، یوسف، *مرآة الزمان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۰ق/ ۱۹۵۱م؛ شاغوری، فتیان، *دیوان*، به کوشش احمد جندی، دمشق، ۱۹۷۶م؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به کوشش ژاکلین سوبله و علی عماره، ویسبادن، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ طرخان، ابراهیم علی، *النظم الاقطاعیة*، قاهره، ۱۳۸۸ق/ ۱۹۶۸م؛ عاشور، سعید، «نظم الحکم والادارة»، *موسوعة الحضارة العربیة الاسلامیة*، بیروت، ۱۹۸۷م؛ عمادالدین کاتب، محمد، *الفتح القسی فی الفتح القدسی*، به کوشش محمد محمود صبح، بیروت، الدار القومیة للطباعة والنشر؛ مقریزی، احمد، *السلوک*، به کوشش محمد مصطفی زیاده، قاهره، ۱۹۵۶م؛ نعیمی، عبدالقادر، *الدارس فی تاریخ المدارس*، به کوشش جعفر حسنی، دمشق، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م؛ نویری، احمد، *نهایة الارب*، به کوشش محمد ضیاءالدین ریس، قاهره، ۱۹۹۲م؛ نیز:
EI[2]; Gottschalk, H. L., *Al-Malik al-Kāmil von Egypten und seine Zeit*, Wiesbaden, 1958.

ایران‌ناز کاشیان

بَهْرامْ شاهِ بْنِ مَسْعود، نک: بهرام شاه غزنوی.

بَهْرامْ شاهِ غَزْنَوی، ابوالمظفر یمین الدوله (حک ۵۱۲-۵۴۷ق/ ۱۱۱۸-۱۱۵۲م)، فرزند مسعود بن ابراهیم، از سلاطین نامدار دورهٔ دوم غزنوی. مادر بهرام شاه گوهر خاتون، ملقب به «مهد عراق»، دختر ملکشاه سلجوقی بود (خواندمیر، *حبیب السیر*، ۳۹۸/۲؛ همایی، ۱۹۵؛ خان، 64؛ قس: دولتشاه، ۶۰).

پس از مرگ سلطان مسعود، پسرش ملک ارسلان جای پدر را گرفت و آن‌گاه همهٔ برادران، مگر بهرام را که در آن وقت در پایتخت نبود، از دم تیغ گذراند. بهرام به امیر کرمان پناه برد و امیر مقدم او را گرامی داشت، اما به سپاهٔ وی را یاری نکرد و او ناچار روی به سلطان سنجر سلجوقی آورد (عوفی، *جوامع...*، چ شعار، ۱۶۴-۱۶۵؛ فخر مدبر، ۲۶۹؛ خان، 72) و در مرو به خدمت او رسید (فخر مدبر، ۲۷۰).

سنجر که در تدارک گسترش قلمرو شرقی خود بود، از این واقعه حسابگرانه بهره برد و نشستن ملک ارسلان به جای برادر (بهرام شاه) بر تخت سلطنت غزنویان را بهانه کرد و با لشکری بزرگ بدانجا تاخت (منهاج، ۲۴۱/۱). از آن سوی ملک ارسلان، قاضی ابوالبرکات را با پیشکشیهای فراوان نزد سنجر فرستاد و خواستار تسلیم برادر شد (عوفی، همان، چ تصویری، ۲۳۶-۲۳۷). همین‌که لشکریان مهاجم خراسان به نزدیکی غزنین رسیدند، ملک ارسلان دوباره از سنجر خواست که از این پیکار درگذرد و برای جلب خشنودی او مهد عراق را با ۲۰۰ هزار دینار و هدایای پربها نزد سلطان سنجر فرستاد؛ اما این چاره‌اندیشی نیز مؤثر نیفتاد (ابن اثیر، ۵۰۵/۱۰). سرانجام لشکر سنجر در جنگی خونین سپاه غزنوی را تارومار، و غزنین را تسخیر کرد (۵۱۰ق/۱۱۱۶م) و بهرام شاه را بر تخت نشاند (منهاج، همانجا؛ فرشته، ۵۰/۱). سنجر در برابر این تاج بخشی به بهرام تکلیف کرد که هر روز هزار دینار به خزانهٔ او رساند و عاملی نیز از دیوان خویش برای تحصیل این خراج برگزید (راوندی، ۱۶۸؛ نیز نک: بنداری، ۳۱۶-۳۱۷؛ حمدالله، ۴۴۸) و خود پس از ۴۰ روز با اموال فراوان غزنین را به جانب

مرو ترک گفت (ابن اثیر، ۵۰۷/۱۰؛ همایی، ۱۹۷ـ۱۹۹).

پس از خروج سنجر از غزنین، ملک ارسلان که به هندوستان متواری شده بود، برای بازپس‌گیری این شهر با لشکری بدانجا هجوم برد. بهرام شاه سراسیمه به بامیان گریخت و به سنجر نامه نوشت و یاری خواست. سنجر بار دیگر بدانجا تاخت و ملک ارسلان گریخت و به هنگام آوارگی به دستِ مردان سنجر افتاد و به فرمان بهرام شاه کشته (۵۱۲ق/۱۱۱۸م)، و در کنار آرامگاه پدرش دفن شد (ابن‌اثیر، ۵۰۷/۱۰ ـ۵۰۸)، اما چون سپهسالار هندوستان به فرمان بهرام شاه گردن ننهاد، او ناچار قصد هندوستان کرد و در حوالی ملتان سپاه هند را به سختی شکست داد و از سوی خود امیری بر آنجا گماشت و بازگشت (فرشته، همانجا؛ فخر مدبر، ۳۷۸ـ۳۸۱؛ منهاج، ۲۴۲/۱؛ خان، 85-84).

از حوادث خفت‌بار سومین دههٔ سلطنت بهرام، درگیری او با سنجر بر سر خراج هزار دینار روزانه بود. بهرام شاه در این زمان از پرداخت آن خراج طفره رفت و خواست خود را از قید سیطرهٔ سنجر آزاد کند (ظهیری، ۴۰۹ـ۴۱۲). از این‌رو، سنجر به بهانهٔ ظلم و بیدادگری بهرام بر مردم، لشکر به غزنین فرستاد (۵۲۹ق/۱۱۳۵م). شاه غزنوی که تاب رویارویی نداشت، صلح خواست. سنجر او را به حضور فرمان داد، ولی بهرام که بیمناک بود، از غزنین گریخت و سپاه سلجوقیان شهر را به باد غارت دادند و بازگشتند. بهرام شاه نیز به غزنین بازگشت و ناچار به دادن خراج گردن نهاد (حسینی، ۹۲؛ ابن اثیر، ۲۸/۱۱ـ۳۰؛ جوینی، ۴/۲؛ بنداری، ۳۱۸؛ حمدالله، ۴۴۹).

توهینهایی که سنجر بر بهرام روا داشت، همچنین کاهش توان مالی دولت و نیز بی‌اعتمادی مردم نسبت به حکومت، فرمانروایی بهرام شاه را با مشکل روبه‌رو کرد و زمینهٔ خروج امیران غوری را بر شاه غزنوی مهیا ساخت. دشمنی میان غزنویان و غوریان زمانی آغاز شد که قطب‌الدین غوری را به اتهام توطئه برضد بهرام، به فرمان او از میان برداشتند (منهاج، ۳۳۶/۱؛ فرشته، همانجا). هنگامی که ملک سیف‌الدین سوری و جنگجویان غوری از فیروزکوه و بامیان روی به غزنین نهادند، این‌بار نیز بهرام شاه، غزنین را رها کرد و مردم شهر را به سیف‌الدین سوری واگذاشت و سراسیمه به هند گریخت و غوریان به شهر درآمدند (ابن اثیر، ۱۳۵/۱۱؛ میرخواند، ۶۳۱/۴؛ فرشته، همانجا).

سیف‌الدین سوری که به دیوانیان غزنه اعتماد کرده بود، بخش اعظم نیروهایش را به غورستان برگرداند. اما دیوان‌سالاران پنهانی بهرام را به غزنین فراخواندند و او به ناگاه در حوالی غزنین اردو زد و شهر را گرفت و سوری را به قتل رساند (ابن اثیر، همانجا؛ فرشته، ۵۱/۱). سال دیگر (۵۴۳ق/۱۱۴۸م) برادر سوری، علاءالدین حسین از فیروزکوه رهسپار غزنین شد (راوندی، ۱۷۵ـ۱۷۶) و بهرام را بشکست و دولتشاه، فرزند و سپهسالار لشکر وی را در جنگ بکشت (منهاج، ۳۴۳/۱).

دو ناکامی دیگر بهرام در برابر علاءالدین حسین، شاه غزنین را واداشت تا شهر را باز به دست دشمنان خونخوار سپارد و به هند بگریزد (فخر مدبر، ۴۳۷؛ منهاج، همانجا). علاءالدین پس از تصرف شهر، دست به غارت گشود و اجساد بعضی از سلاطین غزنوی را از خاک درآورد و آتش در آنها زد و خود را به سبب این عمل نابخردانه «جهانسوز» خواند (فخر مدبر، همانجا؛ عوفی، *لباب...*، ۲۷۶/۱؛ منهاج، ۳۴۴/۱؛ فرشته، ۵۲/۱).

از این پس تا حدود ۳۵ سال قلمرو غزنویان منحصر به متصرفات آنان در هند غربی گردید و سپس این سلسله یکسره به دست غوریان منقرض شد.

دربارهٔ وزرای بهرام اطلاعات کمی در دست است. اولین وزیر وی عبدالحمید بن احمد بن عبدالصمد بود که در عهد مسعود و ملک ارسلان نیز وزارت داشت. پس از عزل و قتل وی، احمد بن حسن (حسین) و منتجب الملک قوام‌الدین و نجیب الملک حسین بن حسن و پس از همه ابومحمد حسن بن ابی منصور قائنی، از نوادگان احمد میمندی هریک به نوبت به وزارت رسیدند (خواندمیر، *دستور...*، ۱۴۷، *حبیب‌السیر*، ۳۹۹/۲؛ بازورث، ۱۲۷/۲ـ۱۲۹).

روزگار طولانی دولت بهرام شاهی (۳۵ سال، قس: منهاج، همانجا، که ۴۱ سال آورده است) و اطمینانی که اهل علم و هنر به تأمین معاش در درگاه وی داشتند، از موجبات مهم اجتماع آنان در دربار غزنه بود. این تجمع، روزگار او را به منزلهٔ دورهٔ فرهنگی شاخصی در تاریخ ایران ثبت کرده است. پرآوازه‌ترین شاعران دربار بهرام شاه اینان‌اند: سنایی، سیدحسن غزنوی، مسعود سعد، عبدالواسع جبلی و محمد بن ناصر علوی (دولتشاه، ۶۰ـ۶۱، ۷۵ـ۷۶، ۸۲؛ فرشته، ۵۰/۱، ۵۱؛ عوفی، *لباب*، ۲۷۵/۲) که مدایح فراوانی دربارهٔ او سروده‌اند. ابوالمعالی نصرالله منشی مترجم *کلیله و دمنه*، و فخرالدین محمد بن محمود صاحب تفسیر *بصائریمینی* از نویسندگان و دانشمندان روزگار بهرام‌شاه بوده‌اند (دولتشاه، ۶۰؛ میرخواند، ۱۴۰/۴؛ عوفی، همان، ۲۸۱/۱؛ صفا، ۹۴۸/۲).

بیشتر مورخان بهرام شاه را سلطانی فاضل، دانشمند دوست و شاعرپرور دانسته‌اند (دولتشاه، ۶۰؛ نیز نک: فخر مدبر، ۴۹ـ۵۰). منهاج سراج دربارهٔ صفات وی می‌نویسد: «خوبروی، مردانه، باذل و رعیت‌پرور بود» (۲۴۱/۱؛ نیز نک: خان، 225-222).

در یک روی سکهٔ بهرام شاه نام مسترشد خلیفهٔ عباسی و سلطان سنجر و در روی دیگر نام رسول اکرم(ص) و نیز بهرام شاه با عنوان سلطان الاعظم یمین‌الدوله بود (همو، 80؛ نیز نک: بازورث، 99-98).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ بازورث، ک. ا.، *تاریخ غزنویان*، ترجمهٔ حسن انوشه، تهران، ۱۳۶۴ش؛ بنداری، فتح، *تاریخ سلسلهٔ سلجوقی (زبدةالنصرة)*، ترجمهٔ محمدحسین جلیلی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ جوینی، عطاملک، *تاریخ جهانگشای*، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۳۴ق/۱۹۱۶م؛ حسینی، علی، *اخبارالدولة السلجوقیة*، به کوشش محمد اقبال، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۳۹ش؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *حبیب السیر*، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ همو، *دستورالوزراء*، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۱۷ش؛ دولتشاه سمرقندی، *تذکرةالشعراء*، به کوشش محمد رمضانی، تهران، ۱۳۳۸ش؛ راوندی، محمد، *راحة الصدور*، به کوشش محمد اقبال و مجتبی مینوی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ صفا، ذبیح‌الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، ۱۳۵۴ش؛ ظهیری

سمرقندی، محمد، *اغراض السیاسة فی اعراض الریاسة*، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۴۹ش؛ عوفی، محمد، *جوامع الحکایات*، چ تصویری، به کوشش محمد رمضانی، تهران، ۱۳۳۵ش؛ همان، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۶۶ش؛ همو، *لباب الالباب*، به کوشش ادوارد براون، تهران، ۱۳۶۱ش؛ فخر مدبر، محمد، *آداب الحرب و الشجاعة*، به کوشش احمد سهیلی خوانساری، تهران، ۱۳۴۶ش؛ فرشته، محمد قاسم، *تاریخ*، کانپور، ۱۲۹۰ق/۱۸۷۴م؛ منهاج سراج، *طبقات ناصری*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ میرخواند، محمد، *روضة الصفا*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ همایی، جلال‌الدین، *مختاری‌نامه*، تهران، ۱۳۶۱ش؛ نیز:

Bosworth, C. E., *The Later Ghaznavids*, New York, 1977; Khan, Gh. M., «A History of Bahram Shah», *Islamic Culture*, New York, 1971, vol. XXIII.

مهدی کیوانی

بَهرامِ گور، یا بهرام پنجم ساسانی (سل ۴۲۰- ۴۳۸م)، پسر یزدگرد اول و شاهنشاه ساسانی که سرگذشت و داستانهای او در ادب فارسی و منابع اسلامی مشهور است.

نام بهرام در اوستایی «وِرِثْرَغْنه» و در فارسی میانه «وَرَهْران» و «وَهْرام» بوده، و معنی آن «آمادهٔ نبرد» و «پیروزمند» است (بارتولمه، 1421؛ یوستی، 361؛ مکنزی، 86). بهرام نه تنها در منابع اسلامی متقدم (مثلاً نک: یعقوبی، ۱۶۲/۱؛ طبری، ۶۸/۲؛ دینوری، ۵۶)، بلکه در بعضی از متنهای پهلوی مانند زَنْدِ وَهْمَنْ یَسْن (ص 15) و *شهرستانهای ایران* (نک: مارکوارت، 15, 19) نیز به لقب «گور» ملقب شده، و حتیٰ در یک شعر فارسیِ مجعولِ منسوب به خود بهرام نیز این لقب آمده است (نک: عوفی، *لباب...*، ۲۰/۱؛ شمس قیس، ۱۹۹؛ ثعالبی، ۵۵۷). براساس بعضی روایات، شهرت وی به «گور»، به سبب علاقه و یا چیره‌دستی او در شکار گورخر بوده است (خوارزمی، ۱۰۳؛ بلعمی، ۹۳۰-۹۳۱؛ برای واژهٔ «گور» که در برخی از فرهنگهای فارسی، به معنی «دشت و صحرا» نیز آمده است، نک: *برهان...*، ۱۸۵۰/۳؛ *فرهنگ...*، ۲۰۸۰/۲) و شاید شباهت احوال بهرام به این حیوان بیابانی در چالاکی و عشق به بیابان، دلیل چنین شهرتی باشد (زرین‌کوب، *تاریخ...*، ۴۶۰/۱). همچنین ممکن است این لقب از بدخواندنِ یک واژهٔ برگرفته از آسیای مرکزی به معنی «شاه» پدید آمده باشد (نک: هانزن، 162). از وی در ادب فارسی با لقبهای دیگری چون «گورخان» (نظامی، ۱۳۱، ۶۲۱) و «صحرانشین» (سعدی، ۹۸) نیز یاد شده است.

شهرت و محبوبیت بهرام گور نزد مردم چنان بوده است که بعضی از سلسله‌های ایرانی و خاندانهای قدرتمند پس از اسلام، برای به دست آوردن مشروعیت سیاسی، خود را به او منسوب می‌کردند. از این جمله‌اند: صفاریان (نک: *تاریخ...*، ۲۰۰)، آل بویه (صابی، ۳۲-۳۳؛ *مجمل التواریخ...*، ۳۹۰-۳۹۱؛ ابن عنبه، ۳۸؛ قس: بیرونی، ۳۷- ۳۸)، شروانشاهان (مسعودی، ۱۹۹/۱) و آل میکال (سمعانی، ۵۲۷/۱۲؛ بیهقی، ۲۰۳).

طبع رامش جوی، ذوق شاعرانه، خوشباشی و اعمال پهلوانی، از بهرام گور در روایات و داستانها، پادشاهی محبوب ساخته است. با این همه، شاید بخشی از این محبوبیت، بدان سبب باشد که وی امور کشوری را به نجبا و روحانیان زردشتی سپرده بود و موافق سلیقه و نظر ایشان رفتار می‌کرد (زرین‌کوب، همان، ۴۵۷/۱؛ کریستن‌سن، ۲۸۷، ۲۹۹، ۳۰۱). به هر حال، وی نه تنها در ایران باستان، بلکه در ایران عصر اسلامی نیز فرمانروایی ممتاز و مطلوب محسوب شده است و شاید به همین دلیل، به تدریج شخصیتی حماسی یافته، و به قلمرو افسانه‌ها وارد شده است. از همین‌رو، بعضی اعمال پهلوانی و حماسی دربارهٔ او روایت شده است. از جمله، کشتن شیر و اژدها که از ویژگیهای پهلوانان حماسه‌هاست، به بهرام گور نیز نسبت داده شده است (محجوب، «داستان...»، ۶۹۰).

بر پایهٔ برخی از گزارشهای کهن، بهرام پس از مرگ پدر و برای به دست آوردن تخت شاهی به تیسفون بازگشت. سپس در جریان آزمایشی، دو شیر وحشی را کشت و تاج شاهی را که میان آنها گذاشته بودند، به چنگ آورد (برای تفصیل، نک: فردوسی، ۲۹۶/۷-۳۰۲؛ یعقوبی، ۱۶۲/۱-۱۶۳؛ طبری، ۷۳/۲-۷۴؛ ثعالبی، ۵۵۲-۵۵۳). روایت اژدهاکشی بهرام گور نیز در *شاهنامهٔ* فردوسی و *هفت پیکر* نظامی ــ با تفاوتهایی ــ آمده است. در *شاهنامه*، بهرام گور که به طور ناشناس به هند سفر کرده بود، از سوی شَنْگُل پادشاه هند به جنگ اژدهایی می‌رود که گاه در آب و گاه در خشکی می‌زیسته است. بهرام اژدها را تیرباران می‌کند و سپس با خنجر او را از پای در می‌آورد (فردوسی، ۴۲۴/۷-۴۲۷؛ سرامی، ۴۲۰). در *هفت پیکر*، بهرام گور پیش از آنکه از مرگ پدر آگاه شود، در پی شکار گوری به غاری وارد می‌شود و در آنجا اژدهایی را که فرزندان گور را خورده بود، می‌کشد. به شکرانهٔ این کار، گور او را به گنجی بزرگ که اژدها بر روی آن خفته بود، رهنمون می‌شود (نظامی، ۱۲۸-۱۳۷؛ زرین‌کوب، *پیر گنجه...*، ۱۳۸؛ محجوب، همان، ۶۹۰-۶۹۱).

به نظر می‌رسد که فردوسی از میان پادشاهان تاریخی *شاهنامه*، به بهرام گور بیش از دیگران علاقه داشته، و داستانهای او را با شوق فراوان سروده است. به همین سبب، سرگذشت بهرام گور در *شاهنامه* از جملهٔ مفصل‌ترین روایات مربوط به پادشاهان ساسانی است (محجوب، همان، ۶۸۹-۶۹۰). برخی از داستانهای بهرام گور را که در *شاهنامه* آمده، نظامی با تفصیل بیشتر در *هفت پیکر* نقل کرده است. این دو روایت، با اینکه اختلافهایی با یکدیگر دارند، در بعضی موارد همسان‌اند و گاه با گزارشهای تاریخی تفاوت دارند. از جمله، به روایت فردوسی و نظامی، یزدگرد اول شاهنشاه ساسانی، بهرام را نزد نُعمان و یا مُنْذِر به سرزمین یمن فرستاد. اما درواقع، یمن در آن روزگار هنوز دست نشاندهٔ ایران نبود و نعمان و منذر نیز فرمانروایان حیره بودند (نک: بلعمی، ۹۲۳؛ ثعالبی، ۵۳۹-۵۴۰؛ ابن بلخی، ۷۴؛ زرین‌کوب، همان، ۱۳۷).

به هر حال، *هفت پیکر* نظامی براساس زندگی بهرام گور به نظم درآمده است. نظامی برای ابداع یک قصهٔ منسجم، ضمن به کارگیری شیوهٔ بیان قصه در قصه، سرگذشت بهرام گور را از زمان تولد تا مرگ،

از منابع تاریخی فارسی و عربی نقل کرده، و آنها را به نظم آورده است. سپس داستان هفت پیکر را در میان آن جای داده، و منظومهٔ خویش را از باب تسمیهٔ کل به جزء، هفت پیکر خوانده است. نظامی در شرح مدت اقامت بهرام گور در حیره، توضیح می‌دهد که روزی بهرام در قصر خَوَرنَق (دربارهٔ آن، نک: بلاذری، ۳۵۲/۲؛ ابوالفرج، ۱۴۴/۲)، تصویر ۷ شاهزاده خانم از ۷ سرزمین گوناگون را می‌بیند؛ مهرشان در دلش می‌نشیند و بعدها به خواستگاری ایشان می‌فرستد. سپس به فرمان او ۷ قصر (گنبد) برای آنها بنا می‌نهند که رنگ هر گنبد با رنگ منسوب به یکی از سیاره‌های هفت‌گانه هماهنگ است و بهرام، هر روز در گنبدی که با آن روز سازگاری دارد و با لباسی که هم رنگ آن گنبد است، میهمان یکی از شاهزاده خانمها می‌شود و ایشان نیز هر یک برای بهرام داستانی می‌گویند (برای تفصیل، نک: معین، ۱۳۸/۱-۱۴۷، ۲۶۹؛ زرین‌کوب، همان، ۱۴۴-۱۴۵، ۱۵۰-۱۶۰؛ احمدنژاد، ۴۰-۴۵).

در میان آثار منظوم فارسی، هشت بهشت امیرخسرو دهلوی (د ۷۲۵ق/۱۳۲۵م) نیز دربارهٔ سرگذشت داستانی بهرام گور است. امیرخسرو، مثنوی هشت بهشت را به تقلید از نظامی و در جواب هفت پیکر او ساخت و موضوع آن، ماجرای عشق بهرام گور به «دل آرام» و نیز ساختن ۷ گنبد به ۷ رنگ برای دختران پادشاهان ۷ اقلیم است. از این‌رو، موضوع این منظومه با هفت پیکر نظامی تفاوتی ندارد (برای تفصیل، نک: محجوب، هشت بهشت...، ۶-۷، ۱۲- ۲۵؛ صفا، ۳(۲)/۷۸۵).

از روزگار کهن، روایتهای گوناگون و گاه مختلف از سرگذشت بهرام گور نزد ایرانیان رواج داشته است (محجوب، «داستان»، ۶۸۹، ۶۹۱)؛ چنان‌که صاحب *مجمل التواریخ و القصص* از کتابهای گم‌شده‌ای مانند کتاب *همدان* و *پیروزنامه*، به عنوان بخشی از منابع خود در شرح زندگی بهرام گور یاد می‌کند (ص ۷۰) و نظامی نیز از «سواد بخاری و طبری» از مآخذ خود نام می‌برد (ص ۲۸؛ نیز دربارهٔ بخاری، نک: احمدنژاد، ۳۷). افزون بر اینها، ابن فقیه (جغرافی‌دان سدهٔ ۳ق/۹م) در وصف «کاخ بهرام گور و گور آهو» نزدیک همدان، پس از ذکر ماجرای شکار بهرام به همراه کنیزش، به کتیبه‌ای سنگی اشاره می‌کند که به فرمان بهرام گور در آنجا نوشته شد و به روایت ابن فقیه، تا روزگار او هنوز باقی بوده است (ص ۲۵۵-۲۵۶؛ نیز دربارهٔ کاخ بهرام گور، نک: دمشقی، ۳۸).

در بعضی از نوشته‌های عربی، از قول بهرام گور اندرزها و سخنان حکمت‌آمیز نقل شده است (مثلاً نک: حمزه، ۴۳؛ مسعودی، ۲۸۷/۱؛ برای تفصیل، نک: تفضلی، ۲۰۵ و حاشیهٔ ۱، نیز ۲۱۱). همچنین در بعضی از منابع قدیم، خطبهٔ بهرام گور هنگام جلوس بر تخت، برخی نامه‌ها و توقیعهای او نقل شده است (*نهایة الارب*...، ۲۶۱، ۲۶۴-۲۶۶؛ ثعالبی، ۵۵۷ - ۵۵۸؛ فخر مدبر، ۹۷؛ تفضلی، ۲۳۸، ۲۴۱). کتاب *آئین الرمی* در آیین تیراندازی نیز به بهرام گور یا بهرام چوبین منسوب شده است (نک: ابن ندیم، ۳۷۶؛ نیز نک: *نوروزنامه*، ۳۸).

دربارهٔ بهرام گور آورده‌اند که به زبانهای گوناگون سخن می‌گفت و به فارسی و عربی شعر می‌سرود؛ چنان‌که نمونه‌هایی از اشعار منسوب به وی نیز نقل شده است (نک: مسعودی، ۲۸۷/۱، ۲۸۸؛ ثعالبی، ۵۵۵-۵۵۷؛ ابن خردادبه، ۱۱۸؛ عوفی، *لباب*، ۲۰/۱؛ شمس قیس، ۱۹۹)؛ حتیٰ عوفی ادعا کرده است که در بخارا دیوان شعر بهرام گور را دیده، و آن را مطالعه کرده است (همان، ۱۹/۱). برطبق بعضی روایات، بهرام گور نخستین کسی است که به فارسی دری شعر گفته است. دربارهٔ این شعر که به چند روایت آمده (نک: ابن خردادبه، همانجا؛ ثعالبی، ۵۵۷؛ عوفی، همان، ۱۹/۱، ۲۰؛ شمس قیس، ۱۹۸، ۱۹۹؛ دولتشاه، ۲۸-۲۹؛ صفا، ۱۷۲/۱-۱۷۳)، نظریات گوناگونی در دست است. بعضی از محققان، آن را یک شعرِ ۷ هجایی پهلوی دانسته‌اند (همو، ۱۷۷/۱- ۱۷۸؛ شفیعی، ۵۶۶) و برخی دیگر از آن به عنوان یکی از قدیم‌ترین نمونه‌های فارسی دری یاد کرده‌اند (صادقی، ۵۵-۵۶).

عشق بهرام گور به موسیقی نیز که در روایات نقل شده، درواقع نشان دهندهٔ علاقهٔ او به شعر و شاعری است (زرین‌کوب، پیرگنجه، ۱۴۷). بر پایهٔ بعضی گزارشها، بهرام تقسیم‌بندی طبقهٔ نوازندگان و خنیاگران را که از روزگار اردشیر بابکان متداول بود، تغییر داد و نوازندگانی را که موجب شادی او می‌شدند، گاه از درجهٔ پایین به درجهٔ میانه، و نوازندگان درجهٔ میانه را به درجهٔ بالا می‌رساند. روش بهرام گور تا مدتها برقرار بود تا اینکه خسرو انوشیروان، درجه‌بندی نوازندگان را به وضع زمان اردشیر بابکان بازگرداند (مسعودی، ۲۶۹/۱؛ جاحظ، ۳۵؛ بویس، 22). همچنین مشهور است که به درخواست بهرام گور، ۱۲ هزار زن و مرد از نوازندگان هندی ــ که بعدها زُطّ یا لوری خوانده شدند ــ به ایران آمدند و بهرام ایشان را در سراسر مملکت پراکنده کرد تا مردم روزگار را به شادی و شادخواری بگذرانند (نک: حمزه، همانجا؛ *مجمل التواریخ*، ۶۹؛ بویس، 25؛ برای تفصیل، نک: زرین‌کوب، «لولیان»، ۴۷۴-۴۸۲).

در متون کهن فارسی، بهرام گور به عدل و داد، توجه به حال مردم، خوشباشی، شجاعت و جنگاوری مشهور است و دربارهٔ او روایتهای گوناگون نقل شده است (برای نمونه، نک: *نوروزنامه*، ۳۹، ۴۲؛ نظام‌الملک، ۳۱-۴۱؛ غزالی، ۸۳، ۹۴؛ فخر مدبر، ۶۶-۶۸، ۷۲-۷۳، ۹۷-۹۸؛ عوفی، *جوامع*...، ۱۳۲-۱۳۹؛ ناصرخسرو، ۱۶۵؛ مرزبان بن رستم، ۲۰-۲۴).

در منابع ادبی و تاریخی فارسی و عربی، دربارهٔ مرگ بهرام گور روایتهای گوناگون آمده است. در این میان، روایت فردوسی که درگذشت بهرام را به مرگ طبیعی می‌داند، یگانه و منحصر به اوست. اما به روایت دیگر منابع، سرانجام بهرام چنین بوده که در چاهی افتاده، یا در مردابی فرو رفته است. برپایهٔ گزارشهای اخیر، برخی محل مرگ او را در حوالی دینَوَر دانسته‌اند (برای تفصیل، نک: محجوب، «گور...»، ۱۴۷-۱۶۱).

سرگذشت بهرام گور در ادب دیگر کشورها نیز راه یافته است؛ چنان‌که داستان عامیانه‌ای با عنوان *هفت پیکر بهرام گور* به زبان ترکی

در عثمانی به چاپ رسیده، و همین کتاب در ۱۳۲۱ق/۱۹۰۳م، به نثر فارسی ترجمه، و با چاپ سنگی در تهران منتشر شده است (برای تفصیل، نک: همو، «داستان»، ۶۸۴-۷۰۶). همچنین نمایشنامهٔ *تورانِدوت* (احتمالاً دگرگون شدهٔ توراندخت) اثر کارلو گوتزی ایتالیایی که در سدهٔ ۱۸م نوشته شده، و اپرایی به همین نام از پوچینی (د ۱۹۲۴م) موسیقی‌دان ایتالیایی نیز براساس بخشی از داستانهای بهرام گور در هفت پیکر نظامی تدوین شده است (برای تفصیل، نک: چلکوفسکی، ۷۱۴-۷۲۱).

سرگذشت بهرام گور از قرنها پیش، مورد علاقهٔ نقاشان و تصویرگران نیز بوده است و بسیاری از ماجراها و صحنه‌های زندگی او نقاشی شده که نمونه‌های زیادی از آنها باقی است (نک: دانش پژوه، ۴۸۰-۴۸۶؛ رابینسن، 53,56,96، جم).

مآخذ: ابن بلخی، *فارس نامه*، به کوشش لسترنج و نیکلسن، تهران، ۱۳۶۳ش؛ ابن خردادبه، عبیدالله، *المسالک والممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۳۰۶ق/ ۱۸۸۹م؛ ابن عنبه، احمد، *الفصول الفخریة*، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۴۶ش؛ ابن فقیه، احمد، مختصر *کتاب البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۳۰۲ق/ ۱۸۸۵م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ احمدنژاد، کامل، *تحلیل آثار نظامی گنجوی*، تهران، ۱۳۶۹ش؛ *برهان قاطع*، محمدحسین بن خلف تبریزی، به کوشش محمد معین، تهران، ۱۳۴۲ش؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به کوشش صلاح‌الدین منجد، قاهره، ۱۹۵۷م؛ بلعمی، محمد، *تاریخ*، به کوشش محمدتقی بهار و محمد پروین گنابادی، تهران، ۱۳۴۱ش؛ بیرونی، ابوریحان، *الآثار الباقیة*، به کوشش زاخاو، لایپزیگ، ۱۹۲۳م؛ بیهقی، علی، *تاریخ بیهق*، به کوشش کلیم‌الله حسینی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ *تاریخ سیستان*، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۴ش؛ تفضلی، احمد، *تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام*، به کوشش ژالهٔ آموزگار، تهران، ۱۳۷۶ش؛ ثعالبی مرغنی، حسین، *غرر اخبار ملوک الفرس و سیرهم*، به کوشش زتنبرگ، پاریس، ۱۹۰۰م؛ جاحظ، عمرو، *التاج*، به کوشش فوزی عطوی، بیروت، ۱۹۷۰م؛ چلکوفسکی، پیتر، «آیا اپرای توراندوت پوچینی براساس کوشک سرخ هفت‌پیکر نظامی است؟»، *ایران‌شناسی*، بتسدا، ۱۳۷۰ش، س ۳، شم ۴؛ حمزهٔ اصفهانی، *تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیاء*، بیروت، دار مکتبة الحیاة؛ خوارزمی، محمد، *مفاتیح العلوم*، به کوشش فان فلوتن، لیدن، ۱۸۹۵م؛ دانش پژوه، محمدتقی، «تصویر در داستان بهرام‌گور»، *پژوهشهای ایران‌شناسی* (ناموارهٔ دکتر محمود افشار)، به کوشش ایرج افشار و کریم اصفهانیان، تهران، ۱۳۷۹ش، ج ۱۲؛ دمشقی، محمد، *نخبة الدهر*، به کوشش مرن، لایپزیگ، ۱۹۲۳م؛ دولتشاه سمرقندی، *تذکرة الشعراء*، به کوشش ادوارد براون، لیدن، ۱۳۱۸ق/۱۹۰۰م؛ دینوری، احمد، *الاخبار الطوال*، به کوشش عبدالمنعم عامر و جمال‌الدین شیال، قاهره، ۱۹۶۰م؛ زرین‌کوب، عبدالحسین، *پیرگنجه در جست و جوی ناکجاآباد*، تهران، ۱۳۷۲ش؛ همو، *تاریخ مردم ایران*، تهران، ۱۳۶۴ش؛ همو، «لولیان»، *نه شرقی، نه غربی ـ انسانی*، تهران، ۱۳۵۳ش؛ سرامی، قدمعلی، *از رنگ گل تا رنج خار*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ سعدی، *بوستان*، به کوشش غلامحسین یوسفی، تهران، ۱۳۷۹ش؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ شفیعی کدکنی، محمدرضا، *موسیقی شعر*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ شمس قیس رازی، محمد، *المعجم*، به کوشش محمد قزوینی و مدرس رضوی، تهران، ۱۳۲۷ق/۱۹۰۹م؛ صابی، ابراهیم، *المنتزع من کتاب التاجی*، به کوشش محمدحسین زبیدی، بغداد، ۱۳۹۷ق/۱۹۷۷م؛ صادقی، علی اشرف، *تکوین زبان فارسی*، تهران، ۱۳۵۷ش؛ صفا، ذبیح‌الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، ۱۳۶۳-۱۳۶۶ش؛ طبری، *تاریخ*؛ عوفی، محمد، *جوامع الحکایات* (تاریخ ایران و اسلام)، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۷۴ش؛ همو، *لباب الالباب*، به کوشش ادوارد براون، لیدن، ۱۳۲۴ق/ ۱۹۰۶م؛ غزالی، محمد، *نصیحة الملوک*، به کوشش جلال‌الدین همایی، تهران، ۱۳۵۱ش؛ فخر مدبر، محمد، *آداب الحرب و الشجاعة*، به کوشش احمد سهیلی خوانساری، تهران، ۱۳۴۶ش؛ فردوسی، *شاهنامه*، به کوشش م. ن. عثمانوف و ع. نوشین، مسکو، ۱۹۶۸م؛ *فرهنگ جهانگیری*، حسین بن حسن انجو شیرازی، به کوشش رحیم عفیفی، مشهد، ۱۳۵۱ش؛ کریستن سن، آرتور، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمهٔ رشید یاسمی، تهران، ۱۳۴۵ش؛ *مجمل التواریخ و القصص*، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۸ش؛ محجوب، محمدجعفر، «داستان عامیانهٔ هفت‌پیکر بهرام گور»، *ایران‌شناسی*، بتسدا، ۱۳۷۰ش، س ۳، شم ۴؛ همو، «گور بهرام گور»، *ایران‌نامه*، واشینگتن، ۱۳۶۱ش، س ۱، شم ۲؛ همو، *هشت بهشت و هفت پیکر*، اسلام‌آباد، ۱۹۷۵م؛ مرزبان بن رستم، *مرزبان‌نامه*، تحریر سعدالدین وراوینی، به کوشش محمد قزوینی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ معین، محمد، *تحلیل هفت پیکر نظامی*، تهران، ۱۳۳۸ش؛ ناصرخسرو، *سفرنامه*، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ نظام‌الملک، حسن، *سیرالملوک (سیاست نامه)*، به کوشش هیوبرت دارک، تهران، ۱۳۵۵ش؛ نظامی گنجوی، *هفت پیکر*، به کوشش طاهر احمد اوغلی محرم اف، مسکو، ۱۹۸۷م؛ *نوروزنامه*، منسوب به عمر خیام، به کوشش مجتبی مینوی، تهران، ۱۳۱۲ش؛ *نهایة الارب فی اخبار الفرس و العرب*، به کوشش محمدتقی دانش پژوه، تهران، ۱۳۷۵ش؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، بیروت، ۱۳۷۹ق/ ۱۹۶۰م؛ نیز:

Bartholomae, Ch., *Altiranisches Wörterbuch*, Berlin, 1961; Boyce, M., «The Parthian Gōsān and Iranian Minstrel Tradition», JRAS, 1957; Hansen, O., « Tocharisch-iranische Beziehungen», ZDMG, 1940, vol. XCIV; Justi, F., *Iranisches Namenbuch*, Hildesheim, 1963; MacKenzie, D. N., *A Concise Pahlavi Dictionary*, London, 1971; Markwart, J., *A Catalogue of the Provincial Capitals of Ērānshahr*, ed. G. Messina, Rome, 1931; Robinson, B. W., *A Descriptive Catalogue of the Persian Paintings in the Bodleian Library*, Oxford, 1958; *Zand-ī Vohûman Yasn*, ed. and tr. B. T. Anklesaria, Bombay, 1957.

روزبه زرین‌کوب

بَهْرامْ میرزا صَفَوی، ابوالفتح (۹۲۳- ۱۹ رمضان ۹۵۶ق/ ۱۵۱۷-۱۱ اکتبر ۱۵۴۹م)، شاه‌زادهٔ هنرمند و ادیب، فرزند شاه اسماعیل اول صفوی. او در مراغه از مادری که دختر یکی از بیکهای موصللو بود، زاده شد (اسکندربیک، ۴۴؛ سومر، ۱۲۴).

بهرام میرزااز نوجوانی در نقاط مختلف ایران حکومت داشت (غفاری، ۲۹۲، ۲۹۶؛ اسکندربیک، ۵۸) و به برادرش شاه طهماسب بسیار نزدیک بود و همواره طرف مشورت او قرار می‌گرفت (مثلاً نک: خواندمیر، ۱۳۲؛ ریاض الاسلام، ۶۴، ۲۹۷)؛ از ۹۳۶ق/۱۵۳۰م که حکومت هرات یافت، اتابکش غازی خان تکلّو، یکی از ادیبان و شاعران را مأمور تعلیم و تربیت شاه‌زاده کرد (حسینی، ۴۰۸-۴۰۹؛ نویدی، ۶۶؛ غفاری، ۲۸۵؛ قاضی احمد، ۲۱۲/۱، ۲۱۷؛ مستوفی، ۶۰-۶۱). در همین دوره، عبیدالله خان ازبک به هرات لشکر کشید و به‌رغم طول محاصره سرانجام شکست خورد و گریخت (اسکندربیک، ۵۹-۶۰؛ نویدی، ۷۱-۷۵؛ روملو، ۳۱۵-۳۱۹). اندکی بعد بهرام میرزا به دفع عبدالعزیز پسر عبیدالله خان ازبک که خوارزم را تصرف کرده بود، رفت و او را شکست داد و رهسپار مشهد شد و از آنجا به قزوین نزد شاه رفت (*عالم‌آرا*...، ۲۶-۲۸).

بهرام میرزا در ۹۴۰ و ۹۴۱ق نیز در جنگ با عثمانیان شرکت جست و دلیریها نشان داد (روملو، ۳۲۶-۳۲۷؛ غفاری، ۲۹۰-۲۹۱؛ *عالم آرا*، ۱۶۰-۱۶۲). او در ۹۴۳ق در گیلان و در ۹۴۶ق در کردستان بود، و در ۹۵۲ق والی همدان و خوزستان شد (غفاری، ۲۹۲، ۲۹۶؛ روملو،

۳۶۱-۳۶۲، ۳۸۰؛ نویدی، ۸۶، ۱۳۷). بهرام میرزا مدتی نیز گرفتار هجوم عثمانیان و مخالفتهای القاص میرزا صفوی شد که همسر و دختر وی را گرفته، و به عراق برده بود (اسکندربیک، ۶۷-۶۹، ۷۴؛ روملو، ۴۲۳، ۴۳۰-۴۳۳، ۴۳۹-۴۴۰؛ *عالم آرا*، ۱۰۸-۱۰۹، ۱۱۲، ۱۱۷؛ قاضی احمد، ۲۳۸/۱؛ نویدی، ۱۰۱-۱۰۲).

بهرامی سرانجام در یکی از ییلاقات کردستان درگذشت و در شهر مشهد به خاک سپرده شد. ماده تاریخ مرگ او را هلاکی همدانی که از پرورش یافتگان بهرام میرزا بود، «حیف از بهرام میرزای حسینی حیف حیف» آورده است (*عالم آرا*، ۲۳۷؛ قاضی احمد، ۳۴۰/۱؛ نویدی، ۱۰۳؛ روملو، ۴۴۲-۴۴۳).

بهرام میرزا علاوه بر نقش و جایگاه نظامی و سیاسی عصر شاه طهماسب، در ادب و هنر نیز دستی قوی داشت. او را مردی شاعر و موسیقی‌دان و خوش‌نویسی چیره‌دست شمرده، و از ادب‌پروران و سخن سنجانش به‌شمار آورده‌اند (فخری، ۷۲؛ زنوزی، ۸۰۶/۲؛ صادقی، ۲۲؛ سام میرزا، ۱۱-۱۲؛ گویاموی، ۱۰۱). بهرام میرزا در شعر بهرام و بهرامی تخلص می‌کرد (تربیت، ۷۲). برخی از ابیات او در تذکره‌ها آمده است (اوحدی، ۲۲۰؛ زنوزی، همانجا؛ واله، ۱۲۳-۱۲۴).

بهرام میرزا علاقهٔ وافری به حمایت و تربیت دانشمندان، ادیبان، شاعران و صوفیان داشت (اوحدی، واله، همانجاها). وی کتابخانه‌ای در مشهد برآورد (آژند، ۱۷) که محل استفادهٔ اهل فضل و ادب بود. عبداللطیف قزوینی ادیب و مورخ، کتاب *لب التواریخ* خود را به نام او نوشته است (قزوینی، ۲-۴؛ اوحدی، همانجا؛ گلچین، ۱۱۵۹/۲).

مآخذ: آژند، یعقوب، «تاریخ نگاری دورهٔ صفویه»، صفویان، تهران، ۱۳۸۰ش؛ اسکندربیک منشی، *عالم آرای عباسی*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ اوحدی بلیانی، محمد، *عرفات العاشقین*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملی ملک، شم ۵۳۲۴؛ تربیت، محمدعلی، *دانشمندان آذربایجان*، تهران، ۱۳۱۴ش؛ حسینی جنابذی، میرزا بیک، *روضة الصفویه*، به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد، تهران، ۱۳۷۸ش؛ خواندمیر، امیرمحمود، *تاریخ شاه اسماعیل و شاه طهماسب صفوی (ذیل حبیب السیر)*، به کوشش محمدعلی جراحی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ روملو، حسن، *احسن التواریخ*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۵۷ش؛ ریاض الاسلام، *تاریخ روابط ایران و هند*، ترجمهٔ محمدباقر آرام و عباسقلی غفاری فرد، تهران، ۱۳۷۳ش؛ زنوزی، محمدحسن، *ریاض الجنة*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ سام میرزا صفوی، *تحفهٔ سامی*، به کوشش رکن الدین همایون فرخ، تهران، ۱۳۴۷ش؛ سومر، فاروق، *نقش ترکان آناطولی در تشکیل و توسعهٔ دولت صفوی*، ترجمهٔ احسان اشراقی و محمد تقی امامی، تهران، ۱۳۷۱ش؛ صادقی افشار، صادق، *مجمع الخواص*، ترجمهٔ عبدالرسول خیام پور، تبریز، ۱۳۲۷ش؛ *عالم آرای شاه طهماسب*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۷۰ش؛ غفاری قزوینی، احمد، *تاریخ جهان آرا*، به کوشش محمد قزوینی، تهران، ۱۳۴۳ش؛ فخری، محمد، *روضة السلاطین و جواهر العجایب*، به کوشش حسام الدین راشدی، حیدرآباد، ۱۹۶۸م؛ قاضی احمد قمی، *خلاصة التواریخ*، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۵۹ش؛ قزوینی، یحیی، *لب التواریخ*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ گلچین معانی، احمد، *کاروان هند*، تهران، ۱۳۶۹ش؛ گویاموی، محمدقدرت الله، *نتائج الافکار*، بمبئی، ۱۳۳۶ش؛ مستوفی، محمد محسن، *زبدة التواریخ*، به کوشش بهروز گودرزی، تهران، ۱۳۷۵ش؛ نویدی شیرازی، زین‌العابدین، *تکملة الاخبار*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ واله داغستانی، علیقلی، *ریاض الشعراء*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملی ملک، شم ۴۳۰۱.

ملیحه مهدوی

هنر و هنرمندپروری بهرام میرزا: چنان که گفته شد، بهرام میرزا خود هنرمند بود و هنرمندان را می‌نواخت. در موسیقی، نقاشی و خط دست داشت، و آثار شناخته شده‌اش قطعاتی از خطوط خوش نستعلیق در مرقع معروف او و جاهای دیگر است (بیانی، ۱۰۳/۱). هنرمندانی نیز بودند که برای بهرام میرزا و برادرش شاه طهماسب هر دو کار می‌کردند. آقامیرک و میرمصور دیوارهای کوشک او را نقاشی کردند و رئیس خطاطان وی رستم‌علی خراسانی بود (*ایرانیکا*، III/523-524).

بهرام میرزا مجموعه‌ای مهم از آثار هنری در اختیار داشت که به دوست محمد هروی سپرد تا از آنها مرقع بسازد (دوست محمد، ۶-۷؛ بلوم، 552). این *مرقع* تحسین‌انگیز که در ۹۵۱ق/۱۵۴۴م کامل گردیده است، ۱۴۸ ورق و ۶۱ نقاشی دارد و آثاری از هنرمندانی معروف مانند بهزاد، احمد موسیٰ، عبدالحی، جعفر بایسنقری، سلطانعلی مشهدی، شاه‌محمود نیشابوری، انیسی...، و نیز آثاری چون برگهایی از *معراج‌نامه* و *مجالس النفائس* در آن گرد آمده است (حبیبی، ۵۷۹-۵۸۳؛ راکسبره، 162-161).

مرقع بهرام میرزا علاوه بر معرفی ذوق هنری او، نشانهٔ ادامهٔ ویژگیهای هنر دورهٔ تیموریان در سدهٔ ۱۰ق شمرده شده (لنتز، 313)، و امروزه مورد استشهاد هنرشناسان است. این مرقع اکنون در کتابخانهٔ توپکاپی استانبول (شم H۲۱۵۴) نگهداری می‌شود.

دوست محمد نیز که خود هنرمند بود، تاریخی از نقاشی و خط ایرانی به عنوان مقدمهٔ *مرقع* نوشت که می‌توان آن را نمونه‌ای در تاریخ‌نگاری هنر دانست (حبیبی، ۵۷۹-۵۸۰؛ لنتز، همانجا؛ راکسبره، 162). مقدمهٔ دوست محمد حاوی معرفی هنرمندان (برای مثال، نک: ص ۹-۱۷)، روایاتی داستانی یا تاریخی مربوط به این موضوع، قواعد تصویرسازی، و گاه اشاراتی زیباشناختی است (نک: راکسبره، 164-163؛ نجیب اوغلو، 174,212).

مآخذ: بیانی، مهدی، *احوال و آثار خوشنویسان*، تهران، ۱۳۴۵ش؛ حبیبی، عبدالحی، *هنر عهد تیموریان و متفرعات آن*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ دوست محمد هروی (نک: مل نکستن)؛ نیز:

Bloom, J.M., «Islamic Art... Collectors and Collecting: Islamic Lands», *The Dictionary of Art*, London/New York, 1996, vol. XVI; *Iranica*; Lentz, Th. W. and G. D. Lowry, *Princely Vision, Persian Art and Culture in the Fifteenth Century*, Los Angeles/Weshington, 1989; Necipoğlu, G., *The Topkapi Scroll-Geometry and Ornament in Islamic Architecture*, Santa Monica, 1995; Roxburgh, D. J., *Prefacing the Image*, Leiden, 2001; Thackston, W. M., *Album Prefaces and other Documents on the History of Calligraphers and Painters*, Leiden, 2001.

یدالله غلامی

بَهرامی، مهدی (۱۲۸۴-۱۳۳۰ش/۱۹۰۵-۱۹۵۱م)، باستان‌شناس نامدار ایرانی. او در تهران زاده شد و در خانواده‌ای فرهنگی پرورش یافت. آموزش ابتدایی و متوسطه را در تهران به پایان رساند و زبانهای کهن ایرانی را از هرتسفلد ــ که در ایران اقامت داشت ــ آموخت (نجم‌آبادی، ۲۲۵؛ بهنام، ۴۲۲). بهرامی مقاله‌هایی دربارهٔ هنر ایران منتشر می‌کرد و به گردآوری سکه و تکه سفالینه‌های کهن علاقه‌مند بود

و گنجینهٔ او مجموعهٔ گرانبهای مطالعاتی را تشکیل می‌داد (همانجا؛ تابش، ۱۸۶، ۱۸۸؛ کونل، 625؛ نفیسی، ۲ـ۴).

بهرامی در مهر ماه ۱۳۰۷/اکتبر ۱۹۲۸ با گروه محصلان راهی شده به اروپا از سوی دولت به پاریس رفت (*اطلاعات*...، ۳۸؛ صدیق، ۶۹). او برای ادامهٔ تحصیل، آگاهانه رشتهٔ هنر و باستان‌شناسی را برگزید، و به دریافت دیپلم مدرسهٔ لوور، و دکترا از دانشگاه پاریس نایل آمد (کونل، همانجا؛ *اسناد*...). وی در حین تحصیلات دانشگاهی در ۱۳۱۳ش/۱۹۳۴م به آلمان رفت و به بخش اسلامی موزهٔ دولتی برلین پیوست و نزد نخبه‌ترین مورخان هنر به عنوان دستیار افتخاری به آموختن و کار پرداخت. این همکاری تا پایان سال ۱۳۱۴ش تداوم یافت؛ در این سال همراه با گروه محققان این موزه در سومین کنگرهٔ هنر و باستان‌شناسی ایران در سن پترزبورگ و مسکو شرکت کرد. بهرامی در این کنگره نتیجهٔ مطالعات خود دربارهٔ بازچینی کاشیهای زرین‌فام به دست آمده از دامغان (اکنون در موزهٔ لوور) را براساس نوشته‌های دورادور آن ارائه داد که سخت مورد توجه قرار گرفت (کونل، همانجا؛ نیز پوپ، IV/ 1582, 1677؛ ورنوا، 53؛ بهرامی، ۸۱ـ۸۲).

بهرامی در ۱۳۱۶ش/۱۹۳۷م به ایران بازگشت و در دانشگاه تهران کرسی استادی باستان‌شناسی به‌او واگذار شد (بهنام، ۴۲۳؛ مصطفوی، ۴۳۲) و در همان سال همکاری خود را با موزهٔ جدیدالتأسیس «ایران باستان» آغاز کرد و در سمت ریاست بخش اسلامی موزه با تقسیم‌بندی تمدن و فرهنگ کهن، میانی و متأخر، غرفه‌ها را با منطق علمی تنظیم کرد. بهرامی به تشکیل موزهٔ هنر ایران دورهٔ اسلامی اعتقاد داشت و طبقهٔ دوم بنای موزه را به دوران اسلامی تبدیل کرد (*اسناد*؛ نفیسی، ۳، ۴). سرانجام، از آغاز سال ۱۳۲۸ش با تصویب هیئت دولت به مدیریت موزهٔ ایران باستان ــ که عملاً آن را از پیش برعهده داشت ــ منصوب شد (*اسناد*).

بهرامی از آغاز کار در موزه به فعالیتهای میدانی باستان‌شناسی هدفمند پرداخت؛ از جملهٔ آنها کاوش در شهر کاشان بود که با کشف کوره‌های سفالگری به مدارک مستندی دربارهٔ مرکز ساخت سفالینه‌ها در آنجا دست یافت (نک‍: بهرامی، 229-209). همچنین کاوش در تفرش و فراهان، و پراهمیت‌تر از آنها بررسی و کاوش شهر قدیم جرجان بود که به تألیف کتابی ارزشمند انجامید (نک‍: دنبالهٔ مقاله؛ نیز *اسناد*). هدف او چنان‌که خود می‌نویسد، پیشرفت کار موزه و کاوشهای علمی بود و نهایت سعی خود را به‌جا آورد تا موزهٔ نوبنیاد ایران باستان در شمار مراکز مهم دانش دنیا به شمار آید و سبک کار علمی و اکتشافاتی که به دست ایرانیها صورت می‌پذیرد، موردنظر دانشمندان جهان قرار گیرد.

بهرامی در کنار خدمات موظف خود، به هنگام نیاز به متخصصی مجرب، مسئولیتهایی را می‌پذیرفت و گاه خود پیش‌قدم می‌شد که از مهم‌ترین آنها پایه‌گذاری موزهٔ آستان قدس رضوی، مطالعه و مرمت کاشیهای حرم حضرت معصومه(ع)، برگذاری نمایشگاههایی از آثار کهن ایران در موزهٔ متروپولیتن نیویورک و موزهٔ پاریس، بازگرداندن آثار باستانی ایران از موزهٔ بریتانیا (همانجا؛ کونل، 625) و نیز تأسیس «بنگاه کاوشهای تاریخی ایران» با هدف حفاظت آثار به دست آمده در کاوشها را می‌توان نام برد. سرانجام به پاس خدمات درخشان بهرامی در معرفی هنر و فرهنگ ایران به جهان، نشان درجه اول «سپاس» به وی اعطا شد (*اسناد*).

در ۱۳۳۰ش شورای دانشگاه با یک سال فرصت مطالعاتی وی در اروپا موافقت کرد. در این هنگام، او با آنکه بیمار بود، در کنگرهٔ شرق‌شناسان در استانبول شرکت کرد و سخنرانی بسیار بحث‌انگیزی دربارهٔ سفالینهٔ اسلامی ایران ایراد کرد و رهسپار آلمان شد، با این امید که با یک سال اقامت در آنجا سلامت خود را باز یابد؛ اما پس از عمل جراحی در بیمارستانی در شهر هامبورگ در ۶ آبان ۱۳۳۰ در ۴۶ سالگی درگذشت (کونل، همانجا). پیکرش پس از انتقال به تهران در گورستان ظهیرالدولهٔ شمیران به خاک سپرده شد (*اسناد*).

رئیس وقت دانشگاه تهران او را یکی از بهترین استادان باستان‌شناسی کشور خواند و وزیر فرهنگ از او چنین یاد کرد: «از بهترین استادان دانشگاه و دارای شخصیت بارز علمی بوده، و مخصوصاً نظریات و مطالعات او در رشتهٔ باستان‌شناسی مورد توجه دانشگاهها و مستشرقین است». کونل دانشمند آلمانی در مقالهٔ یادبود وی می‌نویسد: «بهرامی نمونهٔ شاخص یک محقق محبوب شرقی است که به روش اروپایی آموزش دیده بود. اگر درگذشت زود هنگام او اتفاق نمی‌افتاد، به یقین در انتظار نمونه‌های آموزندهٔ بسیاری از تحقیقات او بودیم و همواره فقدان او را به عنوان یک متخصص هنر ایرانی احساس خواهیم کرد» (همانجا؛ *اسناد*).

با درگذشت بهرامی باستان‌شناسی ایران یکی از معدود متخصصان خود در زمینهٔ هنر ایرانی، به ویژه دورهٔ اسلامی را از دست داد (نفیسی، ۲). او دانشمندی نامی در میان محققان غیرایرانی بود و تألیفاتش هنوز مورد استناد آنهاست، در حالی که هنوز در ایران آن گونه که سزاوار او بوده، شناخته نشده است.

آثار: مطالعات علمی بهرامی، باستان‌شناسی و هنر ایران، و به طور اخص دربارهٔ هنر و صنعت سفالینهٔ دورهٔ اسلامی ایران بود. او در زندگی علمی کوتاه، اما پربار خود ۳۲ عنوان کتاب و مقالهٔ ارزشمند به زبانهای فارسی، فرانسه و انگلیسی تألیف کرد (نک‍: اتینگهاوزن، 625-627). مهم‌ترین آثار او به فارسی اینهاست:

۱. *راهنمای اجمالی موزهٔ ایران باستان*، ۱۳۲۶ش. کتاب با فهرست سلسله‌های ایران آغاز شده، آن‌گاه آثاری که از پیش از تاریخ تا دوران تاریخی و سپس دورهٔ اسلامی در موزه به نمایش درآمده، شرح داده شده، و ضمن آن تاریخچهٔ کاوشها بازگو شده است.

۲. *راهنمای موزهٔ آستان قدس رضوی*. این کتاب با بیان اهمیت خراسان در هنر و صنعت ایران آغاز شده، و سپس تمایز و اهمیت موزهٔ آستان قدس و مراحل فنونی که برای به نمایش گذاردن اشیاء طی شده، آمده است.

۳. *صنایع ایران، ظروف سفالین*، دانشگاه تهران، ۱۳۲۷ش. در مقدمهٔ این کتاب نظری به تاریخ سفالگری در یونان کهن، روابط صنعتی ایران و چین و تأثیر متقابل آنها در سفالگری، نهضت صنعتی دوران اشکانی مورد بحث قرار گرفته، و در پی آن به انواع گونه‌های سفالینهٔ اسلامی ایران تا دورهٔ صفویه پرداخته شده، و در انتها فهرست کاملی از ظروف و کاشیهای تاریخدار زرین‌فام ارائه شده است.

۴. *راهنمای گنجینهٔ قرآن*، تهران، ۱۳۲۸ش. او در بخش نخست این اثر موضوع تدوین قرآن مجید و جایگاه آن را در تاریخ خط، تذهیب و جلدسازی به‌طور جامع مورد مطالعه قرار داده، و آگاهیهای سودمندی دربارهٔ نام و نشان هنرمندانی که نمونهٔ کارشان در نمایشگاه به نمایش درآمده، ارائه داده است (اعظمی، «ه»).

عمده‌ترین مقاله‌های او به زبانهای انگلیسی و فرانسه بدین شرح است:

۱. «مسائل کارگاههای کاشی ستاره‌ای زرین فام»، در «مجلهٔ بررسی هنرهای آسیایی[1]»، که کار ارزشمندی دربارهٔ مدرک خط نوشته‌ها بر کاشی است (اِلول-ساتن، 314).

۲. «مطالعاتی دربارهٔ پوشش زرین فام در سفالینهٔ ایران در سده‌های ۱۳ تا ۱۴ (ستاره‌ای و چلیپایی)[2]»، در این بحث بهرامی ثابت می‌کند که غالب کاشیهای زرین‌فام در بناهای مذهبی و غیرمذهبی یکسان کاربرد داشته است (همو، 315).

۳. «کمک به مطالعهٔ سفالینهٔ دوران اسلامی ایران[3]»، که در آن دربارهٔ کوزه‌ها و سفالینه‌های بی‌لعاب بحث کرده است (همو، 314).

۴. «سفالینه‌های گرگان[4]» (قاهره، ۱۹۴۹م، تجدید چاپ ۱۹۸۸م). در این کتاب عالمانه بهرامی جهان را با انبوهی از سفالینه‌های ناشناخته از دیدگاههای تاریخی، باستان‌شناختی، تزیینی و کتیبه‌شناسی آشنا کرده است. «سفالینه‌های گرگان» کاری بنیادی است دربارهٔ وجود مکتبی ناشناخته از سفالینهٔ دورهٔ سلجوقی، و کامل‌ترین شرحی را که تاکنون از خط نوشته‌های روی سفالینه سلجوقی منتشر شده، به دست می‌دهد (همانجا؛ اتینگهاوزن، 626). کتاب شامل بحثی عمومی دربارهٔ هنر سفالینهٔ ایران است و بخش ویژه‌ای به تاریخ منطقهٔ گرگان اختصاص یافته است.

مآخذ: اسناد بایگانی سازمان میراث فرهنگی کشور، پروندهٔ استخدامی مهدی بهرامی؛ *اطلاعات در یک ربع قرن*، تهران، ۱۳۲۹ش؛ اعظمی زنگنه، عبدالحمید، *راهنمای گنجینهٔ قرآن*، تهران، ۱۳۲۸ش؛ بهرامی، مهدی، *صنایع ایران*، تهران، ۱۳۲۷ش؛ بهنام، حسین، «دکتر مهدی بهرامی»، *دانش*، تهران، ۱۳۳۰ش، س ۲، شم ۸؛ تابش، احمد، کتاب‌شناسی استان *تهران*، تهران، ۱۳۷۵ش؛ صدیق، عیسی، «تدریس در دارالمعلمین مرکزی و مدرسهٔ حقوق»، در *بزرگداشت مشاهیر فرهنگ ایران: ویژهٔ عیسی صدیق*، به کوشش ویلما طوما، تهران، ۱۳۵۶ش؛ مصطفوی، محمدتقی، «تلاش در راه خدمت به آثار ملی و امید به آینده»، *گزارشهای باستان‌شناسی*، تهران، ۱۳۳۴ش، ج ۳؛ نجم‌آبادی، محمود، «طب دارالفنون و کتب درسی آن»، *امیرکبیر و دارالفنون*، به کوشش قدرت‌الله زعفرانلو، تهران، ۱۳۵۴ش؛ نفیسی، نوشین دخت، «مرزه باید نظام علمی داشته باشد»، *مرزه‌ها*، گفت‌وگو، تهران، ۱۳۸۰ش، شم ۲۷؛ نیز:

Bahrami, M., «Contribution à l'étude de la céramique musulmane de l' Īrān», *Āthār-é Īrān*, ed. A. Godard, Paris, vol. III(2), 1938; Elwell-Sutton, L. P., *Bibliographical Guide to Iran*, Brighton, 1983; Ettinghausen, R., «Bibliography of the Writings of Mahdi Bahrami», *Ars Orientalis*, Michigan, 1957, vol. II; Kühnel, E., «In Memoriam», ibid; Pope, A. U., *A Survey of Persian Art*, Tehran etc., 1967, vol. IV; Vernoit, S., «Islamic Art and Architecture», *Discovering Islamic Art*, London, 2000.

فاطمه کریمی

بَهْرامیِ سَرَخْسی، ابوالحسن علی، شاعر و از استادان بزرگ شعر و ادب در عصر اول غزنوی. دربارهٔ دوران زندگی او اتفاق نظر وجود ندارد. نظامی عروضی از او در شمار شاعران نامدار آل ناصرالدین (سلسلهٔ غزنوی) نام برده است (ص ۲۸). برخی منابع او را از معاصران ناصرالدین سبکتگین (د ۳۸۷ق/۹۹۷م) دانسته‌اند (اوحدی، ۱۹۹). هدایت نیز با اینکه او را معاصر سبکتگین دانسته، وفات او را در ۵۰۰ق/۱۱۰۷م نوشته است (۴۴۸/۱-۴۴۹). قزوینی (ص ۱۳۲) و فروزانفر (ص ۱۵۳) به این خطای آشکار اشاره کرده‌اند و این قول را پذیرفتنی نمی‌دانند. امین احمد رازی او را معاصر سلطان محمود غزنوی دانسته است (۴۰/۲)؛ صفا به استناد بیتی از شاعر در مدح سلطان محمود، نظر رازی را تأیید می‌کند و حدس می‌زند که بهرامی در اوایل سدهٔ ۵ق/۱۱م درگذشته است (۵۶۸/۱).

لغت فرس، کهن‌ترین مأخذی است که از بهرامی نام برده، و در ذیل برخی لغات به ابیات او استشهاد کرده است (ص ۱، ۲، جم). شمس قیس رازی در *المعجم* (ص ۲۲۴) ضمن نقل دو بیت از بهرامی، آن را از دیدگاه علم بیان و نیز علم قافیه نقد کرده است؛ اما عوفی (۵۵/۲-۵۶) و هدایت (۴۴۸/۱) مهارت او را در شاعری ستوده‌اند. اشعار او همانند سروده‌های بیشتر پیشینیان از میان رفته است (نک: همو، ۴۴۸/۱-۴۴۹)؛ آنچه امروزه در دسترس است، منحصر به ابیات پراکنده‌ای است که در برخی تذکره‌ها و فرهنگ‌نامه‌های کهن نظیر *لغت فرس* (همانجا)، *صحاح الفرس* (نخجوانی، ۲۳۷)، فرهنگ *مجموعة الفرس* (صفی کحال، ۵) و فرهنگ *جهانگیری* (۲۶۲۱/۲) بر جای مانده است. اشعار باقی ماندهٔ بهرامی شامل قصاید، غزلیات و قطعات (نک: *ایرانیکا*) است و نشان دهندهٔ تأثیر پذیری بسیار او از سبک و ویژگیهای شعر عهد سامانی است (صفا، همانجا).

بهرامی افزون بر مهارت و تسلط بر فنون سخن و صنعت شعر (عوفی، اوحدی، همانجاها)، در فن عروض و قافیه نیز سرآمد زمان بود. شمس‌قیس رازی او را در شمار عروضیان عجم یاد می‌کند و در ابداع دوایر مجهول و بحور بیست و یک گانهٔ مستحدث دخیل می‌داند (ص ۱۳۵).

---

1. «Le Problème des ateliers d'étoiles de faïence lustrée», *Revue des arts asiatiques*, Paris, 1936, vol. X.
2. *Recherches sur les carreaux de revêtement lustré dans la céramique persane du XIII^{e} au XIV^{e} siécle (Etoiles et croix)*, Paris, 1937.
3. «Contribution...»,
4. *Gurgan Faiences.*

از بهرامی ۳ اثر در زمینهٔ فنون ادبی بـه نامهـای *غایة العروضَین (العروضیین)*، *کنز القافیة* و *خجسته نامه* شناخته شده است.

شمس قیس رازی در مبحث عروض به *غایة العروضیین* بهرامی استناد کرده است (ص ۱۴۱)؛ نظامی عروضی این کتاب را *غایة العروضین* می‌نامد و علاوه بر آن، از اثر دیگر بهرامی به نام *کنز القافیة* یاد می‌کند و مبتدیان در شاعری را به خواندن تصانیف بهرامی از جمله این دو کتاب توصیه می‌نماید (ص ۳۰). از سخن نظامی عروضی برمی‌آید که این دو کتاب از آثار برگزیده و طراز اول در زمینهٔ علوم شعری شمرده می‌شده است (صفا، همانجا؛ براون، ۲۶۶/۲)؛ براون همچنین براساس اشارهٔ نظامی عروضی به تصانیف بهرامی، احتمال می‌دهد که وی آثار دیگری به نثر در موضوعات مربوط به معانی و بیان و فن شعر نگاشته بوده که از میان رفته است (همانجا). عوفی (۵۶/۲) و امین احمد رازی (همانجا) به کتاب دیگری از بهرامی با عنوان *خجسته نامه* اشاره کرده، و آن را اثری بی‌نظیر در علم عروض خوانده‌اند. منابع دیگر این نوشته را *خجسته* (هدایت، ۴۴۸/۱؛ آقابزرگ، ۹(۱)/۱۴۸) یا *خجستهٔ ناصری* (نفیسی، ۳۵/۱) نامیده‌اند.

از ۳ اثر یاد شدهٔ بهرامی و دیوان او که آقا بزرگ بدان اشاره دارد (همانجا)، تاکنون نسخه‌ای به دست نیامده است.

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*؛ اوحدی بلیانی، محمد، *عرفات العاشقین*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملی ملک، شم ۵۳۲۲؛ براون، ادوارد، *تاریخ ادبی ایران*، ترجمهٔ علی پاشا صالح، تهران، ۱۳۵۸ش؛ رازی، امین احمد، *هفت اقلیم*، به کوشش جواد فاضل، تهران، ۱۳۴۰ش؛ شمس قیس رازی، محمد، *المعجم*، به کوشش محمد رمضانی، تهران، ۱۳۱۴ش؛ صفا، ذبیح‌الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ صفی کحال، عبدالمؤمن، *فرهنگ مجموعة الفرس*، به کوشش عزیزالله جوینی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ عوفی، محمد، *لباب الالباب*، به کوشش ادوارد براون، لیدن، ۱۳۲۱ق/۱۹۰۳م؛ فروزانفر، بدیع الزمان، *سخن و سخنوران*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ فرهنگ جهانگیری، حسین انجو شیرازی، به کوشش رحیم عفیفی، مشهد، ۱۳۵۱ش؛ قزوینی، محمد، *تعلیقات بر چهار مقاله* (نک: هم، نظامی عروضی)؛ *لغت فرس*، اسدی طوسی، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ نخجوانی، محمد بن هندوشاه، *صحاح الفرس*، به کوشش عبدالعلی طاعتی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ نظامی عروضی، احمد، *چهار مقاله*، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۹۰۹م؛ نفیسی، سعید، *تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی*، تهران، ۱۳۴۴ش؛ هدایت، رضا قلی، *مجمع الفصحاء*، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۳۶ش؛ نیز:
Iranica.

لیلا پژوهنده

بَهَرَتپور[1]، شهر و شهرستانی در ایالت راجستان هند. این شهرستان با ۸٬۱۰۰ کم۲ مساحت میان ۲۶° و ۴۳´ تا ۲۷° و ۵۰´ عرض شمالی و ۷۶° و ۵۳´ تا ۷۷° و ۴۸´ طول شرقی در شرق ایالت راجستان واقع است («اطلس...[2]»، 112؛ بریتانیکا، I/1042؛ *آسیاتیکا*، I/339). بهرتپور از لحاظ جمعیتی دارای بافتی روستایی است. در ۱۳۶۹ش/ ۱۹۹۰م از ۲٬۲۹۰٬۰۰۰ تن جمعیت آن، ۱٬۸۳۰٬۰۰۰ تن در مناطق روستایی و ۴۶۰ هزار تن در مناطق شهری اقامت داشته‌اند («اطلس»، 155).

بهرتپور پوشیده از دشتهای پهناوری است که تپه ماهورهایی در نواحی شمالی و جنوبی آن دیده می‌شود و با ۳ رودخانهٔ فصلی بان‌گانگا، روپارل و گامبهر ــ که سدهایی بر روی آنها بسته شده است ــ آبیاری می‌شود («بهرتپور[3]»؛ بریتانیکا، همانجا). بهرتپور از مراکز عمدهٔ کشاورزی و صنعتی هند به شمار می‌رود. مهم‌ترین محصولات کشاورزی آن اینهاست: غلات، بنشن، دانه‌های روغنی، کتان، نیشکر، تنباکو، فلفل قرمز و سیب زمینی. از مهم‌ترین صنایع این شهر روغن‌کشی، فلزکاری، ماشین‌سازی و صنایع دستی را می‌توان نام برد (همانجاها).

مرکز این شهرستان شهر تاریخی بهرتپور است. این شهر که در گذشته به دروازهٔ شرقی راجستان موسوم بود، در ۲۷° و ۱۳´ عرض شمالی و ۷۷° و ۲۸´ طول شرقی و در ارتفاع ۱۸۲ متری از سطح دریا واقع است («بهرتپور»؛ «بهرتپور، صفحه...[4]»). در ۱۳۸۳ش/۲۰۰۴م جمعیت شهر بهرتپور ۲۱۶٬۶۰۰ تن برآورد شده است («فرهنگ جهانی[5]»).

پیشینهٔ تاریخی: بر پایهٔ آثار بر جای مانده و سنگ نوشته‌ای که در نزدیکی بهرتپور یافت شده است، تاریخ این منطقه به سده‌های پیش از ظهور اسلام می‌رسد (موهان، 46؛ مجومدار، «هند...[6]»، 130). مقارن با سدهٔ ۵ق/۱۱م بخش شمالی ناحیهٔ بهرتپور تحت استیلای راجپوتهای تونوار، و بخش جنوبی آن در قلمرو راجپوتهای جادُن ــ که مرکزشان بیانه بود ــ قرار داشت («فرهنگ سلطنتی...[7]»، VIII/74). در لشکرکشی سلطان محمود غزنوی (حک ۳۸۹-۴۲۱ق/۹۹۹-۱۰۳۰م) به هند، به روایات محلی این شهر با فرماندهی دو برادر به نامهای سیدجمال‌الدین و علاءالدین که نسب خود را به امام جعفر صادق(ع) می‌رساندند، در ۳ ساعت گشوده شد؛ از این رو، «پهرسر[8]» (پهر به معنای ۳ ساعت و سر به معنای گشوده) نام گرفت (همانجا؛ EI², I/1192)؛ اما دیری نپایید که دوباره به تصرف راجپوتها درآمد («فرهنگ سلطنتی»، همانجا). در اواخر سدهٔ ۶ق/۱۲م سلطان غیاث‌الدین محمد غوری (حک ۵۵۸-۵۹۹ق/۱۱۶۳-۱۲۰۳م) بر این ناحیه چیره شد و به مدت ۵ سده در دست غوریان باقی ماند؛ تا اینکه ظهیرالدین محمد بابر(۸۸۸-۹۳۷ق/۱۴۸۳-۱۵۳۱م) این ناحیه را فتح کرد (EI²، همانجا).

تاریخ نوین بهرتپور با تأسیس ایالت بهرتپور توسط برج[9] در اواخر دورهٔ حکومت اورنگ زیب (۱۰۶۸-۱۱۱۸ق) آغاز می‌شود. او کوشید تا دولتی مستقل تشکیل دهد، اما موفق نشد و در جنگ با سپاه سلطنتی کشته شد (همانجا؛ «فرهنگ سلطنتی»، VIII/75). در دورهٔ حاکمیت سورَج مَل قدرت مهاراجه نشین بهرتپور به اوج خود رسید و او شهر کنونی بهرتپور را بنیاد نهاد (نک: مجومدار، «تاریخ...[10]»، 542-543؛

1. Bharatpur
2. *An Atlas...*
3. «Bharatpur»
4. «Bharatpur,India...»
5. *The World...*
6. *Ancient...*
7. *The Imperial...*
8. Paharsar
9. Bridj
10. *An Advanced...*

«مجموعه...[1]»، III/341؛ «فرهنگ سلطنتی»، VIII/75-76؛ «بهرتپور»). پس از او ۵ پسر وی به ترتیب بر بهرتپور حکومت کردند. در دورهٔ فرمانروایی توال سینگ، سومین فرزند او، برادر کهترش بر او شورید و متصرفات برادر را بجز دژ بهرتپور به تصرف درآورد. در ۱۲۲۰ق/۱۸۰۵م به هنگام حاکمیت رنجیت سینگ بر بهرتپور، یکی از مخالفان انگلیسیها در دژ بهرتپور پناهنده شد و رنجیت سینگ از تسلیم او به نیروهای انگلیسی خودداری کرد. نیروهای انگلیسی با دادن ۳ هزار کشته عقب‌نشینی کردند، اما در نهایت دژ بهرتپور به تصرف انگلیسیها درآمد («مجموعه»، III/341-342؛ مجومدار، «همان»، 705).

در ۱۲۳۸ق/۱۸۲۳م راجه راندیر سینگ، حاکم بهرتپور درگذشت؛ اما چون پسری نداشت، برادرش بالدئوسینگ خود را جانشین وی خواند و با پذیرش تابعیت انگلیسیها از آنها درخواست کرد تا حکومت او را به رسمیت بشناسند (همو، «برتری...[2]»، 27). یک سال بعد در جریان شورشهایی که برضد انگلستان به راه افتاد، او از فرصت استفاده کرد و دژ بهرتپور را بازپس گرفت، اما نیروهای انگلیسی پس از ۵ هفته محاصرهٔ دژ، توانستند آنجا را تسخیر کنند (دانبار، 458-457).

در ۱۲۷۹ق/۱۸۶۲م حاکم بهرتپور رسماً تابعیت دولت بریتانیا را پذیرفت و در ۱۳۱۳ق/۱۸۹۵م ایالت بهرتپور با مدیریت یک شورا زیرنظر نمایندهٔ سیاسی انگلستان قرار گرفت و در ۱۳۰۸ش/۱۹۲۹م تجدید سازمان یافت («مجموعه»، III/342,343,345).

مآخذ:

Asiatica; An Atlas of India, Delhi, 1990; «Bharatpur», www.bharatpur.nic.in/history 2.htm; «Bharatpur, India Page», www.calle.com/world/IN/24/Bharatpur.html; *Britannica*, micropaedia, 1978; *A Collection of Treaties, Engagements and Sanads*, ed. C.U.Aitchison, Delhi, 1983; Dunbar, G., *A History of India*, London, 1943; EI[2]; *The Imperial Gazetteer of India*, New Delhi, 1972; Majumdar, R. C., *An Advanced History of India*, London, 1958; id, *Ancient India*, Delhi, 1960; id, *British Paramountcy and Indian Renaissance*, Bombay, 1970; Mohan, M. V., *The North-West India*, Ludhiana, 1974; *The World Gazetteer*, www.world-gazetteer.com/d/d_in_rj.htm.

پرویز امین

بِهْرَنگی، صمد (۱۳۱۸-۱۳۴۷ش/۱۹۳۹-۱۹۶۸م)، قصه‌نویس، مترجم، پژوهشگر و منتقد. او تحصیلات خود را از آغاز تا پایان دورهٔ دو سالهٔ دانشسرای مقدماتی در زادگاهش، تبریز گذراند و از ۱۳۳۶ش، همزمان با تدریس در روستاهای آذربایجان، به فعالیتهای فرهنگی دیگری نیز اهتمام ورزید:

۱. آغاز نویسندگی، نوشتن مقاله‌ها و قطعات طنزآمیز در نشریهٔ فکاهی توفیق (نک: صلاحی، ۷۸).

۲. توجه به گنجینهٔ وسیع و متنوع فرهنگ مردمی (فولکلور) خطهٔ آذربایجان (نک: بهرنگی، صمد، «سازمین سوزو»، ۱۷۶) و کند و کاو در این حوزه که این آثار حاصل آن پژوهشهاست: الف ـ *تاپماجالار*، *قوشماجالار* (= *متلها و چیستانها*، ۱۳۴۵ش) و *افسانه‌های آذربایجان* (ج ۱، ۱۳۴۴ش؛ ج ۲، ۱۳۴۷ش) با همکاری بهروز دهقانی (نک: افشار، ۳۴۳)؛ ب ـ نگارش قصه‌های تمثیلی ـ نمادین، با اقتباس از افسانه‌های محلی، از جمله *تلخون* (۱۳۴۲ش) که با امضای مستعار «قارانقوش» در *کتاب هفته* منتشر شد.

۳. بررسی مشکلات و موانع تعلیم و تربیت کودکان روستایی و نقد نابهنجاریها و شیوه‌های ناهماهنگ رایج در آموزش و پرورش وقت و پیشنهاد اصلاح این مهم باتألیف کتاب *کند و کاو در مسائل تربیتی ایران* (۱۳۴۴ش) (نک: مشار، ۲۶۸۲/۲) و طرح رسالهٔ *الفبا برای کودکان روستایی* که با چاپ آن موافقت نشد (نک: سرکوهی، ۷۵؛ ساعدی، ۴۴).

۴. ترجمهٔ قصه‌هایی از ترکی استانبولی به فارسی، از جمله *ما الاغها* (۱۳۴۴ش) مجموعهٔ ۱۲ قصه از عزیز نسین (نک: مشار، ۲۸۳۹/۲؛ صلاحی، همانجا)؛ و نیز برگردان گزیده‌ای از سروده‌های شاعران معاصر به ترکی آذری (نک: صلاحی، همانجا).

۵. پی‌گیری تحصیلات با اتمام دورهٔ دوم دبیرستان (ششم متوسطه) و ورود به دانشکدهٔ ادبیات تبریز و اخذ درجهٔ لیسانس در رشتهٔ زبان انگلیسی (نک: بهرنگی، اسد، ۳۶-۳۷).

۶. مهم‌تر اینکه با درک عمیقِ ضرورت ایجاد تحول و دگرگونی در حوزهٔ ادبیات کودکان و نوجوانان و تذکار این معنا (نک: بهرنگی، صمد، *قصه‌ها*...، ۵ ـ ۸، مقدمه)، طرحی نو در افکند و با نوشتن مقالات انتقادی و با نگارش قصه‌های خلاق برای کودکان و نوجوانان (۱۳۴۷ش)، نظیر *یک هلو و هزار هلو* (همان، ۲۴۳-۲۷۳)، گامهایی مؤثر برداشت و راه را برای نویسندگان این حوزه هموار ساخت. از این‌رو، بهرنگی را جزو بانیان ادبیات خلاق کودکان و نوجوانان و از پیشگامان ادبیات عامیانهٔ محلی و مسائل روستایی دانسته‌اند و بر ابتکار و نوآوری و برجستگی آثار وی و تأثیر آنها بر خواننده تأکید کرده‌اند (نک: عابدینی، ۱۴۶/۲-۱۴۸؛ سرکوهی، همانجا؛ سرامی، ۱۹-۲۱؛ میرصادقی، ۶۹۷).

برخی از آثار بهرنگی، اعم از مقالات و قصه‌ها، با نامهای مستعار منتشر شده است، نظیر «صاد»، «قارانقوش»، «چنگیز مرآتی»، «داریوش نواب مراغی»، «بابک»، «آدی باتمیش»، «افشین پرویزی»، «ص. آدام»، «سولماز» و... (نک: عزیزی، ۳۲؛ «کارنامه...»، ۱۰۵).

بهرنگی بر آن بود که ادبیات باید بتواند دنیای رؤیایی کودکانه را به عالم واقعیت بزرگ‌ترها ــ که گاه تلخ و دردانگیز است ــ بپیوندد؛ نیز جهان‌بینی دقیقی به کودک بدهد تا با داشتن معیار سنجش، قادر باشد مسائل اخلاقی و اجتماعی را در موقعیتهایی که همواره دگرگون می‌شوند، ارزیابی کند (نک: بهرنگی، صمد، همان، ۷-۸)؛ از این‌رو، با فضاسازی و بازسازی واقعیت در قصه‌ها، کودک و نوجوان را با «وضع موجود» و ضرورت تغییر آن به «وضع مطلوب» آشنا می‌سازد.

بیشتر موضوعات قصه‌های بهرنگی، زندگی تهی‌دستان و روستا-

1. *A Collection...* 2. *British...*

نشینان است، با درون‌مایه‌هایی چون جهل، فقر و بهره‌کشی (برای نمونه نک: قصهٔ پسرک *لبوفروش*)، تضاد عمیق میان طبقات (نک: *یک هلو و هزار هلو* و *افسانهٔ محبت*)، جدال دو قشر متضاد (نک: *کچل کفترباز* و *کوراوغلو و کچل حمزه*)، آموزش (نک: *سرگذشت دانهٔ برف*)، نفی وضع موجود و زندگی متداول (نک: *تلخون*)؛ «تلخون» دختر تاجری متفاوت با ۶ خواهر دیگر خود، از رفاه و امنیت موجود روی برمی‌تابد تا به سعادتی که خواستار آن است، دست یابد (نک: همو، «تلخن»، ۱۶ بب). بجز آثاری که نام برده شد، بهرنگی دارای نوشته‌های دیگری نیز هست که هنوز به چاپ نرسیده‌اند.

از مطالعهٔ داستانهای بهرنگی می‌توان نتیجه گرفت که زبان قصه‌های او ساده و نزدیک به زبان محاوره است که از عناصر زبان روستا چاشنی گرفته است، بی‌هیچ کوششی در به کار بردن شگردهای داستانی و آرایه‌های کلامی؛ زبانی که با موضوع و درون‌مایهٔ قصه‌هایش سنخیت تام دارد. بهرنگی به مسائلی چون نثر فاخر و اسلوب ویژه یا «سبک شخصی» که جزو دل‌مشغولیهای بیشتر داستان‌نویسان همعصر وی بود، اعتنایی نداشت. گـاه تسامحات و ترکی اولاهـایی ــ شاید از سر عمد ــ در زبان قصه‌هایش دیده می‌شود که با توجه به موقعیت اجتماعیِ شخصیتهای وی، «واقع نما»ست.

در میـان آثار او، قصهٔ *ماهی سیاه کوچولو* از شهرت بیشتری برخوردار است. این قصه در نمایشگاه بین‌المللی بولونیای ایتالیا (۱۳۴۸ش) برندهٔ نشان طلا شد (درویشیان، ۶۴). مجموعهٔ قصه‌های وی با عنوان *قصه‌های بهرنگ*، چاپ شده است. این نویسنده در جوانی، در شهریورماه ۱۳۴۷، در رود ارس غرق شد.

مآخذ: افشار، ایرج، «وفات صمد بهرنگی»، *راهنمای کتاب*، تهران، ۱۳۴۷ش، س ۱۱، شم ۵؛ بهرنگی، اسد، «برادرم صمد»، *صمد بهرنگی با موجهای ارس به دریا پیوست*، به کوشش ح. نمینی، تهران، ۱۳۵۷ش؛ بهرنگی، صمد، «تلخن»، *کتاب هفته*، تهران، ۱۳۴۲ش، شم ۸۸؛ همو، «سازمین سوزو»، *راهنمای کتاب*، تهران، ۱۳۴۵ش، س ۹، شم ۲؛ همو، *قصه‌های بهرنگ*، تهران، ۱۳۵۶ش؛ درویشیان، علی‌اشرف، «صمد جاودانه شده»، *جهان نو*، تهران، ۱۳۴۸ش، س ۲۴، شم ۳؛ ساعدی، غلامحسین، «افسانه‌های تا دورترین آبادیها»، *صمد بهرنگی با موجهای ارس به دریا پیوست*، به کوشش ح. نمینی، تهران، ۱۳۵۷ش؛ سرامی، قدمعلی، «صمد بهرنگی معلمی همواره در کار آموختن»، همان؛ سرکوهی، فرج، «روزهای باران در تبریز»، *آدینه*، تهران، ۱۳۷۰ش، شم ۶۲ ـ ۶۳؛ صلاحی، عمران، «خاطره‌ای از آدمی که او را ندیده بودم»، همان؛ عابدینی، حسن، *صد سال داستان‌نویسی در ایران*، تهران، ۱۳۶۹ش؛ عزیزی، محمد، «یادی از یک نویسنده»، *نگین*، تهران، ۱۳۵۶ش، شم ۱۵۲؛ «کارنامهٔ قلمی صمد بهرنگی»، *آرش*، تهران، ۱۳۴۷، شم ۱۸؛ مشار، خانبابا، *فهرست کتابهای چاپی فارسی*، تهران، ۱۳۵۲ش؛ میرصادقی، جمال، *ادبیات داستانی*، تهران، ۱۳۶۶ش.

هرمز رحیمیان

بَهَروج، یا بروج[1]، شهری باستانی و مرکز شهرستانی به همین نام در ایالت گجرات هند. شهرستان بهروج متشکل از ۱۱ تالوک (بخش) با ۷٬۷۵۹ کمـ۲ مسـاحت و ۱٬۴۷۰٬۰۰۰ تن جمعیت (۱۳۶۹ش/۱۹۹۰م) در جنوب شرقی ایالت گجرات در کنار خلیج کامبای در دریای عرب واقع است (بریتانیکا، II/286-287؛ «اطلس هند[2]»، 154، 44). زمینهای این شهرستان جلگه‌ای پست و هموار است که با رودخانهٔ پرآب نارمادا آبیاری می‌شود («اطلس جهان[3]»، 139؛ «بهروج[4]»). آب و هوای این ناحیه گرم و مرطوب است. میانگین بارش سالانهٔ آن در فصول پرباران به ۱٬۶۶۴ میلی‌متر و در فصول خشک به ۴۲۶ میلی‌متر می‌رسد («اطلس هند»، 152). شرایط مناسب آب و هوایی این ناحیه را به یکی از نقاط کشاورزی هند بدل ساخته‌است و مهم‌ترین محصولات آن گندم، برنج، بادام زمینی و کتان است (همان، 162، 160، 158، 157).

صنایع نساجی، چرم‌سازی، پلاستیک، غذایی، دارویی، شیمیایی، فلزی، کاغذسازی و دخانیات از عمده صنایع بهروج به شمار می‌رود (همان، 175، 174، 171، 169). افزون بر بخش کشاورزی و صنعت، بخش معدن نیز از دیگر منابع اقتصادی بهروج است. معادن سیلیکا، آهک و سنگ عقیق از جمله معادنی است که در این ناحیه بهره‌برداری می‌شود (همان، 167، 166، 164).

بندر کهن بهروج در جایی که رود نارمادا به خلیج کامبای می‌ریزد، در °۲۱ و ′۴۲ عرض شمالی و °۷۲ و ′۵۸ طول شرقی واقع است («اطلس بریتانیکا[5]»، فهرست، 19؛ «اطلس جهان»، همانجا).

جمعیت این شهر در ۱۳۸۳ش/۲۰۰۴م ۱۵۷٬۲۰۰ تن برآورد شده است («فرهنگ جهانی[6]»).

پیشینهٔ تاریخی: قدمت بندر بهروج به ۲٬۰۰۰ سال می‌رسد. نام این شهر در *مهابهاراتا* آمده است و در زبان سنسکریت «بهرگوکشترا[7]» نامیده می‌شده، و نام اخیر برگرفته از نام معبد «بهری گوریشی» بوده که در طول زمان به بهروج بدل شده است («بهروج»؛ EI², I/1193). این شهر یکی از قدیم‌ترین بنادر، در سواحل غربی هند است و در روزگار باستان مبدأ یکی از مهم‌ترین راههای بازرگانی هند به شمار می‌رفت و از آنجا کالاهای خاص هند، نظیر فلفل، ادویه، عود، عنبر و حیواناتی مانند طوطی، فیل و طاووس و پارچه‌های ابریشمی زربفت و سنگهای گرانبها به دیگر سرزمینها صادر می‌شده است (حکمت، ۳۱؛ EI²، همانجا).

نخستین آگاهیهای ما دربارهٔ تاریخ شهر بهروج به زمانی باز می‌گردد که جزو قلمرو امپراتوری موریا بوده است. در حدود سال ۱۵۰م این ناحیه به تصرف شاهزادگان ساهه یا کشاتراپهای غربی درآمد و سپس در دست راجپوتها و گورجره‌ها ــ که فرمانبردار چالوکیه‌های کالیان بودند ــ قرار گرفت («فرهنگ سلطنتی...[8]»، IX/20)؛ سپس ضمیمهٔ پادشاهی آنهیلوادا شد. در ۶۹۷ق/۱۲۹۸م سپاهیان علاءالدین محمد خلجی بر گجرات از جمله بهروج استیلا یافتند و نزدیک به ۵ سده، حکام مسلمان بر بهروج حکومت کردند. از ۶۹۸ تا ۷۹۳ق/۱۲۹۹ تا ۱۳۹۱م حکام مسلمان گجرات بر این شهر فرمانروایی داشتند، تا

1. Bharūch/Broach 2. *An Atlas of India.* 3. *Atlas of the World*. 4. «Bharuch» 5. *Britannica Atlas.*
6. *The World...* 7. Bhṛgukṣetra 8. *The Imperial...*

اینکه محمد سوم از سلاطین خلجی دهلی (حک ۷۹۲-۷۹۵ق) در ۷۹۳ق ظفرخان را به حکومت گجرات برگماشت. وی با سود جستن از ضعف سلاطین دهلی اعلام استقلال کرد و بهروچ از ۷۹۴-۹۸۰ق/۱۳۹۲-۱۵۷۲م به حاکمیت سلاطین احمدآبادی درآمد (نک: بازورث، ۲۹۲؛ «فرهنگ سلطنتی»، همانجا).

در ۹۸۰ق گجرات و از جمله بهروچ ضمیمهٔ متصرفات اکبرشاه (حک ۹۶۳-۱۰۱۴ق/۱۵۵۶-۱۶۰۵م) شد (نک: بازورث، ۳۰۷). در ۱۱۳۵ق/۱۷۲۳م عبدالله بیک در دکن اعلام استقلال کرد و پس از استیلا بر گجرات، بهروچ را ضمیمهٔ املاک شخصی خود ساخت و در ۱۱۴۹ق/۱۷۳۶م سلسلهٔ نواب بهروچ را بنیاد نهاد (EI², همانجا).

اروپاییان در آغاز سدهٔ ۱۱ق/۱۷م به بهروچ نفوذ کردند. در ۱۰۲۶ق/۱۶۱۷م دو بازرگان انگلیسی و در ۱۰۳۰ق/۱۶۲۱م یک هلندی کارگاهی صنعتی در این شهر احداث کردند. با تسلط انگلستان بر ناحیهٔ سورات ــ واقع در جنوب بهروچ ــ میان حاکم بهروچ و انگلیسیها اختلافاتی بر سر مسائل اقتصادی پدید آمد. این اختلافات منجر به لشکرکشی نیروهای انگلیسی در ۱۱۸۵ق/۱۷۷۱م به بهروچ شد که به شکست انگلیسیها انجامید، اما حاکم بهروچ که از توان نظامی انگلیسیها در هراس بود، چندی بعد به بمبئی رفت تا با آنان مصالحه کند و متعهدبه پرداخت ۴ لک پول نقد به آنها شد؛ اما با عدم پرداخت این مبلغ انگلیسیها بار دیگر در ۱۱۸۶ق به بهروچ لشکرکشی، و این شهر را تسخیر کردند («فرهنگ سلطنتی»، همانجا).

در ۱۱۹۷ق/۱۷۸۳م، بهروچ و اراضی تابع آن به مراتهها واگذار گردید، اما در ۱۲۱۸ق/ ۱۸۰۳م دوباره به اشغال انگلیسیها درآمد (همانجا) و در همان سال به کمپانی هند شرقی واگذار شد (*بریتانیکا*، II/287). در ۱۲۳۳ق/۱۸۱۸م به موجب موافقت نامهٔ پونه، ۳ بخش (تالوک) دیگر به این ناحیه افزوده شد («فرهنگ سلطنتی»، IX/20-21). شورش کولیها در ۱۲۳۸ق، درگیریهای خونین میان مسلمانان و پارسیان در ۱۲۷۳ق/۱۸۵۷م و قیام تاتااوراها از جمله رویدادهای تاریخی این شهر است (همان، IX/21).

در بهروچ آثار باارزشی متعلق به فرهنگهای جین، هندو و اسلامی بر جای مانده که باارزش‌ترین آنها مسجد جامع است. این مسجد که قدیم‌ترین نمونهٔ معماری مستقل اسلامی است، با اسلوبی حساب شده طراحی، و از مصالح معابد پیشین ساخته شده است. گذرگاه مسقف «لیوان» با ۴۵ ستون که بسیار ماهرانه تراش خورده، و دارای ۳ رواق است، از دیگر آثار تاریخی این شهر به شمار می‌آید. رواقهای سه گانهٔ این بنا، درواقع همان «ماندایا»ی سه گانهٔ پرستشگاه هندوست که فقط نقوش حیوانات از آن زدوده شده است (EI², نیز «فرهنگ سلطنتی»، همانجاها).

مآخذ: بازورث، ک. ا.، سلسله‌های اسلامی، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۴۹ش؛ حکمت، علی‌اصغر، سرزمین هند، تهران، ۱۳۳۷ش؛ نیز:

An Atlas of India, Delhi, 1990; *Atlas of the World*, New York, 1994; «Bharuch», www.webindia 123.com/city/gujarat/bharuch/intro.htm; *Britannica*, micropaedia, 1978; *Britannica Atlas*, Chicago, 1996; EI²; *The Imperial, Gazetteer of India*, Oxford, 1908; *The World Gazetteer*, www.world-gazetteer.com/d/d_in_gj.htm.

لیلا رضایی

بِهروزخان، نام دو تن از امیران کرد دنبلی در عهد صفویه:

۱. **امیر بهروز خان**، ملقب به سلمان خلیفه، پسر امیر رستم. وی در ۹۲۰ق/۱۵۱۴م امیر طایفهٔ دنبلی شد و ۵۵ سال به حکمرانی پرداخت. در نخستین سال فرمانروایی او سلطان سلیم عثمانی به آذربایجان لشکر کشید. امیر بهروز برای حفظ ایل خود از گزند سپاهیان عثمانی، آنان را از ناحیهٔ خوی به ناحیهٔ کوهستانی هکّاری و ارجیش (ه م) کوچاند و سپس پسر خود کنعان بک را به سرپرستی ایل گماشت و خود به حضور شاه اسماعیل اول صفوی رسید. شاه اسماعیل هم به پاس خدمات پدران وی به خاندان صفوی، او را ملقب به «سلمان» نمود (*تاریخ*...، ۱۴۲). همچنین شاه اسماعیل او را منصب خلیفگی بخشید (همانجا) و به او اجازهٔ ارشاد داد (نک: جواهر، ۲۰۶/۴).

در ۹۴۵ق/۱۵۳۸م که سلطان سلیمان عثمانی به عزم تسخیر آذربایجان وارد ایران شده بود (*تاریخ*، همانجا)، شاه طهماسب صفوی در بازگشت از نبرد ازبکان، با شمار اندکی از سپاهیان خود، در ابهر اردو زد و آمادهٔ دفع تهاجم سپاهیان عثمانی شد. در این هنگام، امیر بهروز با سواران تازه نفس به اردوی شاه طهماسب پیوست (همان، ۱۴۵).

امیر بهروز در ۹۹۵ق/۱۵۸۷م در ۹۵ سالگی درگذشت و او را در مقبرهٔ امرای دنبلی به خاک سپردند. تنها پسر او کنعان‌خان در روزگار جوانی درگذشته بود و از این‌رو، پس از وی نواده‌اش ایوب‌خان به امارت رسید (همان، ۱۴۴؛ جواهر کلام، ۲۰۷/۴).

۲. **بهروزخان دوم**، پسر ایوب‌خان. او از نزدیکان شاه عباس اول صفوی بود (همانجا). هنگامی که شاه عباس در ۱۰۰۹ق/۱۶۰۰م پیاده رهسپار زیارت مشهد مقدس شد، بهروزخان از جملهٔ همراهان او بود که سراسر راه را پیاده پیمودند. در این سفر بهروزخان به لقب جد خود «سلمان» ملقب گردید (*تاریخ*، ۱۴۷؛ نیز نک: اسکندربیک، ۶۱۰-۶۱۱).

در ۱۰۱۲ق به هنگام باز پس‌گیری تبریز از عثمانیان بهروزخان به شاه عباس پیوست و پیشاپیش، خود را به تبریز رسانید و «دفتر آقاسی» (دفتردار) پاشای عثمانی را از تبریز ربود و در نیک پی زنجان نزد شاه عباس برد. شاه عباس هم با اطلاعات دفتر آقاسی دریافت که سپاه عثمانی برای سرکوب کردهای سلماس، تبریز را بی‌دفاع گذارده‌اند، از این‌رو، با نیرویی اندک (حدود ۳۰۰ نفر) به تبریز تاخت و در ۱۹ ربیع‌الثانی ۱۰۱۲ وارد آن شهر شد و مقدمات رهایی دیگر نواحی آذربایجان را فراهم کرد (ریاحی، ۱۲۹؛ *تاریخ*، ۱۴۸).

در ۱۰۱۷ق/۱۶۰۸م، هنگامی که بهروزخان حاکم چورس از توابع خوی بود، برای مقابله با تعرضات مرزی محمدپاشا، حاکم عثمانی ارجیش و عادل جور، از حاکم تبریز یاری جست و با ۵۰۰ سوار بر سر او

تاخت و او را در بند کرده، به تبریز فرستاد (اسکندربیک، ۷۸۳-۷۸۴).

در ۱۰۲۵ق هنگامی که شاه عباس در گرجستان بود، فرزندان غازی‌بیک کرد شوریدند و به قلعهٔ قارنیارق دست یافتند و با دست‌درازی به نواحی سلماس، موجبات ناامنی را در این نواحی فراهم آوردند. بهروزخان به همراه پیربوداق‌خان حاکم تبریز برای دفع این فتنه از تبریز بیرون آمدند. در جنگی که نزدیک سلماس درگرفت، حاکم تبریز کشته شد و بهروزخان به محاصرهٔ کردان درآمد. اما با شنیدن خبر بازگشت شاه‌عباس از گرجستان به جانب آذربایجان، کردان عقب‌نشینی کردند و بهروزخان هم در تبریز به حضور شاه‌عباس رسید و خلعت یافت (همو، ۹۰۱-۹۰۲).

تاریخ درگذشت بهروزخان دوم به درستی دانسته نیست. منابع مختلف تاریخ مرگ وی را از ۱۰۱۴ تا ۱۰۴۵ق یاد کرده‌اند. منابعی که اساس آنها *ریاض الجنة* تألیف عبدالرزاق دنبلی بوده است، بر تاریخ ۱۰۱۴ق تأکید دارند؛ ولی این تاریخ نادرست می‌نماید، زیرا پسر و جانشین وی علی‌خان، لقب صفی‌قلی داشته، و از این‌رو، احتمالاً بیشتر دوران امارت علی‌خان مقارن با سلطنت شاه صفی (۱۰۳۸-۱۰۵۲ق/ ۱۶۲۹-۱۶۴۲م) بوده است. از سوی دیگر اسکندربیک در ذیل وقایع سال چهل و دوم سلطنت شاه عباس اول (۱۰۳۸ق)، از بهروزخان به عنوان حاکم منطقهٔ چورس و سلماس یاد می‌کند (ص ۱۰۸۶)؛ بنابراین مرگ وی احتمالاً در سالهای نخستین سلطنت شاه‌صفی اتفاق افتاده است.

مآخذ: اسکندربیک منشی، *عالم آرای عباسی*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ *تاریخ دودمان دنبلی*، نسخهٔ خطی موجود در کتابخانهٔ مرکز، شم‍ ۳۲۱۰؛ جواهر کلام، عبدالعزیز، *آثار الشیعة الامامیة*، ترجمهٔ علی جواهر کلام، تهران، ۱۳۰۷ش؛ ریاحی، محمدامین، *تاریخ خوی*، تهران، ۱۳۷۲ش.

علی کرم‌همدانی

بُهْرِه، جماعتی از مسلمانان شبه قارهٔ هند. بهره‌ها که عمدتاً اصل و نسب هندو دارند، از دو گروه شیعی (اکثریت) و سنی (اقلیت) تشکیل شده‌اند. بهره‌های شیعی همگی اسماعیلی‌مذهب‌اند و بیشتر آنان به طبقهٔ بازرگانان وابسته‌اند. سنی مذهبان ــ که سهم کوچکی از جمعیت بهره‌ها را دارند ــ بیشتر روستایی هستند و به فعالیتهای کشاورزی اشتغال دارند. بهره‌ها که جمعیت آنان در ۱۳۸۲ش/۲۰۰۳م بالغ بر ۱،۲۰۰،۰۰۰ تن بوده است («مسلمانان...[1]»)، در کشورهای هند و پاکستان، و شمار کمتری نیز در کشورهای شرق افریقا ساکنند (دفتری، 3,23,210).

نام بهره[2] (بهرا) را مشتق از واژهٔ گجراتی «وهرور[3]» (ویوهار) به معنای «تجارت» یا «داد و ستد کردن» دانسته‌اند. از این‌رو، جماعت اسماعیلیان گجرات را بهره نامیدند، زیرا آنان در اصل متعلق به یک جامعهٔ تجارت پیشه بودند. برخی دیگر برآن‌اند که اسماعیلیان گجرات را از این رو به این نام خواندند که آنان پیش از پذیرفتن کیش اسماعیلی، به «وُهَره» که یکی از طبقات جامعهٔ هندوهاست، تعلق داشتند (همو، 299).

اکثریت بهره‌ها به شاخهٔ داوودی از دعوت مستعلوی ـ طیّبی اسماعیلیه تعلق دارند (همو، 210؛ برای چگونگی پیدایش این شاخه‌ها، نک: ه‍ د، اسماعیلیه).

دعوت اسماعیلیه از نیمهٔ قرن ۳ق/۹م در شبه قارهٔ هند ریشه پیدا کرد و سپس تا حدودی گسترش یافت، اما در دورهٔ خلافت و امامت المستنصر بالله، جماعت جدیدی از اسماعیلیه در گجرات، توسط داعیانی که از یمن بدانجا گسیل می‌شدند، پایه‌گذاری گردید. به موجب روایات سنتی که دربارهٔ پیدایش این گروه اسماعیلی دردست است، در ۴۶۰ق/۱۰۶۸م داعی عربی به نام عبدالله از سوی لمک بن مالک از صُلیحیون یمن به خامبایت (کمبی[4] کنونی) فرستاده شد و در آن منطقه، یعنی گجرات، در اندک مدتی جمعیت بزرگی از هندوها و بعضی از حکمرانان محلی را به کیش اسماعیلی درآورد (دفتری، 299؛ مجدوع، ۱۱۸، ۲۰۱؛ همدانی، ۷۹، ۲۲۴، ۲۲۴-۲۲۶). عبدالله و جانشینانش دعوت اسماعیلی را در میان هندوهای گجرات، از پایگاه اصلی خود در خامبایت تبلیغ می‌کردند (نیز نک: اسماعیل جی، ۵۳-۶۰) و دعوت آنان با نظارت سلاطین صلیحی یمن ــ که تابع فاطمیان بودند ــ اشاعه یافت. صلیحیون با تأیید المستنصر بالله فاطمی بر انتخاب و فرستادن داعیان به گجرات نظارت نزدیک و مستقیم داشتند. در این میان، ملکهٔ صلیحی موسوم به سیده اروی که پس از فوت همسرش، احمد مُکَرّم (برهانپوری، ۲۶؛ حامدی، ۱۳-۱۷، ۲۷-۲۸؛ دفتری، 210 ,209؛ *السجلات...*، ۲۰، جم) به حکومت دولت صلیحی در یمن رسیده بود، از طرف خلیفهٔ فاطمی مصر المستنصر بالله رسماً مسئولیت امور دعوت در گجرات را نیز یافت (همان، ۱۶۵-۱۷۳).

سلسلهٔ صلیحیون یمن نقش مهمی در احیای مجدد و گسترش دعوت اسماعیلی در غرب هندوستان ایفا کردند. ملکه اروی که از دعوت مستعلوی جانبداری کرده بود، پس از قتل الآمر باحکام الله، به حقانیت امامت فرزند او طیب قائل گشت و روابط خود و یمن صلیحی را با قاهره و دعوت مستعلوی ـ حافظی، قطع کرد (نک: ه‍ د، ۸/۶۹۶-۶۹۷). اندکی پس از ۵۲۴ق/۱۱۳۰م بود که با کوششهای ملکه اروی، دعوت مستقل طیبیه در یمن پایه‌گذاری گردید (دفتری، 286-285). در حدود سال ۵۲۶ق، ملکه اروی، ذؤیب بن موسی الوادعی را با اختیارات کامل و به عنوان داعی مطلق، به رهبری دعوت طیبی گمارد و امور دعوت را به نام امام غایب، طیب، به او سپرد. ملکه سیده اروی تا زمان مرگش در ۵۳۲ق/۱۱۳۸م از هیچ کوششی برای استحکام دعوت طیبی فروگذار نکرد. پس از فوت وی و انقراض دولت صلیحی، دعوت طیبی با عنوان «الدعوة الطیبیة» به رهبری داعی ذؤیب ادامه یافت و یمن تا چند قرن پایگاه اصلی دعوت طیبی بود؛ جانشینان ذؤیب عنوان داعی مطلق را همچنان تاکنون حفظ کرده‌اند (همانجا؛ برهانپوری، ۶۹).

دعوت اسماعیلی در گجرات ارتباط نزدیک خود را با مرکز دعوت

---

1. «Bohra...». 2. Bohra/Bohorā 3. vohorvū/vyavahār 4. Cambay

طیبی در یمن حفظ کرد و جامعهٔ جدیدی که در نیمهٔ دوم قرن ۵ق در غرب هندوستان به وجود آمد، با مرور زمان به جامعهٔ مستعلوی ــ طیبی، و سپس به داوودی ــ بُهرهٔ فعلی تحول یافت. پس از مرگ داعی ذؤیب در ۵۴۶ق/۱۱۵۱م، ابراهیم بن حسین حامدی (د ۵۵۷ق/۱۱۶۲م) به عنوان دومین داعی مطلق به رهبری دعوت طیبی رسید (دفتری، همانجا). وی *رسائل اخوان الصفا* را به ادبیات مذهبی اسماعیلیان طیبی یمن وارد کرد و همچنین در زمینهٔ جهان‌شناسی، تلفیق جدیدی از اندیشه‌های حمیدالدین کرمانی ــ آن‌گونه که در کتابش *راحة‌العقل* آورده ــ با عوامل اسطوره‌ای ارائه داد که از آن پس در مرکز نظام اندیشه‌های مذهبی اسماعیلیان طیبی قرار گرفت (نک: حامدی، ۱۴، ۲۶، جم). اسماعیلیان طیبی در یمن و سپس بهره‌های طیبی در هند، شمار بسیاری از آثار اسماعیلی دوره‌های مختلف در تاریخ اسماعیلیه را حفظ کرده‌اند.

جماعت بهره‌های اسماعیلی گجرات، به پیروی از سیاست صلیحیون یمن، به امامت مستعلی و سپس آمر، معتقد شدند و در افتراق حافظی ـ طیبی نیز از تشکیلات دعوت طیبی در یمن حمایت کردند. پس از انقراض دولت صلیحی، و حتیٰ قبل از آن، اسماعیلیان طیبی هند، یعنی بهره‌ها تحت نظارت دقیق داعی مطلق و دستگاه مرکزی دعوت طیبی در یمن قرار داشتند (دفتری، 307-299). این وضع تا نیمهٔ دوم قرن ۱۰ق/۱۶م ادامه داشت. طی این دوره، رئیس دعوت طیبی در هند ــ که او را «والی» می‌نامیدند ــ از سوی داعی مطلق منصوب می‌گردید. والی نیز همانند داعی مطلق در یمن، در سلسله مراتب تشکیلات دعوت محلی در هند دستیاران و داعیان زیردستی داشت که از جزئیات آن اطلاعات دقیقی دردست نیست. حکمرانان هندو در گجرات متعرض بهره‌های طیبی اسماعیلی نمی‌شدند، زیرا فعالیتهای آنها را برای خود خطرناک نمی‌دیدند. درنتیجه، تا زمان استیلای سلاطین خلجی بر گجرات که در ۶۹۷ق/۱۲۹۸م سلسلهٔ حکمرانان هندو بر گجرات را برانداختند، جامعهٔ بهره‌های اسماعیلی در غرب هندوستان پیوسته در حال گسترش بود. طی این دوره، بسیاری از هندوها، به خصوص در کمبی، پاتَن، سیدپور، و سپس در احمدآباد ــ که پایگاه دعوت طیبی در هند شد ــ مذهب اسماعیلی طیبی را پذیرفتند (همو، 300).

در دوران حکومت مسلمانان بر گجرات، فعالیتهای دعوت طیبی و امور جماعت بهره‌ها در گجرات زیر نظر حکمرانان مسلمان آن منطقه که از سلاطین دهلی متابعت می‌کردند، قرار گرفت. در چنین اوضاع و احوالی بود که بهره‌های اسماعیلی در گجرات ملزم به مراعات تقیه و پذیرش ظاهری مذهب تسنن شدند. با حملهٔ ظفرخان به گجرات در ۷۹۳ق/۱۳۹۱م که بعداً در ۸۱۰ق/۱۴۰۷م سلطنت مستقل گجرات را بنیان نهاد، وضع بهره‌ها وخیم‌تر شد. این اوضاع تا ۹۸۰ق/۱۵۷۲م که گجرات در سلطنت اکبر، جزو امپراتوری مغولان هند شد، همچنان کم و بیش ادامه پیدا کرد. ظفرخان در واقع اولین حکمران گجرات بود که به اشاعهٔ مذهب اهل سنت و سرکوبی شیعیان پرداخت. آزار شیعیان گجرات در زمان نوه و جانشین ظفرخان، احمد شاه اول (۸۱۴ـ ۸۴۶ق/۱۴۱۱ـ۱۴۴۲م) ــ که پایتخت جدیدی در احمدآباد بنا کرد ــ شدت یافت. در همین زمان بود که گروهی از بهره‌های اسماعیلی به مذهب اهل سنت گرویدند و در همان حال، بر اثر مشاجره بین والی طیبی و مردی از بهره‌ها به نام جعفر، انشعاب مهمی در بهره‌های اسماعیلی پدید آمد و عدهٔ بیشتری از آنان به مذهب اهل سنت درآمدند و به نام بهره‌های جعفری شهرت یافتند (همو، 307 ,302 ,301). از آن زمان، بهره‌های اسماعیلی و بهره‌های سنی مذهب از یکدیگر متمایز شدند (همانجا).

از زمان پنجمین داعی مطلق طیبی، علی بن محمد بن ولید (د ۶۱۲ق/۱۲۱۵م)، حدود ۳ قرن، یعنی تا ۹۴۶ق/۱۵۳۹م، منصب داعی مطلق اسماعیلیان طیبی یمن و هند دردست بنو الولید الانف که از قریشیان بودند، قرار داشت. طی این دوره، بهره‌های طیبی برای دیدار داعی مطلق خود و کسب آموزشهای مذهبی به یمن سفر می‌کردند (همو، 302، 289-282). در ۹۴۶ق، منصب داعی مطلق اولین‌بار به یک بهره موسوم به یوسف بن سلیمان رسید (نک: همو، 291) و با مرگ وی در ۹۷۴ق/۱۵۶۶م، جانشین او، بیست و پنجمین داعی مطلق ــ که بهرهٔ دیگری به نام جلال بن حسن بود ــ پایگاه دعوت طیبی را از یمن به احمدآباد در گجرات منتقل کرد. تا آن زمان جمعیت بهره‌های طیبی در هند، به‌رغم آزارها، به‌میزان قابل‌توجهی از شمار همکیشانشان در یمن، فزونی یافته بود. در همان حال حکومت عثمانی که از ۹۲۳ق/۱۵۱۷م سلطهٔ خود را به جنوب عربستان بسط داده بودند، طیبیهای یمن را سخت آزار می‌دادند و زیدیان یمن نیز ــ که همواره با اسماعیلیهٔ آنجا مخاصمت داشتند ــ می‌کوشیدند تا بنوالولید را از میان بردارند، در حالی که اسماعیلیان هند اکنون با اغماض دینی امپراتوران مغول مواجه بودند. از این‌رو مرکز دعوت طیبی به گجرات منتقل گشت و این به منزلهٔ پایان مرحلهٔ دعوت طیبی در یمن و یکپارچگی آنان بود (همو، 303).

جلال بن حسن، بیست و پنجمین داعی مطلق در ۹۷۵ق/۱۵۶۷م، اندکی بعد وفات یافت و داوود بن عجب شاه جانشین وی گشت. در زمان داوود (۹۷۵ـ۹۹۷ق)، اکبر شاه گجرات را ضمیمهٔ امپراتوری خود کرد. داوود بن عجب شاه جماعت بهره‌ها و تشکیلات دعوت آنها را سامان جدیدی داد و آداب و رسوم مذهبی بهره‌های طیبی را که به علت آزار حکمرانان گجرات مدتهای طولانی رها شده بود، بار دیگر رواج بخشید. با مرگ داوود بن عجب شاه، طیبیها بر سر جانشینی او اختلاف پیدا کردند و به دو شاخهٔ داوودی و سلیمانی منقسم شدند (همو، 304). بیشتر بهره‌های طیبی هند، داوود برهان‌الدین بن قطب شاه (د ۱۰۲۱ق/ ۱۶۱۲م) را به عنوان بیست و هفتمین داعی مطلق خود شناختند و از آن پس به داوودی شهرت یافتند. گروه کوچکی از اسماعیلیان طیبی در یمن از داوود پشتیبانی کردند. از طرف دیگر، اقلیتی متشکل از گروه کوچکی از بهره‌های طیبی و اکثریت اسماعیلیان طیبی یمن، از سلیمان ابن حسن (د ۱۰۰۵ق/۱۵۹۷م) که نوهٔ بیست و چهارمین داعی، یوسف ابن سلیمان هندی و نمایندهٔ داوود بن عجب شاه در یمن بود و اکنون برای

خود ادعای جانشینی می‌کرد، حمایت کردند و وی را داعی مطلق خود خواندند (همو، 305-304). این اسماعیلیان طیبی از این پس در یمن و هند با نام سلیمانی شهرت یافتند (برهانپوری، ۲۱۵).

از آن پس، طیبیهای داوودی و سلیمانی از دو سلسلهٔ داعیان مطلق به طور جداگانه پیروی کرده‌اند (برای فهرستهای این داعیان، نک: دفتری، 556-555). برای هر دو سلسله، مقام داعی مطلق به زودی موروثی گردید، چنان که هر داعی، مانند امامان، با نص داعی پیشین منصوب می‌شد. داعیان مطلق داوودی، پس از انشعاب، به اقامت خود در هند ادامه دادند، ولی پایگاه دعوت سلیمانی در یمن مستقر گردید.

در دوره‌های بعد، بهره‌های طیبی ـ داوودی عمدتاً به علت آنکه اعتقاد آنان به مرجعیت داعیان سست‌تر می‌شد، در هند دچار انشعابات مختلفی شدند و در انشعاب نخست که در ۱۰۳۴ق/۱۶۲۴م رخ داد، علی ابن ابراهیم، مرجعیت بیست و نهمین داعی داوودی، یعنی عبدالطیب زکی‌الدین (۱۰۳۰-۱۰۴۱ق/۱۶۲۱-۱۶۳۲م) را مردود شناخت و خود مدعی این مقام شد. وی با پیروان معدود خود، از جماعت بهره‌های داوودی جدا شد و گروه جدیدی از بهره‌های طیبی تشکیل داد که به نام خودش به عَلیه اشتهار یافتند (همو، 306-305) و داعیانی برای خود برگزیدند (پونا والا، 370-369).

اکنون بهره‌های علیه جماعت کوچکی در حدود ۸ هزار نفرند که همراه داعی مطلق خود در شهر بارودا در گجرات متمرکز هستند و طیب ضیاءالدین بن یوسف نورالدین به عنوان چهل و چهارمین داعی مطلق رهبری آنان را برعهده دارد.

در ۱۲۰۴ق/۱۷۹۰م، گروه کوچکی از بهره‌های علیه جدا شدند و به پایان رسیدن دور اسلام را اعلام کردند. آنان همچنین برخی از اعتقادات هندوها، از جمله گناه خوردن گوشت حیوانات را پذیرفتند و به همین سبب، به «ناگوشیه[1]» معروف شدند. بهره‌های ناگوشیهٔ گیاه‌خوار، مانند اعضای فرقهٔ اصلی علیه، در حاشیهٔ جماعت بهره‌های داوودی زیسته‌اند و اکنون گروه بسیار کمی از آنها باقی مانده‌اند (دفتری، 306).

در این میان، جماعت اصلی بهره‌های داوودی با بهره‌مندی از آزادی مذهبی که امپراتوران مغول و صوبه‌داران یا فرمانداراشان در گجرات به آنها داده بودند، به رهبری داعیان به حیات خود ادامه می‌دادند. اورنگ زیب که از پیروان سرسخت مذهب حنفی بود، تنها فرد سلسلهٔ مغولان هند بود که به اقدامات ضدشیعی پرداخت و به اسماعیلیان و دیگر مسلمانان شیعه مذهب در دوران طولانی سلطنت خود (۱۰۶۸-۱۱۱۸ق/۱۶۵۷-۱۷۰۶م) آزار فراوان رسانید. وی همچنین سی و دومین داعی مطلق، قطب خان قطب‌الدین را به الحاد متهم ساخت و سرانجام او را به قتل رسانید. بهره‌های داوودی مقبرهٔ او را در احمدآباد به زیارتگاهی تبدیل کرده‌اند (همانجا). در همان حال مساجد بهره‌های اسماعیلی نیز دردست گردانندگان سنی مذهب قرار گرفت و آنان همچنین ملزم به پرداخت مالیاتهای سنگین کیفری گردیدند. درنتیجه، بار دیگر بهره‌های اسماعیلی به اجبار به مذهب اهل سنت گرویدند و به تقیه متوسل گشتند (همو، 307-306). در چنین شرایطی بود که سی و چهارمین داعی مطلق داوودیان، اسماعیل بدرالدین (۱۰۶۵-۱۰۸۵ق/۱۶۵۵-۱۶۷۴م)، پایگاه دعوت بهره‌های طیبی ـ داوودی را از احمدآباد به جام‌نگر منتقل کرد (همو، 307). پس از اورنگ زیب، به بهره‌های اسماعیلی بار دیگر اجازه داده شد که آزادانه به زندگی و مراسم عبادی خود بپردازند (همو، 308).

در ایام چهلمین داعی، هبةالله مؤید فی‌الدین (۱۱۶۸-۱۱۹۳ق/۱۷۵۴-۱۷۷۹م) ـ که مقارن با آغاز استیلای بریتانیا بر هندوستان بود ـ یک جنبش جدایی‌طلب دیگر در جامعهٔ اسماعیلیان طیبی ـ داوودی پدید آمد. رهبری این نهضت مخالف با داعی اسماعیل بن عبدالرسول مجدوع، مؤلف فهرست معروف کتب و رسائل اسماعیلی (پوناوالا، 205, 204؛ دفتری، 309؛ نک: مجدوع، ۱۰۸-۱۰۹، ۱۱۹) و پسرش هبةالله بود که همو بعدها مدعی شد با امام غایب طیبی تماس دارد. این نهضت در اوجین[2] و جاهای دیگر پیروانی پیدا کرد که به «هبتیه» (بر گرفته از نام هبةالله) شهرت یافتند. امروز گروه کوچکی از این فرقهٔ بهره‌های اسماعیلی در اوجین زندگی می‌کنند (میسرا، 42-41).

در دوران چهل و دومین داعی مطلق داوودی، یوسف نجم‌الدین (۱۲۰۰-۱۲۱۳ق/۱۷۸۶-۱۷۹۸م)، پایگاه دعوت به سورات که در آن زمان دردست بریتانیاییها بود و از این‌رو، برای اسماعیلیان محل امنی به شمار می‌رفت، منتقل شد (دفتری، 310). داعی بعدی، عبد علی سیف‌الدین (۱۲۱۳-۱۲۳۲ق/۱۷۹۸-۱۸۱۷م)، در سورات مدرسه‌ای به نام «سیفی درس» یا «جامعهٔ سیفیه» برای تعلیم و تربیت علما و کارگزاران جامعهٔ داوودی تأسیس کرد. این مدرسه از آن زمان تاکنون مرکز تعلیمات عالی مذهبی سنتی برای بهره‌های داوودی بوده است. از زمان عبد علی سیف‌الدین که بریتانیا بر هندوستان استیلای کامل یافت، آزار اسماعیلیان در هند پایان گرفت، اما اختلافات داخلی و نهضتهای جدایی طلب که بیشتر بر سر جانشینی داعی مطلق و یا مسائل مالی پدید می‌آمد و نیز درگیری با دیگر گروههای مسلمان و هندوها در هند، همچنان از ویژگیهای تاریخ بهره‌های داوودی در عصر جدید بوده است (همانجا).

از ۱۲۳۲ق مقام داعی مطلق اسماعیلیان طیبی ـ داوودی دردست فرزندان شیخ جیوانجی اورنگ آبادی باقی مانده، اما جماعت داوودی پیوسته درگیر منازعات داخلی بوده است؛ به خصوص مشاجراتی که دربارهٔ جانشینی چهل و ششمین داعی مطلق، محمد بدرالدین ـ که به‌طور ناگهانی در ۱۲۵۶ق/۱۸۴۰م درگذشت ـ بدون آنکه به نص جلی، یعنی در خطابه‌ای عمومی طبق معمول جانشین خود را تعیین کرده باشد، سبب شکاف عمیقی در جامعهٔ بهره‌های داوودی شد که تاکنون ادامه

1. Nāgoshia 2. Ujjain

یافته، و منجر به پیدایش نوعی مقاومت دائمی در برابر داعی مطلق شده است (نک: همو، 313-310).

در این میان، در ۱۳۱۵ق/۱۸۹۷م انشعاب دیگری در جماعت بهره‌های داوودی پدیدار گشت. در آن سال شخصی به نام عبدالحسین جیواجی، در نگپور ادعا کرد که با امام غایب اسماعیلیان طیبی ارتباط دارد و امام او را به عنوان حجت خویش برگزیده که مقامی عالی‌تر از داعی مطلق است. عبدالحسین پیروانی در میان بهره‌های داوودی پیدا کرد که به نام محل اقامتشان در نگپور به «مهدی باغ والاها» شهرت یافتند. بعدها گروه کوچک‌تری از مهدی باغ والاها معتقد شدند که دور کشف در تاریخ اسماعیلیان مستعلوی ـ طیبی آغاز شده است و از این‌رو، دیگر رعایت فرایض و احکام شرعی الزامی نیست. این بهره‌های اسماعیلی به «اتباع ملک وکیل» یا «آرتالیس‌والاها» معروف شدند. جماعت بسیار کوچکی از مهدی باغ والاها هنوز در نگپور پایگاه دارند و از رهبران خودشان متابعت می‌کنند (همانجا).

با پنجاه و یکمین داعی مطلق داوودیان، طاهر سیف‌الدین (۱۳۲۳ـ۱۳۸۵ق/۱۹۱۵ـ۱۹۶۵م) ــ که دورهٔ رهبری او طولانی‌تر از اسلافش بوده است ــ فصل جدیدی در تاریخ جماعت داوودیان گشوده شد. در زمان وی، بهره‌های داوودی به جناح سنت‌گرای حامی او، و جناح اصلاح‌طلب و مخالف با او تقسیم شدند. جناح اصلاح‌طلب خواهان تعلیم و تربیت غیردینی، حقوق فردی و نیز ادارهٔ نهادهای دعوت داوودی به صورت دموکراتیک بوده‌اند. در دههٔ ۱۹۶۰م، گروههای اصلاح‌طلب جبههٔ متحدی به نام «پراگتی مندل[1]» (گروه مترقی) تشکیل دادند؛ ولی طاهر سیف‌الدین با موفقیت، اقتدار مطلق خود را بر امور دینی و غیردینی پیروانش مستولی ساخت و به‌علاوه ادعای معصومیت کرد. وی همچنین افراد خانوادهٔ خود را بر تمامی مناصب عالی درسازمان دعوت برگماشت و سیاستهای خود را، از جمله تکفیر و تحریم، برای کسب اطمینان از اطاعت بدون قید و شرط داوودیان اعمال کرد. رهبر کنونی اسماعیلیان طیبی ـ داوودی، محمد برهان‌الدین ابن طاهر سیف‌الدین است که در ۱۳۴۴ش/۱۹۶۵م به عنوان پنجاه و دومین داعی مطلق جانشین پدرش شد (همانجا).

داعی مطلق در صدر تشکیلات دعوت داوودی قرار دارد. داعی که «سیدنا صاحب» خطاب می‌شود، درواقع جانشین امام غایب اسماعیلیان مستعلوی ـ طیبی به شمار می‌آید. داعی با نص داعی پیشین منصوب می‌گردد و پس از آن معصوم شناخته می‌شود. داعی مطلق با کمک دستیارانی که خود انتخاب می‌کند، بر تمامی شئون جماعت داوودیان ریاست و نظارت مطلق دارد. مقر داعی مطلق در بمبئی موسوم به «الدعوة الهادیه» در محلی است به نام «بدری محل»، ولی پایگاه مرکزی دعوت داوودی در سورات قرار دارد. در هر دو مکان، به خصوص سورات، مجموعه‌های نفیسی از دست نوشته‌های اسماعیلی وجود دارد که زیر نظر مستقیم داعی است (همو، 315-313). دستیار اصلی داعی که «مأذون» خوانده می‌شود، از میان خویشان نزدیک او انتخاب می‌گردد و معمولاً به مقام داعی مطلق می‌رسد. داعی همچنین یک نفر را از میان بستگان خود با عنوان «مُکاسِر» انتخاب می کند که نقش دستیار اصلی «مأذون» را به عهده می‌گیرد. پس از مأذون و مکاسر، مشایخ قرار دارند که معمولاً ۱۸ نفرند و از میان اعضای دانشمند جماعت بهره‌های داوودی برگزیده می‌شوند و در مراکز عمدهٔ داوودی خدمت می‌کنند (همانجا).

مرتبهٔ بعدی در سلسله مراتب دعوت، مقام «عامل» است که از طرف داعی به نزد هر جماعت بهرهٔ داوودی که از ۵۰ خانوار بیشتر باشد، گسیل می‌شود. وظیفهٔ اصلی عامل رهبری محلی داوودیان، و اجرای مراسم دینی مختلف آنها، مانند ازدواج، دفن و جز آنهاست. عامل همچنین مسئول جمع‌آوری وجوه مختلف مذهبی و هدایا برای داعی مطلق است. عامل ازهر فرد داوودی که به ۱۵ سالگی برسد، برای امامان طیبی و داعیان آنها دربارهٔ رعایت «میثاق» بیعت یا «عهد الاولیاء» سوگند اخذ می‌کند. این عهد را بزرگسالان داوودی نیز هر سال در هجدهم ذیحجه، روز عید غدیرخم، تجدید می‌کنند. متن عهدنامه اکنون متضمن وعدهٔ اطاعت مطلق از شخص داعی است (همو، 317-316).

بهره‌های داوودی یک نوع زبان گجراتی که آکنده از واژه‌های عربی است و به خط عربی نوشته می‌شود، به کار می‌برند. آنان بسیاری از آداب و رسوم هندوها را در مراسم ازدواج و دیگر آیینهای خویش رعایت می‌کنند، ولی به طور کلی جماعت اسماعیلیان داوودی از فقه فاطمی، آن‌گونه که در کتاب *دعائم الاسلام* قاضی نعمان (د ۳۶۳ق/۹۷۴م) آمده است، پیروی می‌کنند. این کتاب همواره مرجع فقهی مستند و موثقی برای اسماعیلیان مستعلوی ـ طیبی بوده است. بهره‌های اسماعیلی امین جی بن جلال (د ۱۰۱۰ق/۱۶۰۲م)، پسر بیست و پنجمین داعی مطلق، جلال بن حسن (د ۹۷۵ق/۱۵۶۷م) را پس از قاضی نعمان مرجعی بسیار مهم در امور فقهی خود می‌شمارند (همو، 303).

بهره‌های داوودی انزواگرا هستند و با افراد خارج از جماعت خود ازدواج نمی‌کنند و ادبیات خود را نیز در نهان حفظ می‌کنند و حتیٰ خود داوودیان بدون اجازهٔ داعی مطلق نمی‌توانند به کار تحقیق در متون اسماعیلی که در کتابخانه‌های شخصی و یا کتابخانهٔ مرکزی جماعت داوودی در سورات محفوظ است، بپردازند (همانجا).

از شمار بهره‌های اسماعیلی که عمدتاً از داوودیان تشکیل شده‌اند و اکثریت عظیم جمعیت بهره‌های دنیا را شامل می‌شوند، اطلاعات دقیقی دردست نیست، زیرا دولت هند در سرشماریهای آن کشور، آمار جداگانه برای جوامع مسلمان ذکر نمی‌کند. به موجب آخرین تخمینها، جمعیت بهره‌های دنیا در اواخر سدهٔ ۲۰م حدود ۹۰۰ هزار تن بوده است که بیشتر آنان در هندوستان زندگی می‌کنند. بیش از نیمی از بهره‌های

1. Pragati Mandal

داوودی هند ــ که کل جمعیت آنها در حدود ۸۰۰ هزار تن است ــ در گجرات زندگی می‌کنند و بقیه بیشتر در شهر بمبئی و نقاط مرکزی هند متمرکزند. خارج از هند، بیشترین شمار بهره‌های اسماعیلی ـ داوودی در پاکستان ساکن‌اند که جمعیتشان حدود ۳۰ هزار تن است و عمدتاً در شهر کراچی مقیم‌اند (همو، 314-310). بزرگ‌ترین اجتماع بهره‌های اسماعیلی، بعد از هند و پاکستان، در کشورهای شرق افریقاست. در اواخر سدهٔ ۲۰م، حدود ۲۰ هزار تن بهرهٔ اسماعیلی ــ که تقریباً اکثریت قریب به اتفاق آنها متعلق به جماعت داوودی بودند ــ در کشورهای تانزانیا، کنیا و اوگاندا مقیم بودند. بهره‌های اسماعیلی، همراه خوجه‌های اسماعیلی متعلق به شاخهٔ نزاریه، از جملهٔ اولین گروههای آسیایی بودند که از اوایل سدهٔ ۱۳ق/۱۹م به شرق افریقا مهاجرت کردند (همو، 314).

جمعیت بهره‌های سلیمانی از حدود ۵ هزار تن تجاوز نمی‌کند که عمدتاً در بمبئی، بارودا، احمدآباد و حیدرآباد متمرکزند؛ حال آنکه شمار اسماعیلیان طیبی ـ سلیمانی در یمن حدود ۷۰ هزار تن است. داعیان مطلق سلیمانیها که متعلق به خاندان مکرمی از قبیلهٔ یمن بنویام بوده‌اند، مقر خود را تا نیمهٔ دوم سدهٔ ۲۰م در نجران در شمال شرق یمن حفظ کرده‌اند. این قسمت که در جنوب عربستان قرار دارد، در دههٔ ۱۹۳۰م جزو قلمرو کشور عربستان سعودی گردید. داعی مطلق کنونی سلیمانیها، شرفی حسین بن حسن مکرمی، در ۱۳۵۵ش/۱۹۷۶م به عنوان چهل و نهمین داعی مطلق به رهبری اسماعیلیان طیبی ـ سلیمانی رسید (همو، 21).

اسماعیلیان سلیمانی سازمان دعوت ساده‌ای دارند. در این تشکیلات، داعی مطلق با کمک چند دستیار، ۳ جزیره یا منطقه (یمن، هند و پاکستان) را تحت نظارت دارد. داعی در هند دارای نماینده‌ای است که وی را «منصوب» خطاب می‌کنند. منصوب در بارودا که پایگاه دعوت سلیمانی در هند است، اقامت دارد و در آنجا کتابخانه‌ای نیز از آثار خطی اسماعیلی موجود است. منصوب همچنین بر جامعهٔ کوچکی از بهره‌های سلیمانی در پاکستان نیز نظارت می‌کند. در هند و پاکستان زبان رسمی دعوت سلیمانی اردو، زبان مشترک اکثریت مسلمانان شبه قارهٔ هند است، ولی در مکاتبات بین بهره‌های سلیمانی و داعی مطلق آنها در یمن و عربستان سعودی عربی به کار می‌رود. بهره‌های سلیمانی برخلاف داوودیان، از هر گونه نفاق و انشعاب دوری جسته‌اند. به هر حال، بهره‌های سلیمانی علاوه بر اذیت و آزار حکمرانان سنی مذهب، با مخاصمت بسیار بزرگ‌تر بهره‌های داوودی نیز مواجه بوده‌اند (همو، 322-321).

در حال حاضر بهره‌های سلیمانی گروه مترقی کوچکی را تشکیل می‌دهند که برخلاف بهره‌های داوودی، با تغییرات اجتماعی و آموزش و پرورش مدنی موافقت داشته‌اند و برخلاف بهره‌های داوودی هماهنگی بیشتری با دیگر مسلمانان از جهت زبان، لباس و آداب اجتماعی پیدا کرده‌اند.

ادبیات اسماعیلی تا زمان انشعاب داوودی ـ سلیمانی مورد قبول هر دو شاخهٔ داوودی و سلیمانی بوده است، ولی پس از آن هریک ادبیات جداگانه‌ای پدید آوردند (همو، 323-322؛ پوناوالا، 250-184) که عمدتاً ماهیت جدلی دارد و در رد یا پذیرش ادعاهای داعیان معارض است.

مآخذ: اسماعیل جی، حسن علی، *اخبار الدعاة الاکرمین*، راجکوت، ۱۹۳۷م؛ برهانپوری، سلیمان جی، *منتزع الاخبار فی اخبار الدعاة الاخیار*، به کوشش سامر فاروق طرابلسی، بیروت، ۱۹۹۹م؛ حامدی، ابراهیم، *کنزالولد*، به کوشش مصطفی غالب، ویسبادن، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ *السجلات المستنصریة*، به کوشش عبدالمنعم ماجد، قاهره، ۱۹۵۴م؛ مجدوع، اسماعیل، *فهرسة الکتب و الرسائل*، به کوشش علینقی منزوی، تهران، ۱۳۴۴ش؛ همدانی، حسین، *الصلیحیون و الحرکة الفاطمیة فی الیمن*، به کوشش حسن سلیمان محمود جهنی، قاهره، ۱۹۵۵م؛ نیز:

«Bohra Muslims of India», *Commission Magazine on International Christian Missions*, http:// archives. tconline.org/news/lastfrontier/ Bohra_Muslims.html; Daftary, F., *The Ismā'īlīs: Their History and Doctrines*, Cambridge, 1990; Misra, S. C., *Muslim Communities in Gujarat*, Bombay,1964;Poonawala,I.K., *Biobibliography of Ismā'īlī Literature*, California, 1977.

فرهاد دفتری

بِهزاد، حسین (۱۲۷۳ـ۱۳۴۷ش/۱۸۹۴ـ۱۹۶۸م)، نگارگر نامدار ایرانی. وی در تهران به دنیا آمد. پدرش، میرزا فضل الله اصفهانی در قلمدان سازی و به ویژه در نقاشی آبرنگ شهرتی داشت (ناصری پور، ۱۴، ۳۲؛ میربها، ۷۳). وی تحصیلات خود را در مدرسهٔ «شرف مظفر» آغاز کرد، اما به سبب علاقه به نقاشی پس از چند ماه تحصیل را رها کرد. پدرش او را در مجمع‌الصنایع نزد آقا ملاعلی قلمدان ساز اصفهانی به شاگردی گذاشت. پس از آنکه پدر و استادش به فاصلهٔ کوتاهی در وبای سال ۱۳۲۱ق درگذشتند، حسین نزد حسن آقا پیکرنگار شاگرد برگزیدهٔ ملاعلی، به شاگردی ادامه داد (ناصری پور، ۱۵؛ همایی، *تاریخ...*، ۳۳۸).

بهزاد از ۱۸ سالگی به طور مستقل ابتدا در سرای حاج رحیم خان و سپس در بالاخانهٔ شمس العماره به کار پرداخت (میربها، ۸۶ ـ۸۷؛ ناصری پور، ۱۷)، مدتی نیز در کارگاه میناسازی غلامحسین‌خان میناسازباشی مشغول کار بود (میربها، ۸۷، ۸۹). در ۱۲۹۷ش به قصد سفر اروپا از ایران خارج شد، ولی پس از ۷۰ روز از تفلیس به تهران بازگشت (همو، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۶).

وی در ۱۳۱۴ش به پاریس رفت و در مدت ۱۳ماه که آنجا اقامت داشت، آثار موزه‌های لوور، گیمه و ورسای را مورد مطالعه قرار داد و به طراحی از آنها پرداخت (همو، ۱۲۸ـ۱۲۹، ۱۳۲؛ ناصری پور، ۲۳ـ۲۴). او در ۱۳۲۵ش در موزهٔ ایران باستان استخدام شد و سپس به ادارهٔ کل هنرهای زیبا رفت. همچنین در هنرستان هنرهای زیبای تهران تدریس کرد (میربها، ۱۳۸ـ۱۳۹؛ مطیع، ۲۳۹؛ دانشور، ۱۶). در ۱۳۴۷ش عنوان استادی افتخاری هنر از طرف شورای استادان هنرکدهٔ هنرهای تزیینی به بهزاد اعطا شد («استاد...»، ۱۴).

بهزاد زندگانی پر مشقتی داشت؛ در سالهای فعالیت خود همواره

درگیر مسائل مالی و اعتیاد بود و برای تأمین هزینه‌های زندگی در خدمت اشخاص مختلف اعم از اشراف علاقه‌مند به هنر و عتیقه فروشان قرار می‌گرفت (میربها، ۱۰۰، ۱۱۸، ۱۲۶، ۱۴۰؛ بهزاد، ۲۶)؛ از این روی، در میان کارهای او طیف گسترده‌ای از آثار پرکار و ظریف مانند تابلوی «فردوسی و قهرمانان *شاهنامه*» ــ که بیش از دو سال برای آن وقت صرف کرد ــ و «فتح بابل»، تا آثار کم کار و شتاب زده وجود دارد. او حتیٰ نقاشیهایی در مدت زمان کوتاه ۱-۲ ساعت کشیده است (همانجا؛ میربها، ۱۴۰؛ «استاد»، ۱۸).

ابتدای کار نگارگری بهزاد هم زمان با رواج کپی‌برداری از نقاشیهای قدیمی (عصر صفوی، تیموری و ...) بود که خریداران اروپایی به آنها توجه داشتند. او زیرنظر حسن پیکر نگار به این کار پرداخت و با دقتی که داشت، آثاری همانند اصل پدید آورد. وی از این طریق با شیوه‌های نگارگری دوره‌های قبل به خصوص کارهای کمال‌الدین بهزاد و رضا عباسی به خوبی آشنا شد (میربها، ۸۶؛ دانشور، ۱۶). بهزاد پس از سفر پاریس و آشنایی با آثار اروپایی، در شیوهٔ نقاشی خود تغییراتی پدید آورد (همانجا؛ میربها، ۱۳۲-۱۳۳) و با شناخت خوبی که از آثار قدیم ایرانی و غربی پیدا کرده بود، کوشید تا بدون تقلید از آثار پیشینیان، کارهایش پیرو قواعد نگارگری ایرانی، دارای روح ایرانی و هماهنگ با هنر زمان خود باشد («استاد»، ۱۷).

بهزاد در طراحی بسیار توانا بود و از زمان نوجوانی از هر فرصتی برای طراحی استفاده می‌کرد و از حرکات مختلف بدن طرح برمی‌داشت (میربها، ۸۵-۸۶؛ بهزاد، همانجا). وی مانند شعرا تخیلی قوی داشت و در برابر زیبایی سخت حساس بود؛ آثارش نیز بازتابی از تأثرات و هیجانات روحی اوست (دشتی، ۱۳؛ «ساعتی...» ۴۲، ۴۴). بهزاد در انتخاب موضوع افزون بر مضامین شاعرانه از موضوعهای روز و جریانهای فکری زمان (مانند «نفت و خون») استفاده می‌کرد (یارشاطر، ۳۴۰). علاوه بر تأثیر سبکهای اروپایی، تأثیر سبک چینی، هندی و ژاپنی در آثار او دیده می‌شود (دانشور، ۲۰).

آثار او را می‌توان به دو دورهٔ قدیم و جدید تقسیم کرد (همو، ۱۶). ویژگیهای عمومی آثار او عبارت‌اند: استفاده از کالبدشناسی در ترسیم بدن انسان؛ نمایاندن حالات درونی در چهرهٔ اشخاص؛ استفادهٔ محدود از پرسپکتیو؛ ایجاد چند صحنهٔ متوالی؛ حذف جزئیات و تزیینات زاید؛ استفادهٔ کمتر از نقشهای برگرفته از معماری؛ استفاده از خطوط افقی و عمودی؛ قلم گیری ظریف؛ به کارگیری خطوط سیال، به ویژه در نقوش تزیینی لباسها؛ استفاده از خطوط ساده برای نمایش حرکت و حالت؛ ایجاد سایه روشن و پیروی دقیق‌تر از طبیعت. ویژگیهای آثار جدیدش عبارت‌اند: نقاشی در اندازه‌های بزرگ (به عکس گذشته که تابلوها ناگزیر در قطعهای کوچک و مناسب با فضاهای تعیین شده از سوی خطاطان کتاب تهیه می‌شد)؛ محدود کردن پیکرهای یک تابلو؛ تک چهره‌سازی (پرتره)؛ استفاده از رنگهای محدود در یک اثر (حتیٰ یک رنگ به همراه سایه‌های مختلف آن)؛ واقع بینی بیشتر در طرح گلها و حیوانات؛ آشنایی کامل با ترکیب بندی (کمپوزیسیون) اثر، به صورتی که در اغلب نقاشیهای او صحنه‌های مرکزی و اصلی را



اثری از حسین بهزاد

می‌توان با یک هرم یا مثلث یا لوزی محدود کرد. یکی از شیوه‌های خاص او نقاشی سفید بر زمینهٔ سیاه و اکلیلی بر زمینهٔ قهوه‌ای و خاکی است (یارشاطر، ۳۳۸، ۳۴۰ـ ۳۴۳؛ دانشور، ۱۸ـ۲۰؛ میربها، ۶۰ ـ۶۲؛ «استاد»، ۱۷؛ دشتی، ۱۱ـ۱۳).

آثار:

از بهزاد بیش از ۱۰هزار مینیاتور (بهزاد، ۲۶) به صورت تابلوهای منفرد برجا مانده که «ایوان مدائن»، «جنگ رستم و دیوسفید»، «شب حافظ»، «بیمار عشق» و تابلوی نیمه کارهٔ «فتح بابل» در شمار آنهاست. از آثار دیگر او ساختن ۸ مجلس برای نسخه‌ای از *خمسهٔ نظامی* است با رقم «حسین» که به عنوان نسخه‌ای کهنه در انگلستان به فروش رفت (همو، ۲۸؛ میربها، ۱۰۰، ۱۱۷؛ یارشاطر، ۳۴۱). تصویر ۵۰ مینیاتور برای *رباعیات* خیام که به سال ۱۳۴۸ش به چاپ رسید، از ساخته‌های اوست (همانجا؛ دانشور، ۱۸؛ «استاد»، ۱۸؛ اسفندیاری، ۱۶۹ـ۱۷۳). او در آثارش «بهزاد» و «بهزاد مینیاتور» رقم (امضا) می‌کرد و بسیاری از آثارش بدون رقم‌اند.

از ۱۳۲۵ش تا پایان عمر بهزاد نمایشگاههایی از آثار او در شهرهای ایران، پاریس، نیویورک، واشینگتن، بروکسل، ورشو و پراگ، و در کشورهای هند و ژاپن برپا شد (میربها، ۱۱، ۱۳، ۱۳۷؛ ناصری پور، ۶۴؛ «تازه‌ها...»، شم ۲، ص ۴۶، شم ۳، ص ۴۸؛ «یک هنرمند...»، ۶۰).

بهزاد جزو هنرمندانی است که در زمان حیات خود به شهرت رسید و هنرشناسان و هنرمندانی در وصف و نقد آثار او مطالبی نگاشتند. از میان آنها ژان کوکتو است که وی را در قدرت طرح و رنگ آمیزی ستوده است. ملک الشعرا بهار در قطعه شعری بهزاد را با هنرمندانی مانند کمال‌الدین بهزاد، رضاعباسی، مانی، رافائل و ... مقایسه کرده، و او را برتر دانسته، و قدرت وی را در نمایش احساسات و ظرافت قلم و رنگ آمیزی تحسین کرده است. جلال‌الدین همایی نیز در شعری از ابداع سبک جدید توسط او، رنگ آمیزی، نمایاندن احساس و حذف رسوم مغولی سخن گفته است («مثنوی»، ۱۵؛ نیز نک: دشتی، همانجا). اتینگهاوزن در مقاله‌ای پس از گزارشی کوتاه از نمایشگاه آثار بهزاد در نیویورک، از جمله تصاویر او برای *رباعیات* خیام، مطالبی در مورد ابداعات او در تجسم احساسات و حالات روحی، رعایت پرسپکتیو، نمایش دنیای واقعی و خیالی در کنار هم که با ظرافت و رنگ‌آمیزی خاص به تصویر درآمده، نوشته است («تازه‌ها»، شم ۲، ص ۴۶ـ۴۷).

مآخذ: «استاد حسین بهزاد»، هنر و مردم، ۱۳۴۷ش، شم ۷۰؛ اسفندیاری، حسینعلی، «نخستین دیدار با بهزاد»، *خاطرات سیاسی و تاریخی*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ بهزاد، حسین، «من عقیده دارم که ما همه چیز داریم»، تلاش، تهران، ۱۳۴۷ش، شم ۹؛ «تازه‌های هنری»، نقش و نگار، تهران، شم ۲، ۱۳۳۵ش، شم ۳، ۱۳۳۶ش؛ دانشور، سیمین، «استاد حسین بهزاد و آثار او»، همان، ۱۳۳۴ش، شم ۱؛ دشتی، علی، «مقاله»، *حسین بهزاد*، تهران، وزارت فرهنگ و هنر؛ «ساعتی با استاد»، هنر و مردم، تهران، ۱۳۴۴ش، شم ۳۴؛ مطیع، علی، «توضیح»، *خاطرات و اسناد*، به کوشش سیف الله وحیدنیا، تهران، ۱۳۶۴ش؛ میربها، ابوالفضل، *شرح احوال استاد حسین بهزاد*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ ناصری پور، محمد، *زندگی و آثار استاد حسین بهزاد مینیاتور*، تهران، ۱۳۷۷ش؛ همایی، جلال الدین، *تاریخ اصفهان*، هنر و هنرمندان، به کوشش ماهدخت بانوهمایی، تهران، ۱۳۷۵ش؛ همو، «مثنوی»، *حسین بهزاد*، وزارت فرهنگ و هنر؛ یارشاطر، احسان، «نمایشگاههای بهار»، سخن، اردیبهشت ۱۳۳۳؛ «یک هنرمند عالی‌مقام»، یغما، ۱۳۳۳ش، س ۷، شم ۲.

فریبا افتخار

بِهْزاد، کمال‌الدین، نامدارترین نقاش ایرانی. او در زمان سلطنتِ آخرین حکمران تیموری، سلطان حسین‌بایقرا (سل ۸۷۳ـ۹۱۱ق/۱۴۶۸ـ۱۵۰۵م) در هرات به اوج شهرت در حرفهٔ خود رسید. بهزاد را غالباً با مانی، نقاشِ افسانه شده مقایسه کرده‌اند. سبک او با بهترین طراحی، رنگهای جواهر مانند و نقاشیِ طبیعت گرای موشکافانهٔ اواخرِ تیموری مترادف است. به رغم آوازهٔ بهزاد، آگاهی دربارهٔ زندگی او نسبتاً اندک، عاری از جزئیات، و گاه ضد و نقیض است؛ و با آنکه نسخه‌های خطی مصور و مرقعهای نقاشی متعددی به این استاد بزرگ منتسب گردیده، یا گفته شده که سرپرستی کارگاههای پدید آورندهٔ این آثار را عهده‌دار بوده است، روی‌هم‌رفته تنها شماری از آنها را می‌توان به طور مسلم کار او دانست.

برپایهٔ‌بررسیِ‌کارهای موجودِ بهزاد، احتمالاً او در دههٔ ۸۶۰ـ۸۷۰ق زاده شده است. خواندمیر (حبیب...، ۳۶۲/۳) و میرزا حیدر دو غلات (ص ۳۱۸) برآن‌اند که بهزاد کارِ خود را در کتابخانهٔ امیر قدرتمند و شاعر، علیشیر نوایی تحت سرپرستیِ روح الله میرک آغاز کرد؛ زمانی پیش از ۸۹۳ق/۱۴۸۸م که *بوستان* سعدی (نسخهٔ معروفِ کتابخانهٔ ملی قاهره)، برای سلطان حسین میرزا بایقرا نسخه‌برداری و مصور شده است، باید میرک و بهزاد هر دو عضو کارگاه سلطان حسین بایقرا بوده باشند.

منابع دورهٔ صفوی اندکی بیشتر جزئیات زندگی‌نامهٔ هنرمند را مطرح کرده‌اند. بنابر نوشتهٔ قاضی احمد، بهزاد در کودکی پدر و مادر را از دست‌داد و استاد میرک تربیتش را عهده‌دار شد (ص ۱۳۴). دوست‌محمدِ خوش‌نویس نیز در دیباچهٔ *مرقع بهرام میرزا* به تربیت او نزد میرک که از سادات کمانگر بوده، اشاره کرده‌است (ص ۱۲۸؛ بیانی، ۱۹۹/۱ـ۲۰۰). با این‌همه، مصطفیٰ عالی، مورخِ نه‌چندان معتبر عثمانی، پیر سید احمد تبریزی را استاد وی انگاشته است (ص ۶۴).

زمانی که محمد شیبانی (شیبک خان) در ۹۱۲ق/۱۵۰۶م سلطان حسین میرزا را شکست داد و بر هرات چیره شد، احتمالاً بهزاد در شهر باقی ماند و تا ۹۱۶ق که شاه اسماعیل، مؤسس سلسلهٔ صفوی هرات را گشود، از حمایت سردار ازبک بهره‌مند بود. بنا بر نوشتهٔ بابر، حکمران مغول، شیبک خان حتیٰ به خود اجازهٔ تصحیح کار بهزاد را می‌داد (ص ۱۲۰).

مرحلهٔ بعديِ زندگی بهزاد و حرفه‌اش موضوع گفت و گوهای فراوانی بوده است. غالب پژوهشگران معتقدند که وی سالهای واپسین زندگی را در تبریز سپری کرد، اما تاریخ انتقال او از هرات به پایتخت تازهٔ صفوی روشن نیست. در فرمانی از سوی شاه اسماعیل (سل ۹۰۵ـ۹۳۰ق/۱۵۰۰ـ۱۵۲۴م) که تاریخ ۹۲۸ق دارد، بهزاد به

سرپرستی کتابخانهٔ سلطنتی منصوب شده است؛ این امر ظاهراً اشاره بر امکان انتقال هنرمند به تبریز، در زمان سلطنت شاه اسماعیل دارد. با این همه، تاریخ این سند موجب بحثهایی شده است (سوچک، 115). این سند جزو گزیده‌ای از نامه‌های دیوانی در «نامهٔ نامی» خواندمیر صحافی شده است (کتابخانهٔ ملی فرانسه، Ms. Suppl. Pers. 1842) که تاریخ ۹۲۵ق دارد؛ از این‌رو، بر پایهٔ گاه نگاری، تاریخ فرمان ۳سال دیرتر ثبت شده است (نک: خواندمیر، «نامه...»، ۲۷۲، ۲۷۳-۲۷۳). نسخهٔ بدون تاریخ دیگری اکنون در مسکو نگاهداری می‌شود؛ سدیگر نسخهٔ مختصری است در کتابخانهٔ دفتر دیوان هند که در ۱۷۹۷م برای یک حامی هنر هندی نوشته شده است. بر پایهٔ نوشتهٔ دیکسن و ولش چندین نسخهٔ دیگر نیز در مجموعه‌های روسی، ایرانی و هندی موجود است که نیازمند پژوهش‌اند (I/243).

روایتی در *مناقبِ هنرورانِ* مصطفیٰ عالی هست که غالباً به عنوان مدرکی برای تقویت بیشترِ ارتباط بهزاد با شاه اسماعیل نقل می‌شود. مورخ عثمانی شایعهٔ بی‌اساسی را مطرح می‌کند که بهزاد و شاه محمود نیشابوریِ خوش‌نویس در جنگ چالدران (۹۲۰ق/ ۱۵۱۴م) همراه شاه اسماعیل بوده‌اند و شاه نگران سلامت آنها بوده، از این‌رو، آن دو را در غاری پنهان ساخته است (ص ۳۷). از آنجا که مصطفیٰ عالی مطالب را با شرح و بسط بسیار و شاخ برگ فراوان آورده، و هیچ مورخ ایرانی این رخداد را ذکر نکرده است، در اصالت آن می‌توان تردید کرد. قاضی احمد (همانجا) و دوست محمد (ص ۱۲۸-۱۲۹) هر دو او را وابسته به شاه طهماسب دانسته‌اند و هیچ اشاره‌ای به پیوند وی با شاه اسماعیل نکرده‌اند. بر پایهٔ گزارش قاضی احمد کتابخانهٔ شاه طهماسب پیش از رسیدنِ بهزاد به تبریز ایجاد شده بوده، و سلطان محمد به شاه درس نقاشی می‌داده است (همانجا؛ نیز نک: اسکندربیک، ۱۷۴/۱). مدرکی دیگر برای احتمال به تبریز آمدنِ بهزاد پس از جلوسِ شاه طهماسب، جُنگی با تاریخ ۹۳۰ق است که اکنون در گالری‌هنر فریرِ واشینگتن(F1944.48) نگاهداری می‌شود و دارای یک مجلس نقاشی مشهور پیر و جوان کار بهزاد است. قاضی احمد نیز از یک نسخهٔ خمسهٔ نظامی به خط شاه محمود نیشابوری و با تصویر بهزاد نام می‌برد (ص ۸۷).

بنابر نوشتهٔ دوست محمد، بهزاد در تبریز درگذشت و در جوار شیخ کمال خجندی، عارف و شاعرِ مشهور به خاک سپرده شد (ص ۱۲۹). گاه‌نگارهٔ (ماده تاریخِ) «خاکِ قبر بهزاد» درگذشت او را در ۹۴۲ق/۱۵۳۵م نشان می‌دهد. قاضی احمد مدعی است که بهزاد در هرات درگذشته است (ص ۱۳۴).

بهزاد حداقل یک خواهر داشته است، زیرا یکی از خواهرزاده‌هایش، رستم علی خوش‌نویس مشهوری بود (اسکندر بیک، ۱۷۰/۱) که با پسرش، محب علی به کتابخانهٔ سلطان ابراهیم پیوست (قاضی احمد، ۱۰۰). خویشاوند دیگر او مظفرعلی فرزند حیدرعلی (خواهر زادهٔ بهزاد) نیز نقاش و خوش‌نویس بود و غالباً کارش با بهزاد مقایسه می‌شود (همو، ۱۴۱؛ صادقی، ۲۵۶).

غالب منابع تاریخی و زندگی‌نامه‌ها آراء متفاوتی دربارهٔ مهارت هنری بهزاد ارائه کرده‌اند. خواندمیر، یکی از هم زمانهای بهزاد و عضو محفل سلطان حسین بایقرا ــ محفلی که امیرعلیشیرنوایی و بهزاد را در برمی‌گرفت ــ ضمن تحسینِ ظرافت قلم او و درک طبیعت گرایی‌اش، او



پیرمرد و جوان، اثر کمال‌الدین بهزاد

را بـه مانی تشبیه کرده است (فصلی،...، ۶۴؛ حبیب، ۳۶۲/۳). میرزا حیدر دوغلات بهزاد و شاه مظفر را به منزلهٔ وارثانِ بحق عبدالحی، نقاش نامی سدهٔ ۸ق/۱۴م می‌داند و می‌نویسد: در حالی که سبک بهزاد به ظرافتِ شاه مظفر نیست، اما آثار او استواری بیشتر و کنترلِ قلم بهتری را نشان می‌دهد. همو می‌نویسد: کار قاسم علی، یکی از شاگردان بهزاد به استادش نزدیک است، اما ترکیب بندیِ نقاشیهایش چون او نیرومند نیست (ص ۳۱۸). بابر بهزاد و شاه مظفر را پیشگام هنرمندانِ دربار امیر علیشیر نوایی معرفی کرده، می‌نویسد: کار بهزاد بسیار ظریف است و چهره‌های ریش دار را بـه وجهی نیکـو طراحـی می‌کنـد (ص۱۰۹، ۱۱۵).

در منابع صفوی، بهزاد به طور مشابه تحسین شده، و به آوازه‌ای افسانه‌ای رسیده است. قاضی احمد او را «نادرهٔ دوران و اعجوبهٔ زمان و بهترینِ نقاشان» می‌داند (ص ۱۳۴) و دوست محمد او را «نادر العصر» و برترینِ متأخران در نگارگری و تذهیب و تحریر می‌شمارد (ص ۱۲۸). در دیباچهٔ مرقع امیر غیب بیگ، گردآوری شده در ۹۷۲ق/۱۵۶۵م سید احمد که ظاهراً بهزاد را ملاقات کرده بوده، معتقد است که بهزاد «شبیه و نظیر ندارد» و در قدرت دست و استواری قلم بسیار برتر از همتاهایش است (نک: تکستن، 27؛ نیز بیانی، ۵۲/۱). خواندمیر که دیباچه‌ای بر مرقع کار بهزاد (اکنون در کتابخانهٔ ملی فرانسه)، به نام «نامهٔ نامی» نگاشته، بسیار بیشتر از آنچه در *حبیب السیر* آورده است، این هنرمند را ستایش می‌کند (ص ۲۶۸-۲۷۲).

در *بدایع الوقایع* که برای تجدید خاطرهٔ زندگی فرهنگی عصر تیموری در ۹۴۵ق/۱۵۳۸م برای ازبکها تدوین شده، مجلسی توصیف شده است که در آن یکی از نقاشیهای بهزاد عالی‌ترین تحسین را برای میزان طبیعت‌گرایی دریافت می‌کند (نک: واصفی، ۱۴۹/۲-۱۵۰). حکمرانانی مانند اکبر، جهانگیر و شاه جهان از مغولهای هند برای تشخیص سبک بهزاد به خود می‌بالیدند و مشتاقانه نسخه‌های خطی تیموری را بـا تأییدِ مصورات آنها گردآوری می‌کردنـد (تـوزک...، ۲۳۷/۲).

پژوهشگرانِ زمان حاضر عمدتاً علاقه‌مند به تشخیص سرشت کار بهزادند که مسلماً کاری تقریباً غیر ممکن است، زیرا با آنکه تنها معدودی از کارهای او شناخته شده است، به دلیل آوازهٔ او، هنرمندان طی سده‌ها برای افزایشِ اهمیت هنری و ارزش مادی کارهای خود نام وی را به آنها الحاق کرده‌اند. همان طور که در منابع آغازین آشکار است، بهزاد عضوی از گروه نقاشان اواخر سدهٔ ۹ق/۱۵م هرات شاملِ چهره‌های درخشان دیگری مانند میرک، مظفر علی و قاسم علیِ جوان‌تر است که به سبک مشابهی کار می‌کردند (قاضی احمد، ۱۳۳).

در بعضی از پژوهشهای اخیر سعی کرده‌اند تا سرشت کار بهزاد و همکاری هنری تحت سرپرستی امیرعلیشیر نوایی و سلطان حسین میرزا را با دقت بیشتری مشخص کنند. نوآوریِ بهزاد و توانایی او برای وارد کردنِ درک تازه‌ای از طبیعت در نقاشی ایرانی، به کرات نقل شده است. او با استفاده از بن‌مایه‌های دنیایی و چهره‌های متفاوت بخشیدن به تصاویر و جنبهٔ روان شناختی عمیق‌تر، به دگرگونی زیباشناختی و گسترش بدیع آن به مرزهای نو دست یافت. گر چه طبیعت‌گرایی و واقع‌نگریِ آفریده‌های او و دگرگونی محدودی بود، با این همه، نقاشیهای او بسیار صادقانه‌اند و واقعیت طبیعـی متقاعد کننده‌تری از نقـاشی کهن‌تر ایرانی را القـا می‌کنند (واصفـی، همانجا؛ گروسه، 295؛ آریان، ۳۷، ۵۱-۵۲).

در *بوستان* سعدی که برای کتابخانهٔ سلطان‌حسین میرزا ساخته شده است، نمایش واضحی از نبوغ هنری بهزاد مشاهده می‌شود. این نسخه به خط میرعلی هروی، و شامل دو مجلس در دو صفحهٔ پیش از متن و ۴ مجلس در داخل متن است که در دو مجلسِ آن تاریخ ۸۹۴، و رقم بهزاد در کتیبـه‌های معماری یـا روی اشیاء دور از دیـد جای گرفته اسـت. ترکیب‌بندی مجالس ــ به دلیل شفافیتِ فضای نقـاشی، طراحی عالی و رنگهای هماهنگ ــ چشم‌گیر است. تصویر با آنکه هنوز مثالی است، اما نوعی شخصیت پردازی نیز در آن حس می‌شود که به نگاره‌ها گیرایی و سرزندگیِ قابل توجهی بخشیده است. این ویژگیها در شماری از نسخه‌های خطی اواخر سدهٔ ۹ق پدیدار است.

برخی از متون با نقاشیهایی که همواره کار بهزاد بودنِ آنها پذیرفته شده، بدین شرح است:

۱. *خمسهٔ* نظامی، مورخ ۸۴۶ق (لندن، موزهٔ بریتانیا، Add. 25900) (تیتلی، 138-137).

۲. *ظفرنامهٔ* شرف الدین یزدی، مورخ ۸۷۲ق، به خط شیرعلی کاتب (بالتیمر، کتابخانهٔ جانزهاپکینز، مجموعهٔ جان و گَرت، با ۶ نقاشی که کار بهزاد دانسته شده است (نک: آرنولد[1]، سراسر کتاب).

۳. *خمسهٔ* نوایی، مورخ ۸۹۰ق، که برای بدیع الزمان، پسر سلطان حسین میرزا نوشته شـده است (۴ جلد در کتابخانهٔ بادلیانِ آکسفـرد، Mss. Elliot 287, 408, 317, 339؛ و یک جلد در کتابخانهٔ جانز ریلندِ منچستر، Turk. Ms. 3) (رابینسن، 67-65).

۴. *خمسهٔ* امیرخسرو دهلوی، مورخ ۸۹۰ق، به خط محمد اظهر، دوبلین، کتابخانهٔ چستر بیتی، شم 163 (مارتین، 45-44؛ *آربری*، II/18-21).

۵. *گلستان* سعدی، مورخ محرم ۸۹۱، به خط سلطان علی کاتب، متعلق به «مجموعهٔ بنیاد هنر و تاریخ»، امانت نزد گالری آرثر م. سکلرِ واشینگتن دی سی (سجوکین، 127-126؛ بهاری، 83-82).

۶. *بوستان* سعدی، مورخ ۸۹۳ق، کتابخانهٔ ملی قاهره (یاد شده در سطرهای پیش).

۷. *خمسهٔ* نظامی، مورخ ۹۰۰ق، لندن، موزهٔ بریتانیا، Or. 6810 (تیتلی، 147).

۸. دو صفحه نقاشی، حضور سلطان حسین میرزا بایقرا در باغ با

1. Arnold

خانمها و ندیمها، ح ۹۰۰ق، تهران، کتابخانهٔ کاخ گلستان.

بهزاد همچنین به سبب نقاشیهای منحصر به فردش شناخته شده بود و آثارش در مرقعهای پر ارزش در مجموعه‌های هنردوستان نامدار نگاهداری می‌شد. یکی از چنین کارهایی در تصاحب سلطان ابراهیم میرزا، داماد و خواهر زادهٔ شاه طهماسب بود که پس از قتل سلطان ابراهیم میرزا، همسرش گوهر سلطان خانم آن مرقع نفیس را شست تا به دست شاه اسماعیل دوم نیفتد (قاضی احمد، ۱۴۳-۱۴۴). خواندمیر وصف مرقع بهزاد را در «نامهٔ نامی» آورده است (ص ۲۶۹ بب).

یکی از مشهورترین نقاشیهای بهزاد در مرقع گلستان که برای جهانگیر حکمران مغول فراهم شده (اکنون در تهران)، طراحیِ دو شتر در حال جنگ، با نوشته‌ای است که نشان می‌دهد کار بهزاد در سن ۷۰سالگی است (بینین، 131-130).

نقشِ چشم‌گیرِ بهزاد جدا از نوآوری و ایجاد سرزندگی در نقاشیِ اواخر عصر تیموری، گسترش دادنِ سنتهای نقاشیِ اوایل صفوی، ازبک و مغول هند است. شاگردان نامدار او مانند مظفر علی، قاسمعلی، دوست محمد و شیخ زاده با خلاقیت و نوآوری خود، نگارگری را در ایران، هندوستان و ماوراءالنهر در سدهٔ ۱۰ق/۱۶م دگرگون ساختند.

مآخذ: آریان، قمر، *کمال الدین بهزاد*، تهران، ۱۳۸۲ش؛ اسکندر بیک منشی، *عالم آرای عباسی*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ بابر، ظهیر الدین محمد، *بابرنامه*، بمبئی، ۱۳۰۸ق؛ بیانی، مهدی، *احوال و آثار خوش‌نویسان*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ *توزک جهانگیری*، لکهنو، ۱۸۶۳م؛ خواندمیر، غیاث الدین، *حبیب السیر*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۳ش؛ همو، *فصلی از خلاصة الاخبار*، کابل، ۱۳۴۵ش/۱۹۶۶م؛ همو، «نامهٔ نامی»، پیست *مقالهٔ قزوینی*، تهران، ۱۳۳۲ش؛ دوست محمد هروی، مقدمه بر *مرقع بهرام میرزا*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ دوغلات، محمد حیدر، *تاریخ رشیدی*، تهران، در دست چاپ؛ صادقی افشار، صادق، *مجمع الخواص*، ترجمهٔ عبدالرسول خیامپور، تبریز، ۱۳۲۷ش؛ عالی، مصطفی، *مناقب هنروران*، استانبول، ۱۹۲۶م؛ قاضی احمد قمی، *گلستان هنر*، به کوشش احمد سهیلی خوانساری، تهران، ۱۳۵۹ش؛ واصفی، محمود، *بدایع الوقایع*، تهران، ۱۳۴۹ش؛ نیز:

Arberry; Arnold, T. W., *Bihzad and His Paintings in the Zafar - Namah Ms.*, 1930; Bahari, E., *Bihzad Master of Persian Painting*, London/New York, 1996; Binyon, L. et al., *Persian Miniature Painting*, New York, 1971; Dickson, M. B. and S. C. Welch, notes on *The Houghton Shahnameh*, Cambridge etc. 1981; Grousset, R., *La Civilisation iranienne*, Paris, 1952; Martin, F. R., *The Miniature Painting and Painters of Persia, India and Turkey...*, London, 1912; Robinson, B. W., *A Descriptive Catalogue of the Persian Paintings in the Bodleian Library*, Oxford, 1958; Soucek, P., «Behzād, Kamāl-al-din», *Iranica*, vol. IV; Stchoukine, I., *Les Peintures de la Khamseh de Nizami du British Museum*, 1950; Thackston, W. M., *Album Prefaces and Other Documents on the History of Calligraphers and Painters*, Leiden, 2001; Titley, N. M., *Miniatures from Persian Manuscripts*, London, 1977.

معصومه فرهاد

بِهِشت، جایگاهی در جهان پس از مرگ که انسان رستگار در آن زندگی آرمانی را تجربه خواهد کرد. در قرآن کریم، از این جایگاه با نامهای «الجنة» و «الفردوس» و گاه با تعبیرهای وصفی «نَعیم» و «حُسنیٰ» سخن رفته است. در زبان فارسی اگر چه واژهٔ الجنة به صورت جنت از کاربردی گسترده برخوردار بوده، اما هرگز واژهٔ پیش از اسلامی «بهشت» را تحت الشعاع خود نساخته است.

تجربهٔ زیست آرمانی در بهشت، وجه مشترک تلقیهای اسلامی از آن است؛ اما دربارهٔ ویژگیهای این زیست و نیز دربارهٔ زمینه‌هایی که دست‌یابی به چنین زیستی را ممکن می‌سازد، دیدگاههای بسیار متنوعی وجود دارد. بخشی از این تنوع ناشی از اختلاف رویکرد نسبت به آموزه‌های دینی و تفاوت در مبانی دین‌شناختی است. به موازات پرسش متکلمان از آنکه مثلاً آیا نعمتهای بهشتی پایانی خواهد داشت؟ صوفیه از آن پرسش کرده‌اند که بهشتیان از چه موهبتی برتر از نعمتهای مادی برخوردار خواهند بود؟ دربارهٔ پرسشهای طرح شده در باب سلوک دنیوی انسان برای دست‌یابی بر بهشت، متکلمان از آن پرسیده‌اند که آیا گناهکار توبه ناکرده ممکن است با شفاعت یا مغفرت الاهی به بهشت درآید و صوفیه در این نکته درنگ داشتند که آیا بندگی خدای کردن به ازای راه‌یافتن به بهشت انسان را سزاوار است؟

اثبات اینکه بهشتی وجود خواهد داشت، بخشی از مباحث آخرت‌شناسی اسلامی است که در عمل فرعی بر اثبات آخرت است. سخن از اینکه حیات انسان در بهشت، حیاتی جسمانی یا روحانی خواهد بود، نیز از مباحث مهم کلامی ـ فلسفی در حوزهٔ آخرت شناسی است؛ اما آنچه به طور مشخص به بهشت مربوط می‌شود، سخن از چگونگی زیست آرمانی در آنجاست.

اندیشمندان مسلمان از صدر اسلام، همواره دربارهٔ ویژگیهای بهشت و بهره‌مندیهای آن، و چگونگی زیست انسان در آنجا گفت‌وگو داشته‌اند. در آیات قرآنی بارها به وجود نعمتهایی از خوردنیها و نوشیدنی، لذات جنسی، مناظر زیبا و جز آن سخن رفته که از سوی خوانندگان گاه برداشت حسی شده، و گاه موضوع تأویل قرار گرفته است. البته باید توجه داشت که موضوعاتی چون رضوان الاهی و لقاء الله نیز به عنوان بهره‌های بهشتیان مورد تأیید قرار گرفته که تفسیر آنها محل اختلاف مفسران بوده است. در طول سده‌های متمادی، در حوزه‌های گوناگون اندیشهٔ اسلامی، از تفسیر و کلام و فلسفه و عرفان، اندیشمندان گاه سعی در دفاع از لذایذ حسی داشته‌اند، گاه لذایذ حسی را صرف تعبیراتی مجازی برای حقایقی غیرقابل درک برای عموم دانسته‌اند و گاه به گونه‌ای جمع میان این دو گراییده‌اند.

ریشه‌شناسی واژگان: واژهٔ فارسی بهشت که از عصر ترجمه‌های کهن به عنوان معادل جنة به کار گرفته شده، واژه‌ای دینی بازمانده از ایران پیش از اسلام است که در نوشته‌های فارسی میانه و اوستایی به معنای «جایگاه والاتر» با همین بار آخرت شناختی به کار رفته است. این‌واژه از دوجزء vohu به‌معنای به و نیکو و iš- به‌عنوان پسوند صفت تفضیلی ساخته شده است؛ vahišta در اوستایی یا بهشت، در اصل صفت برای موصوف مقدر anghu (هستی/عالم) و به معنای هستی نیکوتر در برابر هستی بدتر است (نک: بارتولمه، 1399؛ نیبرگ، I/231). در دو دههٔ نخستین اسلامی، کاربرد بهشت به عنوان واژه‌ای جایگزین برای الجنهٔ قرآنی، با رنگ باختن تلقی پیش از اسلامی واژه، همراه

بوده، و عملاً بهشت را از معنای گونه‌ای «هستی» به گونه‌ای «جایگاه» سوق داده، و بدون حمایت ریشه‌شناسی واژه، معنای پیرامونی باغ را بدان ملحق ساخته است.

واژۀ فردوس از واژه‌های معرب قرآن کریم است که احتمالاً با واسطۀ زبان سریانی[1] از یونانی[2] (نک: جفری، 223) و آن خود از یک زبان ایرانی به معنای نخستین آن: محوطۀ محصور و سپس باغ و پالیز گرفته شده است (نیز نک: گزنیوس، 825؛ ماکوخ، 393؛ لیدل، 1308). اصل این واژه را عموماً واژۀ اوستایی daêza-pairi گفته‌اند؛ اما برخی از محققان شواهدی ارائه داده‌اند حاکی از اینکه واژه‌های عبری، یونانی و سریانی از زبان مادی، و واژه‌ای نزدیک به Paradayda گرفته شده است (هدایت، ۳۵؛ مجتبائی، ۱۵۰-۱۵۱). لغت شناسان کهن عربی نیز به این مسیر انتقال از سریانی و یونانی توجه داشته‌اند (نک: جوالیقی، ۲۴۰-۲۴۱؛ سیوطی، *المتوکلی*، ۸، ۹، ۱۰، ۱۱).

واژۀ الجنة از واژه‌های مشترک میان زبانهای سامی است که از ریشۀ «ج ن/گ ن» به معنای پوشانیدن، محافظت کردن و محصور کردن مشتق شده، و خود به معنای حصار و باغ در زبانهای گوناگون عبری، سریانی و عربی به کار رفته است (نک: گزنیوس، 171-170؛ فرنکل، 148؛ جفری، 104؛ نیز نک: راغب، ۹۶-۹۷). با وجود کاربرد خاص آخرت‌شناختی، الجنة در *قرآن* کریم، بارها به معنای لغوی خود نیز به کار رفته است (مثلاً نک: بقره/۲/۲۶۵). با آنکه الجنة به عنوان یک اصطلاح آخرت شناختی در فرهنگ اسلامی غلبه‌یافته، و پس از *قرآن* کاربردهای لغوی آن روی به کاهش نهاده است، اما با توجه به اوصاف *قرآن* کریم از الجنة، تلقی مسلمانان از آن همواره به شکل باغی در نهایت آراستگی بوده، و این معنا در گونۀ تغییر شکل یافتۀ آن «جنت» در فارسی و دیگر زبانهای اسلامی نیز همچنان بر جای بوده است.

مآخذ: در پایان بخش IV.

احمد پاکتچی

I. بهشت در ادیان پیش از اسلام

بهشت جهانِ بَرین پر از نعمت، خوشی و آسودگی است که در باورهای دینی بسیاری از اقوام، از یک سو با مرحله‌ای پیش از حیاتِ زمینیِ نوع بشر، و از سوی دیگر با سرنوشت هر فرد انسانی پس از مرگ مرتبط است. به این ترتیب، مفهوم بهشت هم به زندگی بی‌مرگ انسان در جوار قرب خداوند، در وضعی پاک، به دور از بدی و رنج، و متنعم از انواع خوشیها، پیش از زندگی این جهانی او اشاره دارد که خود متضمن نوعی هبوط فردی یا جمعی است، و هم بیانگر زندگی پس از مرگ در دنیایی آکنده از نعمتهای گوناگون، بی‌رنج و غم، و همراه با شادکامی است (نک: ER, XI/184-186).

اندیشۀ زندگی اولیۀ پرسعادت بشر در میان یونانیان (چنان‌که هزیود در تئوگونی در شرح ۵ دورۀ جهانی به آن اشاره کرده است)، هندیان (که نخستین دور از ادوار چهارگانۀ جهانی است که به تدریج تیره‌تر و از عصر طلایی دورتر می‌شوند)، ایرانیان (در داستان زندگی مَشیَ و مَشیانه، نخستین زوج انسانی، بر روی زمین، پیش از آنکه اهریمن آنان را بفریبد و به دروغ‌گویی وا دارد)، و نیز در ادیان ابراهیمی (در زندگی آدم و حوا در بهشت، پیش از آنکه به درخت ممنوع نزدیک شوند) به روشنی دیده می‌شود (نک: کریستن سن، ۷۴-۸۱؛ ER, XI/186).

تصور وجود بهشتی پرنعمت و جاودان که نیکوکاران پس از مرگ در آن جای خواهند گرفت، نیز از جمله اعتقادات مشترک بسیاری از ادیان است. به اعتقاد برخی محققان، چنین تصوری نخست با جاودانه انگاشتن نخستین انسان (که در عین حال مرگ را با خود به زمین آورده است)، و سپس با اندیشۀ زندگی بعدی او در جهانی پرتنعم و بی‌آلودگی در کنار خدایان، شکل گرفته است. به باور این محققان «باغ الیزۀ» یونانیان، با نسیم نوازشگر و آب و هوای معتدل و دل انگیزش، آنجا که مردمانی مورد لطف خدایان در آن زندگی می‌کردند، و نیز «وَرِجمکرد» که جمشید همراه با بهترین نژادهای همۀ مردمان، جانوران و گیاهان در آن زندگی می‌کند، نمونه‌هایی از چنین دنیایی به شمار می‌روند. آنان بر این باورند که این بهشت نخست مخصوص طبقات بالای جامعه و قهرمانان تصور می‌شد، اما به تدریج دیدگاه طبقاتی دربارۀ بهشت، جای خود را به دیدگاه اخلاقی داد و بهشت برای نیکان، و دوزخ برای بدان در نظر گرفته شد (بویس، 14؛ کریستن سن، ۳۳۶-۳۴۲).

چنین نظریه‌هایی پیرامون سیر تحول تصور بهشت در اندیشۀ بشر، خواه منطبق بر حقیقت باشند، یا نه، دربارۀ این واقعیت تاریخی نمی‌توان تردید داشت که انسان از کهن‌ترین دورانها آرزوی رسیدن به سعادت جاودان پس از مرگ را در سر پرورده، و در بزرگ‌ترین ادیان جهان چنین سعادتی با زندگی در بهشت به ایمان آوردگان و درستکاران وعده داده شده است. در ادامۀ مقاله این موضوع در ۳ حوزۀ ادیان ایرانی، یهود و مسیحیت، و ادیان هندویی و بودایی بررسی می‌شود:

ادیان ایرانی: بهشت فارسی و وَهیشت پهلوی صورتهای تغییر یافتۀ «وهیشتۀ» اوستایی است که خود صفت برترین از «وَنگهو» (خوب و نیکو) و بنابراین، به معنی بهترین است. این واژه همراه با «انگهو» (زندگی) اوستایی به معنی بهترین زندگی خواهد بود (نک: بارتولمه، 1399-1402). در *گاهان* این بهترین پاداش و بهترین زندگی بهرۀ اشونان پرستندۀ اهورمزداست که خواستار روشنایی‌اند، در راه راستی و بهروزی دیگران می‌کوشند و راست گفتار و راست کردارند (یسنا، ۳۱: ۶، ۴۳: ۱-۲، ۴۴: ۱-۲، ۹:۴۹). بهشت در *گاهان* همچنین با واژۀ «گرودمان» (گرزمان) که متشکل از دو جزء «گرود» (سرود و نیایش) و «مان» (خانه و جایگاه)، و به معنی جایگاه سرود و نیایش است نیز خوانده شده است (یسنا، ۸:۴۵، ۴:۵۰). اما در این کهن‌ترین بخش *اوستا* تمایز روشنی میان بهشت و گرودمان به چشم نمی‌آید و تنها در بخشهای بعدی *اوستا* و سپس متون پهلوی است که تفاوت میان این دو آشکارتر می‌شود. در حالی‌که در یسنا بهشت پاداش اشونان دانسته شده (۶:۱۹، ۱۱:۶۰، ۶:۶۲)، و در یشتها از آن با عنوان بهشت پاکان، آنجا که

1. Pardaysâ 2. Paradeisos

سرای همهٔ خوشیهاست (۳۶:۱۲) یاد شده است، گرودمان درخشان (یسنا، ۷:۱۶) جای نگاه‌داری نیایشهای مؤمنان و آنجا که دیدار اهورهمزدا میسر می‌شود (یشتها، ۴:۳)، دانسته شده است و این بیانگر مرتبهٔ بلند گرودمان نسبت به بهشت است. در فرگرد ۱۹ «وندیداد» نیز، آنجا که سرنوشت روان فردِ اَشَوَن پس از مرگ، و دیدار او با دئنایش که به شکل دختری خوش اندام و زیبا ظاهر شده، و سپس گذشتن او از چینوَدپل و به پذیره آمدنْ بهمن و ورود روان به گرودمان آمده، گرودمان سرای اهورهمزدا، امشاسپندان و همهٔ دیگر مینوییان خوانده شده است (۱۹:۲۸ـ۳۲، ۳۶).

بر مبنای همین تمایز، در متون پهلوی همچون *روایت پهلوی*، مینوی خرد، *ارداویراف‌نامه* و بندهش، بهشت و گرودمان در طبقات متفاوت آسمان جای گرفته‌اند. آن‌گونه که در *روایات پهلوی* و مینوی خرد آمده است، روان فرد نیکوکار پس از دیدار با دئنای خود، با نخستین گام به ستاره پایه یا «هومَت» (جایگاه اندیشهٔ نیک)، با دومین گام به ماه پایه یا «هوخت» (جایگاه گفتار نیک)، و با سومین گام به خورشید پایه یا «هوَرْشْت» (جایگاه کردار نیک) می‌رسد و با گام چهارم به گرودمان روشن، جایگاه هرمزد پای می‌نهد و در کنار دیگر روانهای پرهیزکاران آرام می‌گیرد (مینوی خرد، ۱۱۵:۱ـ۱۵۷، ۸:۶ ـ۱۲؛ *روایت پهلوی*، ۱:۲۳ـ۱۷). همچنین پایین‌تر از این طبقات، در فاصلهٔ میان زمین تا ستاره پایه جایگاهی به نام «همستگان» وجود دارد که جایگاه کسانی است که کردارهای نیک و بدشان برابر است و در آنجا به جز سرما و گرما آنان را آفتی نیست (همان، ۱:۶۵ـ۲؛ مینوی خرد، ۱۸:۶ـ۱۹).

بنابر *ارداویراف‌نامه*، ارداویراف با همراهی سروش و آذر اهورهمزدا، پس از گذر از همستگان طبقات مشابهی را پشت سر می‌گذارد و سرانجام، با گام چهارم به گرودمان می‌رسد (فصلهای ۵ ـ۱۱). در «بندهش[1]» نیز به این ۴ گام اشاره شده (30:26)، با این تفاوت که در ذکر ۷ پایهٔ آسمان، بهشت در ماه پایه (پایهٔ چهارم)، گرودمان در خورشید پایه یا انغر روشن (پایهٔ پنجم) و پس از آنها گاه امشاسپندان در پایهٔ ششم و گاه اهرمزد در پایهٔ هفتم است (همان، 3:7).

براساس کیهان‌شناسی مانوی، در این جهان که برساخته از تن دیوان است، ذرات نور با تاریکی درآمیخته‌اند و ارواح انسانها پاره‌های نوری دورافتاده از موطن اصلی خودند که در پیکر انسانی به اسارت درآمده‌اند. تنها با رسیدن به معرفت، ترک گناه و پای‌بندی به پرهیزهای توصیه شده است که می‌توان پس از مرگ از دور تناسخ رهایی یافت. در این حال، ارواح نجات یافتگان به صورت پاره‌های نور از ستونی به نام ستون روشنی یا «بامْستون» که کهکشان صورت ظاهری آن است، به ماه و سپس به خورشید می‌رسند و از آنجا به «بهشت نو» که هرمزد بغ برآن فرمان می‌راند، رفته، تا پایان جهان در آنجا می‌مانند. پس از آتش‌سوزی بزرگی که بیش از هزار سال طول می‌کشد، این پاره‌های نور به «بهشت روشنی» که جایگاه پدربزرگی یازروان است، می‌روند و به منشأ خود می‌پیوندند (ویدن گرن، 56-55؛ تقی‌زاده، ۴۲، ۴۵ـ۴۷؛ آسموسن، 605-604؛ لیو، 20,24,29).

دین یهودی: در عهد عتیق دو واژهٔ «گَن» و «پَردیس» برای بیان مفهوم باغ (زمینی و بهشتی) به کار رفته‌اند. «گَن» واژه‌ای عبری و معرف «گن عدن» یا باغ عدن، یعنی همان بهشت نخستینی است که آدم و حوا در آن می‌زیستند و سرانجام پس از نزدیک شدن به درخت دانایی (شجرهٔ ممنوعه) و خوردن از میوهٔ آن، از آنجا رانده شدند (سفر پیدایش، ۲: ۱۵ به، ۳: ۱ بب؛ *جودائیکا*، XIII/77-78). باغ عدن بهشتی پردرخت، پر جانور، پرآب و خرم بود که آب آن ۴ رودخانهٔ بزرگ زمین (نماد چهارگوشهٔ جهان) را آبیاری می‌کرد و انسان بی‌هیچ دغدغه و اندوهی در آنجا می‌زیست (سفر پیدایش، ۹:۲ـ۱۷). این همان وضع آرمانی و بی‌آلایش نخستین است که انسان به سبب نافرمانی آن را از دست داد و مجبور به هبوط بر روی زمین شد.

«پردیس» در اصل واژه‌ای ایرانی است که برخی آن را صورت تطور یافتهٔ «پئیری دئزهْ[2]» اوستایی، و به معنی باغی که گرداگرد آن با دیوار محصور شده باشد، دانسته‌اند (بارتولمه، 865؛ پورداود، ۱۰۳ـ ۱۰۴) و برخی دیگر، با رد این نظر به دلایلی، آن را صورت تطور یافتهٔ «پره دیدهْ[3]» فارسی باستان به معنی «دژ برین» یا جایگاه برین به شمار آورده‌اند (نک: مجتبائی، ۱۵۰ـ۱۵۱؛ کنت، 155, 195). این واژه در زمانی نامعلوم (شاید در دورهٔ اسارت یهودیان در بابل) همراه با مفهوم بهشت و دوزخ، و دیگر مفاهیم معادشناسی به نوشته‌های یهودی و زبان عبری متأخر، و از آنجا به زبان یونانی راه یافت. در ترجمهٔ یونانی عهد عتیق، معروف به سبعینی[4]، هر دو واژهٔ گن و پردیس به «پردئیسوس[5]» یونانی ترجمه شده‌اند که گاه مراد از آن باغ زمینی، گاه بهشت عدن و گاه بهشت آخرت است (نک: «دائرةالمعارف...[6]»، ER, XI/184; X/990).

تعالیم معادشناسی یهودی دربارهٔ بهشت (و نیز دوزخ) بسیار پراکنده و متنوع است و افزون بر آن، در طول سده‌های متمادی دستخوش تحولات گوناگون نیز شده است. از یک سو در گفته‌های انبیای بنی اسرائیل «دوره‌ای که خواهد آمد» همچون بهشت وصف شده، و آرامش و عدالت آرمانی که توسط پادشاهی مسیحایی در آخرالزمان برقرار می‌شود، با مشابه آن در بهشت مقایسه شده است (نک: اشعیا، ۱۱: ۱ـ۱۱، ۵۱:۳؛ حزقیال، ۳۶:۳۳ـ ۳۸) و از سوی دیگر در ادبیات آپوکریفا و نوشته‌های ربانی، بهشت پاداشی است که پس از داوری دربارهٔ اعمال در گذشتگان نصیب آنان می‌شود. با این همه، در همین متون دربارهٔ ماهیت بهشت و کیفیت و زمان داوری اتفاق نظری وجود ندارد. گاه گفته شده است که بهشت در اورشلیم بنا می‌شود و درخت زندگی در آنجا می‌روید و گاه بهشت آخرت با «گن عدن» یا باغ

1. *Zand Ākāsīh*... 2. pairidaeza 3. paradayda 4. *Septuagint*. 5. paradaisos 6. *New Catholic*...

عدن که بهشت نخستین بوده، مقایسه شده است. در برخی نوشته‌های ربانی نیز جای بهشت که در آن مؤمنان بر سر میزهایی طلایی و زیر سقفهایی آراسته می‌نشینند و در بزمهایی باشکوه شرکت می‌کنند، در کنار جهنم دانسته شده است. زمان داوری دربارهٔ اعمال مردمان نیز در برخی متون بلافاصله پس از مرگ، و در برخی دیگر پس از روز رستاخیز آمده است (نک: جوداییکا، XIII/82-84؛ «دائرةالمعارف...»، X/991؛ نیز نک: ER, VI/238).

دین مسیحی: معادشناسی مسیحیت اولیه بر پایهٔ میراث اعتقادی یهود دربارهٔ بهشت و دوزخ، رستاخیز و جاودانگی روح شکل گرفت. در این معادشناسی بهشت جایگاه پرسعادتی تصور شده است که ارواح درگذشتگان معتقد به مسیح پس از مرگ مستقیماً به آنجا می‌روند و با خوردن میوهٔ درخت زندگی، در قرب خداوند ماندگار می‌شوند، تا آن‌گاه که پس از روز رستاخیز، ارواح به بدنها بپیوندند و جاودانه در بهشت خداوند به سر برند (نک: لوقا، ۲۳:۴۳؛ قرنطیان دوم، ۱۲:۳؛ مکاشفات یوحنا، ۲:۷، که در هر سهٔ آنها واژهٔ پردیس به معنی بهشتی که ارواح درستکاران پس از مرگ به آن وارد می‌شوند، به کار رفته است). به علاوه، مفهوم بهشت همچون زمین و آسمانی نو که بعد از رستاخیز و داوری دربارهٔ اعمال انسانها، دوباره بنیاد خواهد شد، و اورشلیمی آراسته که از آسمان به زمین فرو فرستاده می‌شود، با دروازه‌ها، رودخانهٔ آب حیات، درخت زندگی و... به روشنی در مکاشفات یوحنا (۲۱:۱ بب) وصف شده است.

با این‌همه، در اندیشهٔ مسیحی دوره‌های بعد، بهشت علاوه بر مفهوم پاداش اخروی به معنایی دیگر نیز اشاره دارد و بیانگر رحمت دوگانهٔ خداوند است. در این دیدگاه، خداوند بود که در مرتبهٔ اول از سر رحمت آدم را آفرید و او را در بهشت قرب خود جای داد، و باز هموست که از سر لطف فرزندان آدم را می‌بخشد و در بهشت آخرت جای می‌دهد، و به این ترتیب، آنها را به خود باز می‌گرداند. با در نظر داشتن این مفهوم، آن‌گاه متفکرانی چون آوگوستین (۳۵۴-۴۳۰م) به شرح بهشت از دیدگاه نزدیکی به خداوند و رؤیت او پرداختند. آوگوستین به‌ویژه در «شهر خدا» بهشت را همچون جایگاهی نهایی وصف کرده است که در آن مؤمنان از سعادت و لذت رؤیت خداوند، عشق ورزیدن به او و ستایش عظمت و جلالش برخوردار می‌شوند. به باور او، این بهشت برین یا بهشتی که او آن را «پردیس» می‌نامد، و آن را جایگاه سعادت موقت می‌شمارد، متفاوت است (ص 663-662).

در طول قرون وسطیٰ مفهوم بهشت به ویژه در آیینهای عبادی حضور روشنی داشت. در نیایشهای مسیحی بهشت چون سرای فرخنده‌ای آکنده از نور و سرور تصویر می‌شد که ارواح مؤمنان در گذشته پس از صعود به آن می‌رسند و در آنجا شهیدان و دیگر قدیسان به پذیرهٔ آنان می‌آیند و آن‌گاه به حضور خداوند می‌رسند. در این بهشت، مسیح خود در جمعی آسمانی در برابر محراب، عشاء ربانی را برگذار می‌کند. به این ترتیب، باور بر آن بود که فرد با ایمان با شرکت در مراسم عشاء ربانی زمینی، به آیینی مشابه که در آسمان با حضور مسیح برگذار می‌شود، می‌پیوندد و از همین روی، ساختمان کلیساهای بزرگ، با مجسمه‌های متعدد فرشتگان، تزیینات مجلل و رنگارنگ، و صحنه‌های نقاشی از موضوعات *کتاب مقدس*، درواقع به این منظور طراحی شده بود که به فرد معتقد این باور را القا کند که با ورود به کلیسا، به آستانهٔ بهشت پا می‌نهد (نک: «فرهنگ قرون...[1]»، IX/395-396).

دین هندویی: معادشناسی هندویی در دو زمینهٔ جهان‌شناسی ودایی و جهان‌شناسی اوپانیشادی قابل بررسی است. در اندیشهٔ ودایی، انسان در جهانی زندگی می‌کند که خدایان بر آن حکم می‌رانند و او با تقدیم قربانی و برگذاری آیینهای دینی و عمل اخلاقی خود، به آنان نزدیک می‌شود و سرنوشت پس از مرگ خود را رقم می‌زند. در وداها سخنی از «سمسارَه» (چرخ وجود) یا دور تولدهای دوباره نیست. ارواح نیکان پس از مرگ از مقابل سگهای «یمه»، خدای حاکم بر جهان بعد از مرگ، می‌گذرند و پس از داوری یمه دربارهٔ کردارهای آنان، به جایگاه پرسعادتی در جوار خدایان وارد می‌شوند که نیاکانشان پیش از آنها در آنجا آرام گرفته‌اند، و از آن پس از خوشیها و لذتهای آن بهره می‌برند. ارواح بدکاران نیز پس از داوری در دوزخ تاریکی زیرزمین که یمه بر آن فرمان می‌راند، جای می‌گیرند («مرجعی...[2]»، 32-33، به نقل از *ریگ ودا*).

پس از دورهٔ ودایی، باظهور برهمنه‌ها و آرنیکه‌ها به‌تدریج جهان‌بینی نوینی مبتنی بر باور به وجود برهمن یا روح جهانی، آتمن یا روح فردی که در ذات خود با برهمن یکی است، ادوار متعدد زمان، «کَرمه» و «سمساره»، شکل گرفت. براساس این جهان‌شناسی، فرد با کردارهای نیک یا بد خود کرمه‌ای را می‌اندوزد که او را در دور تولدهای دوباره یا سمساره اسیر نگاه می‌دارد و چگونگی زندگی بعدی او را مشخص می‌کند، چنان‌که به تناسب کرمهٔ اندوخته، پس از مرگ روح او در رحمی پست‌تر یا برتر قرار می‌گیرد و در کالبد موجودی فروتر یا برتر متولد می‌شود. در این سیر دائمی، بهشت (و جهنم) تنها جایگاهی در میانهٔ راه است که روح در آنجا ذخیرهٔ کرمه را به پایان می‌رساند و سپس به زندگی جدید خود وارد می‌شود. این بهشت موقت، در اوپانیشادها به نام «راه پدران» یا «راه نیاکان» خوانده شده، و آن راهی است که ارواح در گذشتگان در آن نخست به دود و از آنجا به شب و سپس به نیمی از ماه (که در آن ماهِ آسمان به تدریج هلال می‌شود)، و نیمی از سال (که در آن خورشید به سوی جنوب حرکت می‌کند) می‌روند و از آنجا به دنیای نیاکان وارد می‌شوند. این ارواح، پس از آنکه چندی در این جایگاه ماندند و اندوختهٔ کرمهٔ خود را به‌پایان رسانیدند، دوباره به‌فضا، باد، دود، مه رقیق، ابر و باران تبدیل می‌شوند، به زمین باز می‌گردند و به شکل دانه‌های خوراکی در زمین می‌رویند. آن‌گاه اگر انسانها از این دانه‌ها تغذیه کنند، در نطفهٔ آنها جای می‌گیرند و در پیکر فرزندان آنها دوباره

---

1. *Dictionary of the Middle...*
2. *A Source...*

متولد می‌شوند («چاندوگیه...[1]»، 10:3-6؛ نیز نک: ER, VI/239-240).

اما راه دیگر «راه خدایان» است که تنها ارواح آنان که از دنیا دوری گزیده، و در خلوت بیشه‌ها به مراقبه مشغول بوده‌اند و در نتیجه به حقیقت دست یافته‌اند، به آن وارد می‌شوند. در این راه، ارواح نجات یافتگان نخست به آتش، سپس به روز، آن گاه به نیمی از ماه (که در آن ماهِ آسمان به تدریج کامل می‌شود)، سپس به نیمی از سال (که در آن خورشید به سوی شمال حرکت می‌کند)، و از آنجا به جهان خدایان می‌روند. آن‌گاه از جهان خدایان به خورشید و سپس به برق آسمان رفته، سرانجام به جهان برهمن وارد می‌شوند و در آن آرام می‌گیرند، و این چنین، از دور تولدهای دوباره رها می‌شوند («بریهد آرنیکه[2]»، 6:15؛ نیز نک: شایگان، ۱۱۱/۱-۱۱۳). این رهایی که تجربهٔ آن در حال حیات نیز ممکن است، همسان «موکشه» یا «نیروانه» است که فرد برای رسیدن بـه آن یکی از ۴ طریق عمل (کرمه یوگه)، حکمت (جنانه یوگه)، مراقبه (راجا یوگه) و عشق و سرسپردگی (بهکتی یوگه) را پیش رو دارد. در دین هندویی عامیانه ــ که پرستش یکی از دو خدای شیوا یا ویشنو اساس زندگی دینی را تشکیل می‌دهد ــ کیفیت زندگی پس از مرگ بیش از هر چیز به رابطهٔ سرسپردگی فرد با خدای موردنظر او بستگی دارد. این همان طریق بهکتی مارگه یا بهکتی یوگه است که غالب هندوان به آن پای‌بندند (نک: ER, VI/240؛ باوکر، 28-27).

دین بودایی: جهان‌شناسی بودایی بی‌آنکه به وجود روح ثابتی در وجود انسان قائل باشد، اسارت او در دور تولدهای دوباره را که نتیجهٔ تعلقات، وابستگیها و آرزوهای اوست، می‌پذیرد. در دیدگاه بودایی تنها با رسیدن به نیروانه است که انسان از این «چرخ وجود» (سمساره) رها می‌شود و در غیر این صورت، به تناسب اعمال نیک و بد خود در عوالمی دیگر که همان بهشت و دوزخهای گوناگون‌اند، جای می‌گیرد و یا دوباره در همین عالم در پیکری حیوانی یا انسانی زندگی را بار دیگر آغاز می‌کند. این عوالم که شرح آنها در متون بودایی آمده است، خود در قلمرو چرخ سمساره قرار دارند و زندگی در آنها در هر حال تابع قانون گریزناپذیر این چرخ است. با این‌همه، از آنجا که دست‌یابی به نیروانه برای بیشتر بوداییان هدفی بسیار دور و دیریاب است، رسیدن به یکی از این بهشتها از طریق پای‌بندی به دستورهای دینی و انجام دادن اعمال نیک مهم‌ترین دغدغهٔ دینی تودهٔ معتقدان بودایی را تشکیل می‌دهد.

در شاخهٔ مَهایانهٔ بودایی، اعتقاد به «بودهیستوه[3]»ها ــ موجوداتی که سوگند خورده‌اند تا رسیدن همهٔ موجودات به فلاح، نیروانهٔ خود را به تأخیر اندازند ــ راه دیگری را در مقابل بوداییان گشوده است. در این راه، ایمان و سرسپردگی به بودهیستوه‌ای خاص، نجات فرد و دست‌یابی او به بهشتی خرم را تضمین می‌کند. ایمان به «آمیتابهه» ــ بودهیستوه‌ای که بر بهشت غربی فرمان می‌راند و توانایی بی‌اندازه‌ای در دستگیری و نجات موجودات این عالم دارد ــ و عشق ورزیدن به او و تکرار نامش، نمونهٔ برجسته‌ای از این‌گونه اعتقاد است. این باور که اساس مکتب «سرزمین پاک» بودایی را تشکیل می‌دهد، در ژاپن پیروان بسیار دارد و شرح بهشت غربی آن در متون سرزمین پاک چون «سد دهرمه پوندریکه» و «سوکها وتی ویوهه» آمده است (نک: ER, VI/241-242؛ باوکر، 28؛ «فرهنگ ادیان...[4]»، 26-27؛ ERE, II/687-689).

مآخذ: *ارداویراف نامه*، به کوشش فیلیپ ژینیو، ترجمهٔ ژاله آموزگار، تهران، ۱۳۷۲ش؛ *اوستا*، ترجمهٔ جلیل دوست‌خواه، تهران، ۱۳۷۰ش؛ پورداود، ابراهیم، «فردوس ـ جهنم، بهشت ـ دوزخ»، *آناهیتا*، به کوشش مرتضی گرجی و میترا مهرآبادی، تهران، ۱۳۸۰ش؛ تقی‌زاده، حسن، *مانی و دین او*، به کوشش احمد افشار شیرازی، تهران، ۱۳۳۵ش؛ *روایت پهلوی*، ترجمهٔ مهشید میرفخرایی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ شایگان، داریوش، *ادیان و مکتبهای فلسفی هند*، تهران، ۱۳۶۴ش؛ *کتاب مقدس*؛ کریستن سن، آرتور، *نخستین انسان و نخستین شهریار*، ترجمهٔ ژاله آموزگار و احمد تفضلی، تهران، ۱۳۷۷ش؛ مجتبائی، فتح‌الله، *شهرزیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان*، تهران، ۱۳۵۲ش؛ *مینوی خرد*، ترجمهٔ احمد تفضلی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ نیز:

Asmussen, J. P., «Manichaeism», *Historia Religionum*, ed. C. J. Bleeker and G. Widengren, Leiden, 1969, vol. I; Augustine, «City of God», *Great Books of the Western World*, ed. M. J. Adler, Chicago, 1994, vol. XVI; Bartholomae, Ch., *Altiranisches Wörterbuch*, Berlin, 1961; Bowker, J., *The Oxford Dictionary of World Religions*, New York, 1997; Boyce, M., *Zoroastrians*, London, 1979; «The Brihadāranyaka-Upanishad», tr. F.M. Müller, *The Sacred Books of the East*, ed. F.M. Müller, Delhi, 1982, vol.II; «The Chāndogya- Upanishad», ibid, vol. I; *Dictionary of Living Religions*, ed. K. Crim, Nashville, 1981; *Dictionary of the Middle Ages*, ed. J. R., Strayer, New York, 1983; ER; ERE; *Judaica*; Kent, R. G., *Old Persian*, New Haven, 1961; Lieu, S. N. C., *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China*, Tübingen, 1992; *New Catholic Encyclopedia*, London, 1967; *A Source Book in Indian Philosophy*, ed. S. Radhakrishnan and Ch. A. More, Princeton, 1957; Widengren, G., *Mani and Manichaeism*, London, 1965; *Zand Ākāsīh, Iranian or Greater Bundahišn*, tr. B. T. Anklesaria, Bombay, 1956.

فاطمه لاجوردی

II. بهشت در آخرت‌شناسی اسلامی

الف‌ـ بهشت در *قرآن کریم*: در مطالعهٔ آیات مربوط به بهشت، دو نکتهٔ اساسی به چشم می‌خورد: نخست اینکه بـه سبب پیچیدگیهای گرایشها و خواسته‌های گونه‌گون و در هم تنیدهٔ انسان، برخورداری نیکوکاران از مواهب بهشتی ابعاد بسیار پیچیده‌ای یافته است و مشاهده می‌شود که در گزارشهای قرآنی، هر نعمت زمینه‌ساز برخورداریهای چندگانه و درهم تنیده‌ای از نعمتهای دیگر برای نیکوکاران می‌گردد. دیگر اینکه وقتی *قرآن* از نعمتهای بهشتی سخن می‌گوید، بی‌کرانگی و گستردگی وصف ناپذیری را مطرح می‌کند. در این‌باره، به صورتی کلی در ۳ آیه تصریح می‌شود کـه هر آنچـه بهشتیان بخواهند، برای آنها فراهم خواهـد شد (نک: انبیا/۲۱/۱۰۲؛ فصلت/۴۱/۳۱؛ زخرف/۴۳/۷۱؛ ق/۵۰/۳۵). این مسئله در آیه‌ای دیگر چنین بیان می‌شود: «و هیچ کس نمی‌داند که چه پاداشهایی ــ که مایهٔ چشم روشنی آنان است ــ برایشان در نظر گرفته شده است...» (سجده/۳۲/۱۷). این گستره آن هنگام رو به بی‌نهایت می‌گذارد که در برخی از آیات، فضل خداوند به عنوان عامل فزونی بی‌حد و حصر برخورداریهای بهشتیان مطرح می‌شود: «خداوند

1. «The Chāndogya...»
2. «The Brihadāranyaka...»
3. Bodhisattva
4. *Dictionary of Living...*

به آنان بهتر از آنچه انجام داده‌اند، پاداش می‌دهد و از فضل خود بر پاداششان می‌افزاید و به‌هر که بخواهد،بی‌حساب روزی می‌دهد»(نور/ ۳۸/۲۴؛ نیز نک: آل عمران/۳/۱۷۰؛ روم/۳۰/۴۵؛فاطر/۳۵/۳۰؛شوریٰ/ ۴۲/ ۲۶). با این همه، در روایت قرآنی بهشت، برخی نعمتها به صورت مشخص مطرح است که می‌توان با توجه به همان درهم‌تنیدگیها، برخی از آنها را در این زمینه‌ها برشمرد:

۱. جاذبه‌های روحی: آرامش روحی و خشنودی انسان در بهشت زمینهٔ مهمی در برخورداری از نعمتهای بهشتی به شمار می‌رود (آل‌عمران/۳/۱۵؛ توبه/۹/۲۱، ۷۲؛ حدید/۵۷/۲۰). این خشنودی دوسویه است، به این معنا که بهشتیان با درک رضای خداوند از خود به عمیق‌ترین لذتها، یعنی رضا از خدا و از نعمتهای بهشتی دست می‌یابند (مائده/۵/۱۱۹؛ توبه/۹/۱۰۰؛ مجادله/۵۸/۲۲؛ بینه/۹۸/۸) و در فضایی عاری از هر بدی (آل‌عمران/۳/۱۷۴؛ زمر/۳۹/۶۱)، اندوه، بیم، نگرانی (اعراف/۷/۴۹؛ زخرف، ۴۳/۶۸)، خستگی(حجر/۱۵/۴۸؛ فاطر/۳۵/ ۳۵) و ضعف (همانجا) می‌زیند و ازآن‌چنان رضای خاطری‌برخوردارند که خواهان ذره‌ای تغییر و تحول در این نعمتها نیستند (کهف/۱۸/۱۰۷ـ ۱۰۸).

از جنبه‌های مهم و قابل تأمل نعمتها و برخورداریهای بهشتیان روابط آنها با خدا، و با دیگر بهشتیان است که هر یک به نوعی موجب آرامش و خشنودی آنان می‌شود. مهم‌ترین محور روابط بهشتیان با خدا در قالب عباراتی چون «رَضِيَ اللّهُ عَنْهُمْ وَ رَضوا عَنْهُ» (مائده/۵/۱۱۹؛ توبه/۹/۱۰۰؛ مجادله/۵۸/۲۲؛ بینه/۹۸/۸) تجلی یافته است. در پرتو همین خشنودی است که ایشان نیز از سعی و کوشش خود راضی‌اند (غاشیه/۸۸/۹) و از نعمتهای بهشتی لذت می‌برند.

در قرآن به روابط بهشتیان با یکدیگر نیز بارها اشاره شده است: زدودن هرگونه کینه و دشمنی از سینهٔ آنان توسط خدا (اعراف/۷/۴۳) زمینه‌ساز برقراری روابطی عمیق (حجر/۱۵/۴۷) در میان ایشان شده، و موجب گردیده است تا آنان رو به روی یکدیگر بر تختها (صافات/۳۷/۴۴؛ دخان/۴۴/ ۵۳؛ واقعه/۵۶/۱۶) بنشینند و از این هم‌نشینی لذت ببرند. در چنین محیطی است که گاه بسیار دوستانه و به دور از بیهودگی و گناه، جامی از شراب را دست به دست می‌دهند (طور/۵۲/۲۳؛ برای نمونه‌ای از گفت و گوی بهشتیان با یکدیگر، نک: صافات/۳۷/۵۰ـ۵۹؛طور/۵۲/۲۵ـ۲۸).

بهشتیان از شنیدن دروغ (نبأ/۷۸/۳۵) و سخنان بیهوده (مریم/۱۹/ ۶۲؛ واقعه/۵۶/۲۵؛ غاشیه/۸۸/۱۱) برامان‌اند و با درودهای مکرر (مریم/۱۹/۶۲؛ واقعه/۵۶/۲۶)، به آنان گفته می‌شود که نعمتهای بهشت، پاداش آنهاست (اعراف/۷/۴۳).

۲. جاذبه‌های دیداری: به سبب جایگاه ویژهٔ حس بینایی و تأثیر عمیق آن بر روان انسان، در قرآن کریم بر جلوه‌های بصریِ نعمتهای بهشتی تأکید بسیار شده است، تا آنجا که حتیٰ وصف قرآن از نعمتهایی که ظاهراً جزو نعمتهای دیداری نیستند، به گونه‌ای است که آنها را در زمرهٔ لذتهای دیداری بهشتیان می‌گنجاند. برای نمونه می‌توان به نحوهٔ چینش و صحنه‌آرایی نعمتها در سوره‌های رحمٰن و غاشیه توجه کرد (نک: رحمٰن/۵۵/۴۶ـ۷۷؛ غاشیه/۸۸/۸ـ۱۶). به همین سبب است که در آیه‌ای لذتهای دیداری در ردیفی همسان با دیگر خواستنیهای انسان قرار داده شده است (زخرف/۴۳/۷۱).

بی‌تردید، مهم‌ترین این مسائل، وصف عام از بهشت به عنوان باغی پر از چشمه (حجر/۱۵/۴۵؛ دخان/۴۴/۵۲؛ مرسلات/۷۷/۴۱)، به وسعت آسمانها و زمین است (آل عمران/۳/۱۳۳؛ حدید/۵۷/۲۱) که از زیر درختان رنگارنگ و گونه‌گون (رحمٰن/۵۵/۴۸) و سایه سار آن (نساء/۴/۵۷؛ واقعه/۵۶/ ۳۰؛ مرسلات/۷۷/۴۱) جویهای آب (بقره/۲/ ۲۵؛ آل عمران/۳/۱۵؛ نساء/۴/۵۷؛ قمر/۵۴/۵۴) روان است و آبشارها (واقعه/۵۶/۳۱) و چشمه‌های جوشان (رحمٰن/۵۵/۶۶) بر زیبایی آن می‌افزاید.

در مرتبهٔ بعد، وصف تشریفات پذیرایی از بهشتیان، با تأکید بر عنصر زیبایی‌شناختی آنها، بسیار قابل توجه است: مجموعه‌ای شاملِ سینیهای زرین (زخرف/۴۳/۷۱)، جامهای بلورین و سیمین (انسان/ ۷۶/۱۵ـ۱۶) و خادمانی زیبا (طور/۵۲/۲۴؛ واقعه/۵۶/ ۱۷؛ انسان/۷۶/ ۱۹) که در پیرامون بهشتیان چون رشتهٔ گسسته‌ای از مروارید، پراکنده‌اند (همانجا).

در این میان نباید رنگ سبز آرامش بخش درختان و لباسهای بهشتیان (کهف/۱۸/۳۱؛ رحمٰن/۵۵/۷۶؛ انسان/۷۶/۲۱) را به عنوان یکی از زمینه‌های پربسامد لذتهای دیداری بهشتیان، از یاد برد؛ همچنان که باید از لباسهای ابریشمین (حج/۲۲/۲۳؛ فاطر/۳۵/۳۳؛ انسان/۷۶/ ۱۲؛ کهف/۱۸/۳۱؛ دخان/۴۴/۵۳) و دستبندهایی از طلا و مروارید (کهف/۱۸/۳۱؛ حج/۲۲/۲۳؛ فاطر/۳۵/۳۳) و نقره (انسان/۷۶/۲۱) نیز یاد کرد.

از دیگر دیدنیهای لذت‌بخش بهشت، حورالعین (ﻫ م) یا دختران بهشتی‌اند (دخان/۴۴/۵۴؛ طور/۵۲/۲۰؛ رحمٰن/۵۵/۷۰،۷۲) که به سان مروارید (طور/۵۲/۲۴؛ واقعه/۵۶/۲۳) و یاقوت و مرجان (رحمٰن/۵۵/ ۵۸)، در سراپرده‌هایی از چشم دیگران مستورند (همان/۵۵/ ۷۲) و دست احدی به آنها نرسیده است (همان/۵۵/۵۶، ۷۴). آنان هم‌نشین بهشتیان‌اند و بر بالشهایی سبز و فرشهایی زیبا آرمیده‌اند (همانجا/۷۶). این وصفها بدون کوچک‌ترین اشاره‌ای به روابط جنسی، گویای این نکته است که این دختران پیش از هر چیز، از جمله نعمتهای دیداری‌اند.

۳. خوردنیها و آشامیدنیها: در قرآن کریم، خوردنیها و آشامیدنیهای بهشتی در ۳ گروه مشخص بسط یافته‌اند: میوه‌ها، نوشیدنیها و گوشت.

میوه‌های همیشگی بهشتی (رعد/۱۳/۳۵) کاملاً در دسترس بهشتیان است (حاقه/۶۹/۲۳؛ انسان/۷۶/۱۴) و آنان بی‌هیچ زحمتی (رحمٰن/۵۵/۵۴). هر آنچه انتخاب کنند (واقعه/۵۶/۲۰)، در اختیار

خواهند داشت، گرچه در آیاتی تأکید شده است که همهٔ میوه‌ها در بهشت هست (محمد/۱۵/۴۷)، اما در آیاتی دیگر، به طور خاص از انگور (نبأ/۳۲/۷۸)، انار و خرما (رحمٰن/۶۸/۵۵) نام برده شده است.

آیه‌ای در قرآن، به ۴ نوع نوشیدنی بهشتی اشاره کرده است: رودی از آب که رنگ، بو و مزهٔ آن تغییرناپذیر است، رودی از شیر که مزهٔ آن تغییر نمی‌کند، رودی از شراب که نوشیدنش لذت‌بخش است و رودی از عسل ناب (محمد/۱۵/۴۷). در چند آیه تأکید می‌شود که شرابی که بهشتیان می‌نوشند (زخرف/۷۱/۴۳؛ واقعه/۵۶/۱۷ـ ۱۸؛ انسان/۷۶/ ۱۵)، سردرد و مستی نمی‌آورد (صافات/۴۷/۳۷؛ واقعه/۱۹/۵۶). در آیه‌ای دیگر نیز تصریح می‌شود که به ابرار شرابی نوشانده می‌شود که آمیزه‌اش آب چشمه‌ای است که مقربان از آن نوشیده‌اند (مطففین/۸۳/۲۵ـ ۲۸). در قرآن از شراب دیگری با عنوان «شراب طهور» یاد شده که ساقی آن پروردگار است (انسان/۲۱/۷۶). گر چه در قرآن بارها به این نکته که بهشتیان در میان باغها و چشمه‌ها به سر می‌برند (حجر/۴۵/۱۵؛ دخان/۵۲/۴۴، جم)، اشاره شده، اما تنها در دو سوره به نوشیدن بهشتیان از این چشمه‌ها تصریح شده است (انسان/۷۶/۵ـ۶؛ مطففین/۲۸/۸۳).

در قرآن تنها در دو آیه، از گوشت به عنوان یکی از خوردنیهای بهشتی یاد شده است: یک بار به صورت عام (طور/۲۲/۵۲)، و بار دیگر با تأکید بر گوشت پرندگان (واقعه/۲۱/۵۶).

۴. همسران بهشتی: از نظر قرآن، یکی از عوامل آرامش بخش زندگیِ انسان، وجود همسر است (روم/۲۱/۳۰). از همین رو، در ۷ آیه به بهشتیان و همسرانشان اشاره شده است (بقره/۲۵/۲؛ آل عمران/۱۵/۳؛ نساء/۵۷/۴؛ رعد/۲۳/۱۳؛ یس/۵۶/۳۶؛ غافر/۸/۴۰؛ زخرف/۷۰/۴۳)؛ شاید بتوان از این اشارات ازدواج همهٔ نیکان را در بهشت نتیجه گرفت؛ اما در دو آیه تصریح شده است که همسران صالح، پس از ورود به بهشت، بار دیگر به همسری یکدیگر در خواهند آمد (رعد/۲۳/۱۳؛ غافر/۸/۴۰).

مراتب بهشت: در آیاتی از قرآن بر این حقیقت تأکید شده است که افراد بر اساس عملِ خود در درجات گوناگونی جای می‌گیرند (انعام/۱۳۲/۶؛ انفال/۴/۸؛ احقاف/۱۹/۴۶) و خداوند ــ که از او به «رفیع الدرجات» (بالا برندهٔ درجات) یاد می‌شود (غافر/۱۵/۴۰) ــ درجهٔ هر کس را که بخواهد بالا می‌برد (انعام/۸۳/۶؛ یوسف/۷۶/۱۲). از مراتب بهشتیان تنها در دو سوره به طور مشخص یاد شده است: نخست آنکه سابقان ــ که در آیه‌ای دیگر مقربان نامیده شده‌اند (واقعه/۵۶/۱۰ـ۱۱) ــ بر کتاب «اصحاب المیمنه» وقوف و شهود دارند (مطففین/۸۳/۱۸ـ۲۱) و دیگر اینکه ابرار از شرابی می‌نوشند که در آن آمیزه‌ای از آب یا شراب چشمه‌ای است که مقربان از آن می‌نوشند (انسان/۷۶/۵ ـ ۶؛ مطففین/۸۳/۲۵ـ ۲۸). در آیه‌ای دیگر نیز تصریح شده است که بهشتیان با درک مراتب کمال در بهشت، از خدا می‌خواهند که نور آنها را فزونی بخشد و آنها را بیامرزد (تحریم/ ۸/۶۶).

کارکرد آیات بهشت: از آنجا که قرآن کریم، کتاب هدایت است و کارکرد آیات آن به تبع نقشی است که در بیان هدایتگری قرآن دارند، در هر بحث قرآنی و از جمله در بحث از بهشت، شناخت این کارکردها اهمیت اساسی دارد. از این رو، در آغاز باید گفت که در بسیاری از آیات قرآن و در بافتهای گوناگون، بهشت و نعمتهای آن به عنوان پاداش نیکوکاران مطرح شده است (برای نمونه، نک: نحل/۱۶/۳۱، ۹۶؛ مؤمنون/۲۳/۱۱۱؛ عنکبوت/۲۹/۷؛ انسان/۷۶/۱۲). اما در نگاهی ژرف‌تر، قرآن پیش از آنکه بکوشد تا مخاطب خود را به نیکوکار بودن متقاعد سازد، به او نشان می‌دهد که نیکوکاری در زندگی پس از مرگ زندگانی بهتری را برای او در پی می‌آورد. هنگامی که بهشت و نعمتهایش به عنوان جزای نیکوکاران مطرح می‌شود، همواره این سخن مطرح است که سبب راه یافتن نیکان به بهشت، در واقع اعمال خود آنان است. مهم‌ترین کارکردِ عبارتِ «جَزاءً بِما کانوا یَعْمَلُونَ» و تعابیرِ مشابه آن که در آیات مربوط به بهشت فراوان آمده، دلیل این مدعا (نک: سجده/۳۲/۱۷؛ سبأ/۳۴/۳۷؛ زمر/۳۹/۳۴؛ احقاف/۴۶/۱۴؛ واقعه/۵۶/ ۲۴)، و بیان این حقیقت است که بهشت تنها بازتابِ زندگیِ درست انسان است که در جهان پس از مرگ او رخ خواهد نمود (نک: فرقان/ ۱۵/۲۵).

شناخت کارکرد بهشت ــ که خود شناخت گسترهٔ مهمی از آیات قرآن نیز به شمار می‌آید ــ همواره مورد توجه حوزه‌های معرفتی اسلامی بوده است، بدون آنکه کوشش مستقیمی در جهت صورت بندی آن انجام گیرد. آنچه از کارکرد بهشت بیشتر مأنوسِ اذهان بوده است، تصویری رؤیایی از بهشت و نعمتهای خدا به منظور تشویق مخاطبان به فرمانبرداری از اوست. همین تصور است که تفکرات و مطالعات بعدی اسلامی را به سمت گسترش چنین توصیفاتی کشانیده، و شاید همین مبنا بوده است که دانشمندان علوم دینی را به سوی توجه گزینشی به برخی از نعمتهای بهشتیِ یاد شده در قرآن و غفلت از پاره‌ای دیگر سوق داده است.

مأخذ: قرآن کریم. — مهدی غفاری

ب- بهشت در روایات و تفاسیر: در منابع تفسیری و روایی دو گرایش عمده دربارهٔ چیستی و ماهیت بهشت وجود دارد: نخست گرایش به دنیایی و این جهانی دیدن بهشت و دوم گرایش به غیرمادی دانستن آن. گرایندگان به دیدگاه نخست، تصویر ارائه شده از بهشت در قرآن را به معنای ظاهری آن حمل می‌کنند و از هر گونه تأویل اجتناب می‌ورزند؛ در حالی که گرایندگان به دیدگاه دوم با تأکید بر غیرقابل تصور بودنِ چیستیِ بهشت، بر این امر تکیه می‌ورزند که صفات دنیایی و مادیِ یاد شده در قرآن برای بهشت باید به معنایی فراتر از ظاهر گردانده شوند تا صورتی موجه یابند.

پیش از وارد شدن به بحث دربارهٔ اوصاف بهشت، باید از انبوه

روایات و برداشتهای تفسیری مبتنی بر الگوهای عمل ـ پاداش و نیز از کنار رفتن پرده و کشف حقیقت یاد کرد. بر اساس الگوی عمل ـ پاداش، دنیا دارِ عمل، و آخرت مرحلهٔ انتقال از دارِ عمل به دارِ جزاست (نک: طباطبایی، ۹/۱۱). در این نگاه دنیا فاقد ارزش ذاتی است و هیچ خیری برای آن متصور نیست، مگر در جهت افزودن بر کارهای نیک یا کاستن از بار گناهان (نک: ابن بابویه، *الامالی*، ۷۶۵، *الخصال*، ۴۱). دنیا گذرگاهی به آخرت، زندان مؤمن و بهشت کافر است (همو، من لا یحضر...، ۳۶۳/۴). به هر روی، مباحث مربوط به بهشت در روایات و تفاسیر، بیش از هر چیز در جهت تصویر سازی از بهشت و وصف لذتهای آن گسترش یافته است.

اوصاف نعمتهای بهشتیِ یاد شده در منابع روایی و تفسیری را می‌توان به اوصاف زنان بهشتی، خوراکیها، مناظر طبیعی و تجملات و امکانات رفاهی دسته‌بندی، و از آنجا که سخن دربارهٔ بخشی از عالم غیب است، ناگزیر باید موضوع را ــ به ویژه آنجا که دربارهٔ گسترش این اوصاف است ــ بیشتر در حوزهٔ احادیث دنبال کرد.

وصف زنان بهشتی از پربسامدترین اوصافِ نعمتهای بهشت است و اهمیت آن چنان است که نپرداختن بدان در یکی از جاهایی که اوصاف بهشت آمده، عده‌ای از مفسران را به اندیشه دربارهٔ آن واداشته است (برای نمونه، نک: آلوسی، ۱۵۸/۲۹؛ طباطبایی، ۱۳۱/۲۰). با آنکه در *قرآن* کریم سخن صریحی از رابطهٔ جنسی بهشتیان با زنان بهشتی گفته نشده است، در تفاسیر مهم شیعه و اهل سنت روایاتی ــ اغلب از ابن عباس و در یک مورد از ابن مسعود ــ نقل گردیده، مبنی بر اینکه «شغل» در آیهٔ ۵۵ سورهٔ یس (۳۶) کنایه از چنین رابطه‌ای است (نک: طبری، ۱۳/۲۳؛ شیخ طوسی، *التبیان*، ۴۶۷/۸)؛ افزون بر آن، اوصاف زنان بهشتی در منابع روایی و تفسیری گسترش بسیار یافته است و در برخی از روایات زنان بهشتی به دوشیزگان و زنان، یا به زنان دنیایی و غیردنیایی تقسیم شده‌اند (نک: حویزی، ۶۳۱/۴ـ۶۳۲؛ هندی، ۴۸۸/۱۴).

باید دانست که جهت‌گیری روایات و تفاسیر در بسط اوصاف بهشت، به سوی ترسیم حیاتی آرمانی است و در این مسیر، بیش از هر چیز بر نیازهای طبیعی و از آن میان، نیازهای ساده‌تر برای مخاطبان عام تکیه شده است. در این روایات خوردن و آشامیدن که از ابتدایی‌ترین نیازهای طبیعی انسانند، بیشتر مورد توجه قرار گرفته‌اند، در روایات تفسیری به تبعیت از *قرآن* که در مهم‌ترین وصف خود از میوه‌های بهشت، آنها را «لاٰ مَقْطُوعَةٍ وَ لاٰ مَمْنوعَةٍ» (واقعه/۵۶/۳۳) می‌خواند، گسترشها بیشتر در وصف طعم و بوی میوه‌های بهشتی و سهولت دسترسی به آنها در هر زمانی مشاهده می‌شود (نک: طبری، ۱۰۶/۲۷؛ شیخ طوسی، همان، ۴۹۶/۹؛ قرطبی، ۲۱۰/۱۷).

در روایات، بارها این مضمون آمده است که هر گاه بهشتیان میوه‌ای بخواهند، شاخه‌ای از درخت به سوی آنان خم می‌شود تا میوه را بچینند (حویزی، ۱۴۲/۵)؛ تصویری که گویای بسط آیات ۲۳ سورهٔ حاقه (۶۹) و ۱۴ سورهٔ انسان (۷۶) است. چنین مضمونی دربارهٔ میل بهشتیان به گوشت پرندگان و فرود آمدن و مهیا شدن پرندگان برای خوراک نیز آمده است (هیثمی، ۴۱۴/۱۰). در برخی از روایات نام انواعی از میوه‌های دنیایی آمده، و برای آنها منشأی بهشتی ذکر شده است (برای نمونه، نک: کلینی، ۳۴۹/۶). گفتنی است که این گونه روایات خارج از حوزهٔ آخرت شناختیِ بهشت مطرح‌اند و کارکردی این جهانی دارند.

از میان جلوه‌ها و مناظر طبیعی، علاوه بر وصف کلیِ باغهای بهشت، از برخی جلوه‌های خاص، مانند حوض کوثر و درخت طوبیٰ نیز یاد شده است (نک: ابن طاووس، ۵۴۶؛ قرطبی، ۳۱۶/۹) که بر پایهٔ نامهای یاد شده در *قرآن* کریم بسط یافته‌اند (رعد/۱۳/۲۹؛ کوثر/۱۰۸/۱). چنین الهام گیریهایی از این دست در اشاره به دری به نام «ضحیٰ» برای پای‌بندان به اقامهٔ نماز ضحیٰ (طبرانی، ۱۹۵/۵) و دری به نام «ریّان» برای روزه داران (نسایی، ۹۵/۲) نیز به چشم می‌خورد.

اما در خصوص کوثر باید گفت: با آنکه در *قرآن* از آن به عنوان نعمتی بهشتی یاد نشده است، اما یکی از مشهورترین مفاهیم آخرت شناختی در فرهنگ اسلامی است. در روایات سخنانی پراکنده دربارهٔ این حوض ــ یا بر طبق برخی از روایات نهر (بخاری، ۹۲/۶؛ دارمی، ۳۳۷/۲) ــ دیده می‌شود. بر اساس برخی از آنها گویی کوثر جایگاهی برای حساب رسیِ اعمال است (بخاری، ۲۰۶/۷) و به قولی در آنجا تنها حساب رسی از مسلمانان در موضوعاتی خاص صورت می‌گیرد (نک: کلینی، ۲۹۴/۱). در پاره‌ای دیگر از روایات، حوض کوثر از نعمتهای ممتاز بهشت شمرده شده است که تنها بندگانی خاص می‌توانند از آن بنوشند و ارتکابِ بعضی گناهان محرومیت از آن را در پی دارد (ابن‌بابویه، *علل...*، ۳۵۶/۲).

اما خانه در بهشت بیش از آنکه پناهگاهی برای انسان باشد، لذت‌افزای ساکنانِ آن است. در روایتی آمده است که در بهشت خانه‌های مرتفعی است که برخی از برخی دیگر بلندترند، زیرا نگریستن از بلندی به سرسبزی و آب لذت بخش‌تر است (مجلسی، ۹۸/۸). از دیگر ویژگیهای خانه‌های بهشتی آن است که بیرون آنها از درون، و درون آنها از بیرون پیداست (*الاختصاص*، ۳۵۱). ویژگی عمدهٔ خانه‌های بهشتی کاربرد آجرهایی از طلا، نقره و دیگر کانیهای گرانبها در ساخت آنها است (دارمی، ۳۳۳/۲؛ هیثمی، ۲۰۴/۹). در این میان، آنچه این روایات را درخور توجه می‌سازد، اوصاف مربوط به مصالح ساختمانی و فن معماریِ به کار رفته در ساخت این خانه‌هاست (نک: احمدبن حنبل، ۴۴۵/۲).

در سخن از جاودانگی و برداشته شدن محدودیتهای زمانی و مکانی و نیز برخورداری از نعمت رضا و خشنودی در بهشت ــ که مهم‌ترین آموزه‌های *قرآن* دربارهٔ بهشت است ــ منابع روایی و تفسیری نیز به تفصیل بحث کرده‌اند (برای نمونه، نک: ترمذی، ۸۰/۴؛ شیخ طوسی، *التبیان*، ۱۳۸/۷؛ قرطبی، ۲۷/۱۱).

در روایات، گاه به اوصاف سلبیِ بهشت نیز پرداخته شده است؛ از جمله نفی پدیده‌ای چون پیری در بهشت است. اما منتفی دانستن

پدیده‌هایی چون ماه و خورشید و شب و روز (شیخ طوسی، همانجا؛ سیوطی، ۲۷۸/۴)، یا وجود نداشتن حیوانات، جز سگ اصحاب کهف، شتر صالح (ع) و الاغ عُزَیر (مجلسی، ۵۰/۶۲) نشان از آن دارد که وجود این پدیده‌ها در فرهنگِ زمینه‌ایِ این روایات امری آزار دهنده بوده است. فراتر از اینها، گاه سخن از پدیده‌های ناپسندی است که نشانی از آنها در بهشت نیست، از جمله می‌توان به غنا (قمی، ۳۳۲/۲) و آرزومندی (سیوطی، ۴۰/۱) اشاره کرد.

محدثـان مـذاهب گونـاگون، تک نگاریهای متعـددی با عنـوان *صفة الجنة* یا عناوینی مشابه آن در وصف بهشت تألیف کرده‌اند که از آن میان می‌توان به نوشته‌هایی از سعید بن جناح (نجاشی، ۱۹۱؛ برای متنِ آن، نک: *الاختصاص*، ۳۴۵ بب)، علی بن فضال کوفی (نجاشی، ۱۴۶؛ شیـخ طوسی، *الفهـرست*، ۱۵۷) و محمد بـن مسعود عیـاشی از امـامیـه (نک: ابن ندیم، ۲۴۵؛ نجاشی، ۳۵۱؛ شیخ طوسی، همان، ۲۱۳؛ برای رسالهٔ فارسی مجلسی، نک: آقا بزرگ، ۱۶۳/۵) و نیز آثاری از محدثان متقدم اهل سنت چون ابن ابی‌الدنیا و ضیاء مقدسی (نک: حاجی خلیفه، ۲۰۱۳/۲؛ رودانی، ۲۸۵) اشاره کرد. در میان آثار روایی متأخر می‌توان از این کتابها یاد کرد: *نزهة الارواح فی بعض اوصاف الجنة دارالافراح* از یوسف صفتی مالکی (قاهره، ۱۲۷۷ق)، *دقائق الاخبار فی ذکر الجنة و النار* از عبدالرحیم قاضی (لاهور، ۱۲۸۹ق) و *الجُنّة فی وصف الجَنّة* از عالم اباضی، محمد بن یوسف اطفیش (مسقط، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م).

مضمونی در روایات متعدد حاکی از آن است که از میان زنان دنیایی، ۴ زن، یعنی مریم، آسیه، خدیجه و فاطمه (ع) برترین زنان بهشتند (نک: احمدبن حنبل، ۳۲۲/۱؛ ابن بابویه، *الخصال*، ۲۰۶). در پاره‌ای از روایات دربارهٔ عوامل بازدارنده از ورود به بهشت سخن رفته که از آن جمله است: عاق شدن، رباخواری، بُخل ورزیدن، دائم الخمربودن، نادیده گرفتن صلهٔ رحم، خوردنِ مال یتیم، کبر در دل داشتن و ... (صنعانی، ۴۵۴/۷؛ احمد بن حنبل، ۴۱۶/۱؛ دارمی، ۱۵۳/۲؛ حاکم، ۳۷/۲، ۱۴۶/۴). این موضوع زمینهٔ تألیف برخی از آثار حدیثی نیز شده است و کسانی چون جعفر بـن احمد ابـن رازی (قرن ۴ق/۱۰م) در *الاعمال المانعة من دخول الجنة* (تهـران، ۱۳۶۹ق، همراه *جـامع الاحادیث*) به آن پرداخته‌اند.

بحث درجات اهل بهشت که زمینه‌ای قرآنی دارد، نیز در احادیث گسترش یافته است؛ از آن جمله می‌توان به احادیثی اشاره کرد که در آنها افزون بر تأیید درجهٔ خاصی برای مجاهدان، جایگاه آنان بالغ بر صد درجه دانسته شده است (ابن حبان، ۴۰۲/۱۶).

مآخذ: آقا بزرگ، *الذریعة*؛ آلوسی، محمود، *روح المعانی*، قاهره، ادارة الطباعة المنیریه؛ ابن بابویه، محمد، *الامالی*، قم، ۱۴۱۷ق؛ همو، *الخصال*، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، ۱۳۶۲ش؛ همو، *علل الشرائع*، به کوشش محمد صادق بحرالعلوم، نجف، ۱۳۸۵ق/ ۱۹۶۶م؛ همو، *من لایحضره الفقیه*، بـه کوشش علـی اکبر غفاری، قم، ۱۴۰۴ق؛ ابن حبان، محمد، *صحیح*، بـه کوشش شعیب ارنـؤوط، بیـروت، ۱۴۱۴ق/۱۹۹۳م؛ ابن طاووس، علی، *التحصین*، به کوشش محمد انصاری، قم، ۱۴۱۳ق؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ احمد بن حنبل، *المسند*، قاهره، ۱۳۱۳ق/۱۸۹۵م؛ *الاختصاص*، منسوب به شیخ مفید، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، جماعة المدرسین؛ بخاری، محمد، *صحیح*، استانبول، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ ترمذی، محمد، *سنن*، به کوشش عبدالرحمان محمد عثمان، بیروت، ۱۴۰۳ق؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ حاکم نیشابوری، محمد، *المستدرک علی الصحیحین فی الحدیث*، به کوشش یوسف عبدالرحمـان مرعشلی، بیـروت، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۰م؛ حویزی، عبدعلی، *تفسیر نورالثقلین*، به کوشش هاشم رسولی محلاتی، قم، ۱۴۱۲ق؛ دارمی، عبدالله، *سنن*، دمشق، ۱۳۴۹ق؛ رودانی، محمد، *صلة الخلف*، به کوشش محمد حجی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ سیوطی، *الدر المنثور*، قاهره، ۱۳۱۴ق؛ شیخ طوسی، محمد، *التبیان*، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، نجف، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۴م؛ همو، *الفهرست*، به کوشش جواد قیومی، قم، ۱۴۱۷ق؛ صنعانی، عبدالرزاق، *المصنف*، به کوشش حبیب الرحمان اعظمی، بیروت، ۱۴۰۳ق/ ۱۹۸۳م؛ طباطبایی، محمد حسین، *المیزان*، قم، ۱۴۰۲ق؛ طبرانی، سلیمان، *المعجم الاوسط*، به کوشش طارق بن عوض الله و عبدالمحسن حسینی، قاهره، ۱۴۱۵ق/ ۱۹۹۵م؛ طبری، *تفسیر*؛ *قرآن کریم*؛ قرطبی، محمد، *الجامع لاحکام القرآن*، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ قمی، علی، *تفسیر*، به کوشش طیب موسوی جزایری، نجف، ۱۳۸۷ق؛ کلینی، محمد، *الکافی*، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۸۸ق؛ مجلسی، محمدباقر، *بحارالانوار*، بیروت، ۱۴۰۳ق؛ نجاشی، احمد، *رجال*، به کوشش موسی شبیری زنجانی، قم، ۱۴۱۶ق؛ نسایی، احمد، *سنن*، بـه کوشش عبدالغفار سلیمـان بنداری و کسروی حسن، بیـروت، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م؛ هندی، علی، *کنزالعمال*، به کوشش بکری حیانی و صفوة سقا، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ هیثمی، علی، *مجمع الزوائد*، بیروت، ۱۴۰۸ق.

رضا عباسی

ج- بهشت در کلام اسلامی: بسیاری از پرسشهایی که هم اکنون نیز از دید یک پرسشگر در حوزهٔ دین دربارهٔ بهشت می‌تواند مطرح باشد، همان سؤالاتی است که از سدهٔ ۲ق/۸م به بعد توجه متکلمان مسلمان را به خود جلب کرده است. فارغ از آنچه سخن از کدام مذهب کلامی است و فارغ از آنکه عالمان هر مذهب چه موضعی در قبال مسائل مطروحه اتخاذ نموده‌اند، توجهی مشترک به مسائلی مشترک در منابع کلامی دیده می‌شود.

۱. **مسائل مربوط به بهشت آفرینش:** از نخستین پرسشهای مطرح شده در حوزهٔ کلام اسلامی، آن است که چرا آغاز آفرینش انسان در بهشت و نه در جایگاه پس از هبوطش بود؟ از متکلمان متقدم، بشربن معتمر بدان توجه کرده، و با تکیه بر اصالت «اصلح»، آغاز آفرینش در بهشت را اصلح از آفرینش در دنیا انگاشته است (نک: ابن راوندی، ۶۶؛ بغدادی، ۱۴۱). بعدها غزالی از موضعی متفاوت به این مسئله توجه کرده، و آغاز آفرینش در بهشت را با تفسیری به مصلحت انسان دانسته است (نک: *قواعد...*، ۲۰۳). همچنین ابوعلی جبایی بر این باور بود که خداوند می‌توانست از آغاز مردم را از باب تفضل به بهشت درآورد، بی‌آنکه معرفت خود را بر آنان تکلیف نماید (اشعری، ۲۴۹)، و گفته می‌شود ردیـهٔ دوم ابوالقـاسم بلخی بر ابوعلـی در بـاب بهشت (نک: ابن‌ندیم، ۲۱۹)، در رد همین باور وی بوده است (نک: هـ د، ۱۵۵/۶؛ برای اختلاف در تفضل یا ثواب بودن نعمت بهشت، نک: اشعری، ۲۵۶).

پرسش دیگر دربارهٔ بهشت آفرینش، آن است که چرا بر خلاف آنچه از بهشت انتظار می‌رود، در آنجا برای آدم تکلیف وجود داشت؟ طیفی از متکلمان چون معتزلهٔ بغداد و امامیه بر این باور بودند که نعمت دادن برای عمل، بهتر از نعمت دادن بر پایهٔ تفضل است و از این‌رو، چنین

تکلیفی مقتضی بوده است؛ در حالی که طیفی دیگر چون معتزلیان بصره و اشاعره ضرورتاً فرقی میان حالت نعمت دهی با تکلیف یا بدون تکلیف قائل نبوده‌اند (نک: شیخ مفید، *اوائل*...، ۶۶). باید توجه داشت که برای برخی از متکلمان، از جمله غالب امامیه، طیفی از معتزله چون ابوالقاسم بلخی، ابوهاشم جبایی و ابومسلم اصفهانی، و شماری از متفکران اهل سنت چون ماتریدی این نکته مفروض بوده که بهشت آدم جز بهشت «خُلد» بوده است (ماتریدی، ۱/۱۰۶-۱۰۷؛ شیخ طوسی، *التبیان*، ۱/۱۵۵- ۱۵۶؛ ابوسعید نیشابوری، ۱۶۷؛ طبرسی، ۱/۱۶۷) و برخی نیز چون واصل بن عطا، ابوعلی جبایی، رمانی و ابن اخشید آن را بهشت «خلد» دانسته‌اند (نک: شیخ طوسی، همان، ۱/۱۵۵؛ نیز سهروردی، «التلویحات»، ۹۰). در برخی عقیده نامه‌های اهل سنت، قول به اینکه بهشت آدم، بهشت خلد نبوده، «الحاد در دین» دانسته شده است (باجوری، ۴۱۳).

به‌هر تقدیر، رابطهٔ بهشت آفرینش با بهشت آخرت هر چه باشد، بیشترین پرسشها برای متکلمان دربارهٔ بهشت آخرت مطرح بوده است. دراین باره نخست باید به مسائل متنوعی اشاره کردکه دربارهٔ چگونگی راهیابی به بهشت و موضوعات مرتبط با آن، مانند شفاعت وجود دارد؛ اما آنچه در اینجا بررسی می‌شود، مسائلی است که مستقیماً به چگونگی زندگی در بهشت مربوط است.

۲. اراده، دانایی و عمل در بهشت: از مهم‌ترین پرسشها دربارهٔ زندگی در بهشت آخرت، مسئلهٔ خطاپذیری و در پی آن برخورداری از اراده است. متکلمان عموماً با برداشت از آیات قرآنی و نصوص سنت، بر این باور تکیه داشته‌اند که هیچ انسانی در بهشت گناه و معصیت مرتکب نخواهد شد؛ اما این منزه بودن از گناه برخاسته از چه نوع ویژگی است که زندگی انسان در بهشت را از زندگی دنیایی او متمایز می‌سازد. از اینجاست که مسئلهٔ اراده و قدرت انتخاب انسان در زندگی بهشتی مورد تردید قرار گرفته است و شماری از متکلمان بر این راه رفته‌اند که اراده و انتخاب آزاد اعمال در بهشت از انسان سلب شده است، اگرچه در توجیه این سلب اختیار سخن به تفاوت گفته‌اند. در این‌باره ابوالهذیل علاف از معتزله دربارهٔ اعمال انسان در بهشت به وضوح قائل به «اضطرار»، یعنی ناگزیر بودن او از افعال نیک شده، و این سخن در نسلهای پسین توسط کسانی چون ابوعلی جبایی و فرزندش ابوهاشم، در قالب نظریهٔ «الجاء» قدری تعدیل شده است (نک: ابن راوندی، ۷۲؛ بغدادی، ۱۰۴-۱۰۵؛ شیخ مفید، *اوائل*، ۱۰۶؛ برای تفاوت اضطرار و الجاء، نک: شیخ طوسی، *تمهید*...، ۲۸۸-۲۹۰). عموم معتزلهٔ بغداد و متکلمان امامی چون شیخ مفید، از هر دو نظریهٔ اضطرار و الجاء دوری گزیده، انسان بهشتی را صاحب اراده دانسته‌اند، اما در بیان منزه بودن او از گناه چنین آورده‌اند که این گناه ناپذیری نه به سبب سلب اراده، که به سبب نبود داعی برای ارتکاب گناه است (نک: شیخ مفید، همان، ۱۰۶، ۱۰۷). صدرالدین شیرازی نیز به این مسئله توجه داشته، و در بحثی مبسوط که در باب درجات بهشت گشوده است، بهشتی سالک به سوی خداوند را در مرتبه‌ای دانسته است که ارادهٔ او در ارادهٔ خداوند مستهلک می‌گردد و در او اراده و اختیاری باقی نمی‌ماند (نک: *اسرار*...، ۲۲۴).

مسئلهٔ ارادهٔ انسان در بهشت و اصل خطاناپذیری وی در آنجا، در مباحث نوین کلامی همچنان موضوع گفت و گوی اندیشمندان است. پرسش مشابهی نیز دربارهٔ دانایی انسان و باقی بودن آن در زندگی بهشتی در میان است. طیفی از متکلمان، به خصوص اشاعره باور دارند که باقی بودن علم و عقل انسان پس از مرگ و برخورداری او از آن در بهشت محال است و نتیجهٔ آن، چنین است که دانایی بهشتیان از آنان سلب خواهد شد. معتزله در این‌باره اتفاق نظر دارند که علوم ضروری و آن دسته از علوم اکتسابی که تکلیف به آنها تعلق نمی‌گیرد، در زندگی اخروی نیز باقی خواهند بود؛ اما دربارهٔ علوم اکتسابی که تکلیف به آنها تعلق می‌گیرد، ابوعلی جبایی بر آن است که این علوم باقی نخواهند بود، اما فرزند او ابوهاشم به طور عام به باقی بودن تمامی داناییها قائل شده است. سید مرتضیٰ و دیگر متکلمان امامیه، برآن‌اند که بهشتیان باید دارای عقل کاملی باشند، تا سرور و شادی آنان در نهایت فزونی باشد. دیدگاه آن دسته از متکلمان کهن که از سلب دانایی بهشتیان سخن آورده‌اند، اگر چه از مبانی آنان در باب بقاء اعراض و نیز رابطهٔ دانایی با تکلیف نشأت گرفته، در بیرون از حیطهٔ علم کلام به سختی نقد شده، و زمینهٔ تشنیع سنت‌گرایان را فراهم آورده است (نک: سیدمرتضیٰ، ۲۸۳؛ شیخ طوسی، همان، ۲۸۸؛ ابن میثم، ۱۵۵- ۱۵۶؛ صدیق حسن خان، *ابجد*...، ۱/۱۵).

باور عمومی مسلمانان مبنی بر اینکه بهشت «دار عمل» نیست و در آنجا تکالیف از انسان برداشته است، در حیطهٔ علم کلام از پذیرش عام برخوردار بوده است؛ با این وصف گاه مباحثی در حاشیهٔ آن پدید آمده که ناشی از برداشتهای متفاوتی است که از تکلیف وجود داشته است. طیف وسیعی از متکلمان و از آن جمله معتزلیان بصری، با تکیه‌ای تمام بر این باور، تعلق هر گونه «امر» یا «باید و نباید» را به انسان در بهشت منکر بوده‌اند؛ اما معتزلیان بغداد و متکلمان امامی با تفاوتی که میان دو مفهوم امر و تکلیف قائل شده‌اند، انتفاء تکلیف در بهشت را برابر با انتفاء امر ندانسته‌اند. به باور اینان، تکلیف که از طریق امر شرعی به انسان تعلق می‌گیرد، در بهشت منتفی است، اما انسان باید همچنان به باید و نبایدهایی پای‌بند باشد که از حسن و قبح عقلی نشأت گرفته‌اند (شیخ مفید، *اوائل*، ۱۰۶؛ نیز شیخ طوسی، همانجا). بدیهی است که این گونه امر، فرعی بر اصل حسن و قبح عقلی است که نزد متکلمان عدلیه پذیرفته است و نزد متکلمان غیر قائل به آن موضوعاً منتفی خواهد بود. قائلان به نظریهٔ امر عقلی، برای پاسخ‌گویی به اشکال مقدر دربارهٔ رابطهٔ امر و تکلیف، به این نکته توجه داده‌اند که اعمال امر شده از سوی عقل همچون امر به شکر و حمد، بر طبع بهشتیان «خفیف» است و تکلیف که در آن معنای «ثقل» وجود دارد، بر آن صادق نخواهد بود (نک: همانجاها).

۳. پدیداری و پایداری بهشت: از جمله مسائل کلامی مربوط به بهشت، این مسئله است که آیا بهشت و جهنم در حال حاضر خلق شده‌اند؟ دراین‌باره، گروهی از معتزله، نجاریه و وابستگان به افکار معتزله از مذاهب زیدیه و خوارج بر این باورند که پاسخ این سؤال الزاماً مثبت نیست و خلق و عدم خلق هر دو محتمل است. برخی چون هشام فوطی و ابوهاشم جبایی با قاطعیت خلق آنها را پیش از وقوع قیامت ممتنع دانسته‌اند و بسیاری از متکلمان چون متکلمان امامیه و اشاعره و ابوعلی جبایی و ابوالحسین بصری از معتزله به مخلوق بودن آنها در حال حاضر گراییده‌اند (نک: اشعری، ۲۹۶؛ مقدسی، ۱۸۸/۱-۱۹۰؛ شیخ مفید، *اوائل*، ۱۴۱-۱۴۲؛ بغدادی، ۱۵۰؛ اسفراینی، ۷۶؛ عضدالدین، ۴۸۵/۳، ۴۸۷؛ علامهٔ حلی، ۴۵۳). گرایندگان به مخلوق بودن بهشت، گـاه در باورنامه‌هـای خود برای پـاسخ به این اشکـال که در قیـامت همه چیز ویران خواهد شد، بر این نکته تأکید داشته‌اند که خداوند همه را خواهد میراند، مگر آنان که پیش‌تر در بهشت یا جهنم جای گرفته‌اند (مثلاً نک: ابولیث، ۲۲۵).

آخرین پرسش مهم طرح شده دربارهٔ بهشت، سؤال از ابدی و فناناپذیر بودن آن است. بر پایهٔ منابع، آغازگر این پرسش جهم بن صفوان بود که باور داشت بهشت فانی است و حادث غیر متناهی امکان تحقق ندارد (اشعری، ۱۴۸-۱۴۹، ۱۶۴، ۴۷۴؛ بغدادی، ۱۰۳، ۱۹۹؛ اسفراینی، ۱۰۸؛ شهرستانی، ۸۰/۱؛ برای دوام این اندیشه، نک: ابن حزم، ۲۳/۱). از متقدمان معتزله، ابوالهذیل علاف در عین نزدیک شدن به دیدگاه جهم، انقطاع را به «حرکات اهل بهشت» باز می‌گرداند. او که افکار خود را در قالب کتابی با عنوان *التفهم* و (فی؟) *حرکات اهل الجنة* مدون ساخته بود (نک: ابن ندیم، ۲۰۴)، باور داشت که حرکات اهل بهشت انقطاع پذیر است و برای توجیه ابدیت انسان، ابراز می‌داشت که بهشتیان پس از طی زمانی بسیار بلند، در حالت سکون دائم قرار خواهند گرفت و این سکون تأمین کنندهٔ جمیع لذات وعده داده شده به آنان نیز خواهد بود. نظریهٔ ابوالهذیل بر مبنای اندیشهٔ او در باب بقاء ناپذیر بودن حرکت و بقاء پذیر بودن سکون استوار است و مستقیماً ناظر به حرکات اهل بهشت بوده، و به بقای برخورداری آنان از لذت قائل بوده است. با این حال، اغلب مخالفانش نظریهٔ او را قول به فانی بودن نعمت اهل بهشت عنوان کرده‌اند که به دور از دقت است (نک: ابن راوندی، ۱۰۷؛ اشعری، ۱۶۳، ۳۵۸-۳۵۹؛ بغدادی، ۱۰۲، ۳۲۳؛ خطیب، ۳۶۶/۳؛ شهرستانی، ۵۴/۱؛ نک: هـ د، ۳۹۵/۶). از بزرگان معتزله کسانی چون ابراهیم نظام در کتاب *حرکات اهل الجنة* (نک: ابن ندیم، ۲۰۶) و ثمامة بن اشرس در *نعیم اهل الجنة* (همو، ۲۰۸) به نقد همین نظریه پرداخته‌اند (برای ردیه‌هایی از معتزله و امامیه بر ضد او، نک: هـ د، همانجا). از این میان ابراهیم نظام باور داشت که دوام نعمت اهل بهشت اصلح از فنای آنهاست و بر همیـن پایه بـه دوام نعمت اهـل بهشت گراییده است (نک: ابن راوندی، ۱۰۸).

از اواخر سدهٔ ۷ق/۱۳م تا سدهٔ اخیر، بار دیگر به مسئلهٔ جاودانگی و پایداری نعمت بهشت از سوی محافل سلف‌گرا توجه شده، و این موضوع، زمینهٔ تألیف آثار متعددی را از سوی طیفهای مختلف این محافل فراهم آورده است (نک: صدیق حسن خان، *یقظة...*، ۴۲).

۴. لذت و بهره‌مندی در بهشت: دیگر پرسش مهم که توجه اندیشمندان گوناگون در حوزهٔ آخرت، از قدیم و جدید و از متکلم و صوفی را به خود مشغول کرده، مسئلهٔ تعالی انسان در بهشت، و در پی آن پاداش و برخورداری اهل بهشت است. بسیاری از صاحب نظران با بهره‌گیری از آیه‌ای (توبه/۹/۷۲)، رضای الاهی یا «رضوان» را امری برتر از تمامی نعمتهای بهشتی شمرده‌اند و این نکته‌ای است که در برخی احادیث نبوی نیز وارد شده است (مثلاً نک: ابن حجر، ۴۰۴/۴). در همین راستاست که برخی از سخنگویان در باب اعتقادات چون ابن بابویه، از درجات اهل بهشت سخن گفته، و تفاوتی در نعمت و لذت میان آنان قائل شده‌اند. وی یادآور شده است که برخی از بهشتیان تنها از لذات حسی برخـوردارند، در حالـی برخـی از آنـان کـه درجـه‌ای والاتـر دارند، در معیت فرشتگان‌اند و از تسبیح و تهلیل ذات الاهی لذت می‌برند (نک: *الاعتقادات*، ۷۶-۷۷). از متکلمان امامیه، شیخ مفید به شدت این سخن ابن بابویه را مورد نقد قرار داده، و لذت از تسبیح و تقدیس را قولی شاذ و ناشی از تأثیر افکار مسیحی دانسته، و در تبیین باور درست بر این نکته پای فشرده است که در بهشت بشری نیست که از لذتی غیر از لذتهای حسی بهره‌مند باشد (نک: *تصحیح...*، ۹۵-۹۶). گفت‌وگویی مشابه در حوزهٔ کلامی غیر شیعی نیز دیده می‌شود؛ از جمله حمید بن سعید ابن بختیار، از معتزله در کتابی به رد مسیحیان و دیدگاههای آنان در باب لذتهای حسی پرداخته، و بر ثبوت این لذتها تأکید کرده است (نک: ابن ندیم، ۲۲۰). برخی از مؤلفان سنت‌گرا نیز به استدلال در رد دیدگاههای مسیحیان در باب لذتهای بهشتی پرداخته‌اند (مثلاً نک: ابن حزم، ۳۹/۲؛ قرطبی، *الاعلام...*، ۴۳۳-۴۳۶) و بر خلاف انتظار، چنین دیدگاهی در قالب مناظره‌ای میان بایزید بسطامی و یک راهب مسیحی نیز بازتاب یافته است (نک: «قصة ابی‌یزید...» ۱۷۵). ابن میثم از متکلمان میانهٔ امامیه، ضمن تأیید اینکه لذات جسمانی و لذات روحانی هر دو در بهشت وجود دارد، امکان جمع بین برخورداری از این دو گونه لذت را از ویژگیهای زندگی بهشتی دانسته است (ص ۱۵۷).

مسئلهٔ رؤیت خداوند توسط بهشتیان در آخرت، از جمله مباحث مورد اختلاف میان مذاهب گوناگون اعتقادی است که در منابع کلامی، عملاً در مبحث صفات و نه در مباحث مربوط به معاد مورد بحث قرار می‌گیرد و از همین روی در اینجا بدان پرداخته نمی‌شود. تنها باید یادآور شد که در منابع قائل به رؤیت گفته می‌شود که نظر بهشتیان بر خداوند برترین نعمت آنان است (مثلاً نک: *الابانة*، ۴۵). در این میان نظریهٔ ضرار ابن عمرو موردی استثنایی است که باور دارد انسان در بهشت از حس ششمی برخوردار می‌گردد که با آن، و نه به دیده امکانِ رؤیت خداوند را خواهد داشت (ابن ملاحمی، ۴۹۳؛ شهرستانی، ۸۲/۱). ضرار و همفکران او سعی داشتند این نظریهٔ خود را به ابوحنیفه نیز منسوب

دارند (نک: همانجا؛ شیخ مفید، «المسائل...»، ۲۹۳).

از سدۀ ۵ق/۱۱م، ظاهراً تحت تأثیر مباحث مطرح شده از سوی فلاسفه، متکلمان اسلامی مسئلۀ لذات بهشتی را با تأمل بیشتری نگریسته، و برخی از آنان از موضع اصرار بر لذات حسی فاصله گرفته‌اند. پیش از همه باید از امام محمد غزالی یاد کرد که با گرایش به گونه‌ای جمع میان دو موضع، با آنکه بر حقانیت لذات حسی تأکید کرده، از لذات غیر حسی نیز سخن گفته، و لذات و سعادت روحانی را برتر از لـذات و سعـادات جسمـانی شمـرده است (نک: *تهـافت*...، ۳۵۴، *المقصد*...، ۵۴). در نسلهای پسین، باید به دیدگاه فخرالدین رازی از اشعریان متأخر اشاره کرد که بدون آنکه دربارۀ نعمتهای یاد شده در نصوص دینی تردید کند، بر این نکته که باید بدون سخن از «کیف» بدانها باور آورد، اصرار داشته، ضمن اینکه گونه‌ای از ارتباط معنایی میان مشبه و مشبه به را باور داشته است. او همچنین از این نکته سخن گفته است که حضور خداوند متعال روح بهشتیان را از قدسیت و روحانیت سیراب خواهد کرد و این بزرگ‌ترین نعمت بهشتیان است (نک: ۲۸۰/۸-۲۸۱).

کلام نویسان در سده‌های متأخر، برخی چون باجوری نظریۀ نفی «کیـف» را در تفسیـر عقاید مربـوط به بهشت مـدنظـر داشته‌انـد (نک: ص ۴۱۳، ۴۱۴، جم‍)، در حالی که برخـی همچنان بر این باور اصرار ورزیده‌اند که این نعمتها باید به مفهوم عرفی آنها فهمیده شود و مورد تأویل قرار نگیرد (مثلاً نک: فضولی، ۸۱ به). مسئلۀ لذات بهشتی مورد توجه اندیشمندان اصلاح طلب عصر اخیر نیز قرار گرفته، و دیدگاه فخرالدین رازی در اینکه نعمتهای یاد شده در نصوص نباید به معنای مدلول عرفی تفسیر گردند، مورد حمایت قرار گرفته است (مثلاً نک: عبده، ۴۶). در مقایسه میان دیدگاههای عبده و شاگردش محمدرشید رضا، باید یادآور شد که با وجود نزدیکی موضع هر دو به فخرالدین رازی، عبده بیشتر به تأویل، و رضا بیشتر به پای‌بندی نصوص گراییده است (نک: رضا، ۲۳۲/۱-۲۳۴). رضا با برداشت از برخی احادیث، در مسئلۀ لذت جنسی، به صراحت روایات حاکی از کثرت حوریان برای مردان بهشتی را نامعتبر شمرده است (نک: ۲۳۴/۱). در یک سدۀ اخیر موضوع لذات بهشتی، به ویژه مسئلۀ حورالعین همواره توجه بازاندیشان دینی را برانگیخته، و گرایش به تأویل نزد آنان غلبه داشته است.

۵. بهشت نزد فرق اهل تأویل: در میان فرق غلات، از برخی چون منصوریه و خطابیه گرایش به تأویل بهشت نقل شده است و اینکه باور داشتند که بهشت چیزی جز نعمتهای دنیا نیست (اشعری، ۹، ۱۱؛ بغدادی، ۲۳۴-۲۳۵، ۲۸۲؛ اسفراینی، ۱۲۶؛ شهرستانی، ۱۵۸/۱، ۱۵۹؛ عضدالدین، ۶۸۱/۳). به هر روی، باید توجه داشت که این باورها از سوی مخالفان نقل شده، و ممکن است تصویری غیر دقیق از اندیشۀ مذاهب یاد شده بوده باشد.

دیدگاه مشابهی به نقل از رسالۀ عبیدالله شیعی، از داعیان اسماعیلی نقل شده (نک: بغدادی، ۲۷۸-۲۷۹)، و غزالی در کتاب خود *فضائح الباطنیة* از نفی حقیقت بهشت و جهنم و تأویل آن به عنوان باور عمومی اسماعیلیه یاد کرده است (ص ۴۴، ۴۸، جم‍). با وجود لحن تندی که در نقد این مخالفان دیده می‌شود، تأویل بهشت با مبانی اسماعیلیه سازگار است. از میان اندیشمندان اسماعیلی، به عنوان نمونه می‌توان به دیدگاه ناصر خسرو اشاره کرد که در گفتاری از کتاب وجه دین که به بهشت اختصاص یافته، اظهار داشته که «بهشت به حقیقت عقل است». او در مقام استدلال برای این تعریف از بهشت، سخن از آن آورده که بهشت راحتی و بی‌رنجی است و این عقل کلی است که موجب راحتی و آسانی و ایمنی است، و رنج و سختی و ناامنی کسانی راست که از عقل بهره‌شان نیست (ص ۴۳ به). او در سروده‌هایش نیز به همین معنا اشاره دارد (مثلاً نک: *دیوان*...، ۳۵۰) و انگاشتن بهشت به عنوان جایی برای خور و خواب را با لحنی تند، از سر ناآگاهی می‌داند (همان، ۴۰۴).

برخی از برداشتهای اندیشمندان در حوزه‌های فلسفه و عرفان نیز از برخی جهات با تأویلات یاد شده همسانی داشته‌اند.

د- بهشت در فلسفۀ اسلامی: دیگر گروه گراینده به تأویل بهشت جماعتی فیلسوفان‌اند که دیدگاه آنان دربارۀ لذات بهشت، نتیجه‌ای از دیدگاه آنان در باب زندگی اخروی و روحانی بودن معاد است.

از متقدمان فلاسفۀ اسلامی، ابونصر فارابی در نگاهی گذرا به مسئلۀ معاد و با الهام از تعبیر قرآنی «نفس مطمئنة» (فجر/۸۹/۲۷)، والاترین لذت برای نفس مطمئنه را شناختن «حق اول» دانسته است (ص ۶۵). ابن سینا در مواضع مختلف از آثار خود به سخن از بهشت پرداخته است؛ از جمله در *شفا* یادآور شده است که سعادت و لذات جسمانی مورد توجه حکیمان و مقربان خداوند نیست و آرمان آنان تنها وصول به لذت حقیقی و خیر مطلق است (۲۹۸/۲، ۴۴۶، جم‍). او در *رسالة اضحویة*، ضمن تأکید بر اینکه برای ترغیب مردمان به اعمال نیک، راهی جز وصف بهشت به گونه‌ای که برای آنان قابل درک و انگیزنده باشد، وجود ندارد، یادآور گشته است که ثواب و عذاب حقیقی قابل فهم برای عموم مردم نیست و تنها خواصی آن را درمی‌یابند که راه تزکیۀ نفس و آموختن دانش را پیموده باشند (نک: ص ۲۹ به؛ نیز نک: ابوعلی مسکویه، ۶۰، جم‍). او با پای‌بندی به نصوص اسلامی، ضمن آنکه اصل لذت و بهره‌مندی برای اهل بهشت را تأیید کرده، بر این نکته که لذات اخروی با بهره‌مندیهای دنیوی غیر قابل قیاس‌اند، تأکید ورزیده است. برداشت او از این لذت، حالتی است که برای موجودات عاقل به هنگام اتحاد با عقل فعال رخ خواهد داد (نک: *النجاة*، ۲۹۱ به).

بر پایۀ تصویری که غزالی از اندیشه‌های فلاسفۀ پیش از خود ارائه کرده، تأکید بر غیر قابل وصف بودن لذات بهشتی با معانی عرفی نعمتها، از مشترکات آنان بوده است (*تهافت*، ۳۴۴ به). به گفتۀ غزالی، فیلسوفان بر اهمیت دو عنصر علم و عمل برای بهشتیان تکیه داشته‌اند. باور فلاسفه به استمرار عمل در بهشت که بر خلاف دیدگاه عموم متکلمان بود، از آن روی مورد توجه فیلسوفان قرار داشت که عمل و عبادت از نظر آنان موجب پاکیزگی نفس و انقطاع پذیر بود (نک: همان،

۳۴۷-۳۵۴).

در دستگاه فلسفی اخوان الصفا، بهشت عبارت از عالم ارواح بود که ساکنان آن «صورتهای روحانی» و نه «هیولای جرمانی» اند. بهشت حیات محض و لذت محض است و در آن کون و فساد راه ندارد (*رسائل...*، ۵۲/۲). به باور آنان، بهشت همان عالم افلاک بود که صعود بدان با جسد «ثقیل و کثیف» ناممکن است. آن گاه که نفس از این جسد جدا گردد و چیزی از زشتی کردار و پلیدی پندار در آن نباشد، در کمتر از چشم بر هم‌نهادنی در عالم فلک یا بهشت خواهد بود. در نگاه آنان، تا آن گاه که معشوق انسان لذتهای حسی باشد، شوق صعود به عالم فلک را نخواهد داشت و درهای آسمان به روی او گشوده نخواهد شد (همان، ۹۱/۱، ۹۲).

با وجود تأثیرگذاری افکار فلاسفه بر متکلمان در سدۀ ۵ق، گرایشی از سوی فلاسفه برای نزدیک کردن مواضع خود به متکلمان در سدۀ بعد قابل مشاهده است. در این‌باره نخست باید از ابوالبرکات بغدادی یاد کرد که خود از منتقدان سنت مشایی به شمار آمده است. او پس از نقد اختلاف آراء در باب معاد، به صراحت معاد جسمانی را پذیرفته، و از بازگشت مجدد ارواح به بدنها یاد کرده، و بدین ترتیب به اندیشۀ متکلمان در باب معاد و از جمله بهشت نزدیک شده است (نک: ۲۴۰/۲ بب). او همچنان بر این باور فلاسفه پای می‌فشرد که نفس مؤمن پس از فراغ از جسد، در جوار فرشتگان می‌زید و به مشاهدۀ انوار الاهی و معرفت حقایق هستی نایل می‌آید (۲۱۴/۳-۲۱۵).

در همین دوره، همچنین باید از ابن‌رشد یاد کرد که از سویی به دفاع از مبانی سنت فلسفی مشایی برخاسته، و از سوی دیگر سعی در پاسخ‌گویی به ایرادات متکلمان داشته، و در مواردی از همراه شدن با آنان پرهیز نداشته است. او در پاسخ به ایرادات غزالی در باب معاد، یادآور شده است که فلاسفه بیش از همه به حقانیت آخرت و بهشت و دوزخ باور دارند، تنها تفاوت دیدگاه آنان با دیگران سکوتی است که باوجود قطع به تحقق، در باب صفات و ویژگیها روا داشته‌اند. او با تعمیمی غیرقابل دفاع، یادآور شده که فلاسفه در این‌باره که آیا بهشت در حال حاضر مخلوق است، یا آیا وجوب عبادت در بهشت محقق است، سکوت اختیار کرده‌اند (نک: ص ۵۸۰-۵۸۲).

مبانی شهاب الدین سهروردی در باب معاد و بهشت، با فلاسفۀ پیشین تفاوتی محسوس داشته است و ریشه در باور او به عالمی میانی، بین جهان محسوس مادی و عالم مجردات محض یا عالم عقول داشت که عالم برزخ یا عالم مثل معلقه خوانده شده است (نک: هـ د، ۱۱/ ۶۹۸-۷۰۱). او بر این باور بود که نفوس انسانی پس از جدایی از بدن در سرنوشت بر ۳ گروه‌اند: نخست انوار طاهره که این جدایی خلاصی و وصول آنها به عالم نور است و نهایت لذت آن وصول به حقیقت «ملائم» آن است که همان‌تقرب به‌نورالانوار است. گروه‌سوم اشقیاو«اصحاب شمال» اند و در این میان، گروه دوم سعادتمندانی متوسط الحال‌اند که از عالم مادی به عالم «مثل معلقه» یا به تعبیر دیگر برزخ رهایی می‌یابند («حکمة...»، ۲۲۳ بب). در این تعریف سعادتمندان اعم از اهل بهشت و اهل برزخ‌اند و بدین ترتیب، شمار گسترده‌ای از آنان که در برداشت دیگران از اهل بهشت به شمار می‌روند، بیرون از بهشت دانسته شده‌اند (نیز نک: قطب الدین، ۴۹۶ بب).

صدرالدین شیرازی با نزدیک ساختن نگاه فلسفی به زبان متشرعان، به گونه‌ای از معاد جسمانی باور دارد و کوشش می‌کند تا با ارائۀ تفسیری از نصوص و مبانی فلسفی، سازگاری میان آنها را نمایان سازد؛ با این همه، او بر این اصل پیشین که تعبیرات به کار گرفته شده دربارۀ بهشت و نعمتهای آن همساز با معانی عرفی دنیوی نیستند، اصرار ورزیده، و چنین برداشتی را تخطئه کرده است (نک: «مفاتیح...»، ۴۶۴ بب). او در پیوند اندیشۀ فلسفی با زبان عارفان، بهشت را حقیقت کلی‌ای می‌داند که همان روح عالم و مظهر اسم رحمان است، زمین بهشت را کرسی و سقف آن را عرش رحمان می‌گوید (*الشواهد...*، ۳۰۲). او در باب بهشت نیز بر پایۀ مبنای کلی‌اش در باب معاد، به بهشتی با جسم اخروی و نه جسم دنیایی باور دارد (نک: *المبدأ...*، ۴۶۱، جم). او ضمن توجه به رابطۀ میان بهشت آدم و بهشت برین، بر این باور است که بهشت برین جز پس از ویرانی عالم جسمانی آشکار نمی‌گردد و بهشت آدم از جهاتی غیر از بهشت برین است، با این وصف بر این نکته اصرار دارد که هر دو بهشت در اصل ذات و حقیقت متحدند و به تفصیل مبانی باور خود را تقریر کرده است (نک: *الشواهد*، ۲۹۹-۳۰۰، نیز *الاسفار*، ۱۴۶/۴ بب). او در *رسالۀ عرشیه*، درجات اهل بهشت را با گونۀ بهره‌مندی آنان مربوط ساخته، و از دو گونه بهشت: بهشت معقول و بهشت محسوس یاد کرده که نخستین آن جایگاه مقربان است (ص ۲۷۳).

هـ - بهشت در تصوف و عرفان اسلامی: در حوزۀ تصوف و عرفان، اندیشۀ بهشت مراحل گوناگونی را طی کرده است. در آغاز که مرزهای میان تصوف و زهد درهم آمیخته بود، بهشت آرمانی با اهمیت تلقی می‌شده، و صوفی همچون دیگران شوق بهشت را انگیزۀ عمل خود داشته است. از سدۀ ۲ق گرایش به کم اهمیت دانستن بهشت و اهمیت دادن به حب الاهی که والاتر از بهشت بود، در طیفی از صوفیه پدیدار شد و به تدریج در محافل صوفیه روی به گسترش نهاد. در حوزۀ عرفان نظری، کسانی چون ابن عربی به جای گام نهادن در مسیر کاستن از اهمیت بهشت، به تأویل بهشت پرداختند و بهشت و نعمتهای آن را به گونه‌ای تفسیر کردند که پیوند مستحکمی با تعالیم جهان شناختی و انسان شناختی آنان داشت.

۱. شوق بهشت نزد صوفیه: تصوف هر اندازه از زهد فراتر رفته، و به سمت نظری شدن روی نهاده، به همان اندازه از تصور معمول بهشت در میان عامۀ مسلمانان دور گشته است. در سخنان منقول از برخی رجال متقدم منتسب به تصوف، چه زهاد اصحاب حدیث و چه زاهدانی که در نخستین طبقات صوفیه جای گرفته‌اند، می‌توان تصوری همسان با تصور عام از بهشت را بازیافت و تنها تفاوت درخور توجه، تأکیدی است که

این شخصیتها بر شوق بهشت و به دنبال آن روی نهادن به طاعات و دوری گزیدن از معاصی داشته‌اند. در این‌باره نخست باید به سخنی از سفیان ثوری اشاره کرد که در وصیتی، شوق بهشت را موجب اطاعت الاهی دانسته است (ابونعیم، ۸۵/۷) و آموزهٔ این محدث زهدگرا، در احادیثی منقول از پیامبر (ص) نهفته بوده است (مثلاً نک: خطیب، ۳۰۱/۶).

از نخستین صوفیان برخاسته در بغداد، معروف کرخی، با تکیه بر اینکه طلب کردن بهشت بدون عمل، گناهی از گناهان است (سلمی، ۷۸؛ ابونعیم، ۳۶۷/۸)، به گونه‌ای به اهمیت بهشت و طلب آن توجه کرده، و سری سقطی در جست و جوی راهی کوتاه به سوی بهشت بوده است (نک: سلمی، ۴۲). چنین توجهی به بهشت در سخنانی از جنید بغدادی نیز بازتاب یافته است (مثلاً نک: ابونعیم، ۲۷۳/۱۰). از پیوستن به همین مکتب بغداد، ابوالعباس ابن عطا از شوق قلب به بهشت یاد کرده است (همو، ۳۰۳/۱۰). بجز بغداد، در دیگر محافل تصوف متشرع می‌توان نمونه‌هایی از این تصویر از بهشت را بازجست؛ از آن جمله باید به دیدگاه ابوحازم مکی توجه کرد که انسان وارسته را کسی می‌داند که از دوزخ گریزان، بهشت را جویان و افزون بر آن رضای خداوند را خواهان باشد (نک: عطار، ۶۶)، یا نگرش یحیی بن معاذ رازی که بهشت را محبوب مؤمن می‌شمرد (ابونعیم، ۵۵/۱۰).

غلبهٔ تصوفی متشرع که به دنبال سازگاری نسبی با تعالیم رسمی بوده، زمینه‌ساز آن بوده است تا چنین تلقی‌ای از بهشت در میان نخستین صوفیان بغداد قابل مشاهده باشد؛ اما باید توجه داشت که دور از بغداد نیز می‌توان در حلقه‌های صوفیه دیدگاههای ناظر به اهمیت شوق بهشت را بازیافت.

۲. والاتر از بهشت نزد اهل حب: در کنار موضع یاد شده، برخی از اندیشمندان صوفیه از شوق بهشت عبور کرده، و توجه خود را به امری فراتر از خوف‌دوزخ یا شوق‌بهشت، یعنی حب‌الاهی معطوف داشته‌اند. در احادیث این باور از امام علی(ع) نقل شده (نک: *نهج البلاغة*، حکمت ۲۳۷)، و گاه حتیٰ به شعیب نبی (ع) بازگردانده شده است (نک: خطیب، ۳۱۵/۶)؛ اما مطرح بودن آن در محافل صوفیه به طور مشخص از اوایل سدهٔ ۲ق قابل پی‌جویی است.

نخستین گروه از صوفیان که این نگرش به روشنی از آنان نقل شده است، اهل حب بصره‌اند. حبیب عجمی (د ۱۲۵ق/۷۴۳م)، در عبارتی کوتاه خطاب به عامه، بیابانی سوزان را برای خویش از بهشت آنان بهتر دانسته بود (ابونعیم، ۱۵۳/۶) و گویی لذات مادی دنیا را حجابی برای لقاءالله می‌انگاشت (برای سخنی مؤید آن، نک: همو، ۱۵۴/۶). رابعه عدویه (د ۱۳۵ق/۷۵۲م) نیز بهشت را در برابر حب خدا کم اهمیت می‌دانست (نک: عطار، ۸۷؛ جامی، ۶۱۴)؛ اما حکایت منقول از او که مشعل به دست می‌دوید تا در بهشت آتش افکند، مورد تردید قرار گرفته، و احتمال داده شده است که یک نگرش کهن عرفانی بیان شده در قالب احوال مجذوبان و شوریدگان بوده باشد (نک: زرین کوب، ۴۲).

این اندیشه از اواسط سدهٔ ۲ق در میان صوفیان اهل زهد نیز دیده می‌شود و در این باره، پیش از همه می‌توان از ابراهیم ادهم یاد کرد که در مناجاتی، صراحت بر آن دارد که بهشت نزد او به اندازهٔ بال پشه‌ای ارزش ندارد و او پی‌جوی انس ذکر خدا، دست یافتن به حب خدا و آسان یافتن طاعت خداست و اگر این مواهب را داشته باشد، او را باکی نیست که بهشت از آن که باشد (نک: ابونعیم، ۳۵/۸).

از صوفیان متقدم ایرانی، بایزید بسطامی (د ۲۶۱ق/۸۷۵م) و ابوالحسن دینوری (د ۳۳۰ق/۹۴۲م) هر دو بر این نکته تأکید ورزیده‌اند که نزد اهل محبت، بهشت به دیدهٔ اهمیت نگریسته نمی‌شود (نک: سلمی، ۶۳، ۳۱۶). بایزید دربارهٔ گروهی از بندگان خاص سخن گفته است که اگر خداوند آنان را به بهشت برد و از ملاقات خود محجوب کند، همانند استغاثهٔ جهنمیان از آتش، از بهشت به خداوند استغاثه برند (نک: قشیری، ۶۲۹).

در شام نیز چنین افکاری زمینه داشته است، چنان که ابوعبید بسری (د ۲۴۵ق/۸۵۹م) از پیری بی‌نام ساکن در کوه لکام یاد کرده است که مجالست با خدا را از تمام نعمتهای بهشتی برتر می‌شمرد و یاد بهشت و جهنم به قلب او خطور نمی‌کرد (ابونعیم، ۳۱۸/۱۰-۳۱۹).

۳. کاهش اهمیت بهشت نزد صوفیان بغداد: با آنکه متقدمان مکتب بغداد چون سری سقطی و جنید، شوق به بهشت را به دیدهٔ اهمیت می‌نگریستند، ابوسعید خراز به عنوان شخصیتی مرتبط با این مکتب، اما متفاوت، در بحث بهشت نیز موضعی ویژه اتخاذ نموده است. او در بسط نظریهٔ خود در باب صدق، حدیث نبوی ناظر به کسی که بهشتیان و جهنمیان را در حال لذت و عذاب می‌دید، مورد توجه قرار داده، و در تفسیری که از آن به دست داده، آن را ناظر به صدق در سلوک دانسته است (نک: ص ۲۹). نگرش ویژهٔ او آنجا آشکارتر می‌شود که در سخن از اقسام زاهدان، گروهی را به عنوان زاهدان مشتاق رسیدن به بهشت معرفی کرده است که لذات دنیا را در برابر لذات بهشت وانهاده‌اند و عالی‌ترین درجهٔ زهد را از آن کسانی دانسته است که از باب «موافقت» با خداوند زهد گزیده‌اند و اینان عاقل‌ترین و والاترین بندگان نزد خدایند (ص ۳۲). ریشه‌های نظریهٔ تفسیر بهشت با «موافقت» را که در دوره‌های بعد بسط یافته است، می‌توان در مباحث ابوسعید خراز بازیافت.

ادامه دهندگان خط اصلی مکتب بغداد در نسل شاگردان ابوبکر شبلی (د ۳۳۴ق/۹۴۶م)، از دیدگاه متقدمان خود دربارهٔ بهشت فاصله گرفتند و به اندیشهٔ والاتر از بهشت روی آوردند. در این میان، به خصوص باید از ابوالقاسم نصرآبادی (د ۳۶۷ق/۹۷۸م)، شاگرد نیشابوری شبلی یاد کرد که بدون کاستن از ارج بهشت، در مقایسه میان بهشت و رحمت و محبت خدا، آن دو را غیرقابل قیاس شمرده است. این فاصله از آن روست که بهشت باقی به ابقای خداست و رحمت و محبت خدا نسبت به انسان باقی به بقای الاهی است و میان باقی به بقای الاهی و باقی به ابقای الاهی فاصله‌ای بسیار است (قشیری، ۳۷).

از دیگر شاگردان شبلی، ابوالحسن حصری (د ۳۷۱ق/۹۸۱م) از

واگذاشتن بهشت به جویندگان سخن گفته، و امید داشته است که اگر از بهشت و طالبانش رهایی یابد، فراغ برای «مشاهدهٔ» خدایی که اهل معرفت را به معرفت خود اکرام کرده است، فراهم می‌آید (نک: سلمی، ۵۱۸). وی در این گفتار، از اندیشهٔ والاتر از بهشت فرا رفته، و به افکار اهل حب در بی‌اهمیتی به بهشت گراییده است.

به هر روی، رویکرد مریدان شبلی به کاستن نقش بهشت، زمینه‌ساز بود تا مریدان، بازگشت شبلی از اندیشه را به رؤیا جویند؛ بر پایهٔ رؤیای یکی از مریدان شبلی، وی پس از مرگ از اینکه تصور می‌کرد خسرانی بالاتر از فقدان بهشت و درافتادن به آتش نیست، تائب گشته، و بدین باور رسیده بود که بالاترین خسران از دست دادن لقاء خداوند است (قشیری، ۷۲۲).

گفتنی است که در سده‌های پسین، اندیشهٔ کم اهمیتی بهشت، روی به گسترش و کمال نهاده، و در قالب تعبیراتی ادیبانه پرداخت یافته است. از جمله باید به یک رباعی منتسب به ابوسعید ابوالخیر (د ۴۴۰ق/۱۰۴۹م) اشاره کرد که در آن، دنیا راهی، و بهشت منزلگاهی دانسته شده، و ارزش هر دو نزد اهل معنا به اندازهٔ کاهی شمرده شده است؛ عاشق صادق از هر دو درگذرد تا دوست او را به نزد خود راه نماید (نک: نفیسی، ۱۰۱، نیز برای مضامین مشابه، نک: ۳، ۱۵، ۲۲، ۴۳).

مولوی (د ۶۷۲ق/۱۲۷۳م) در غزلهای خود بارها به مضامین مشابهی پرداخته، و از جمله بیان داشته است که بهشت و حور بدون وصال حق را محکومیتی ابدی برای خود می‌بیند (۴۳۰/۱) و آن کس را که دیوانهٔ خداوند گشته، از خواسته‌های هر دو جهان، دنیا و بهشت بی‌نیاز دانسته است (۷۷/۳). او در تفسیر حدیث منتسب به پیامبر (ص) با عبارت «اکثر اهل الجنة البله» نیز، ضمن تأیید صحت حدیث و حمل آن بر معنای ظاهر، اکثر اهل بهشت را از آن روی ابلهان دانسته است که جز ابلهان به بهشتی با لذات حسی بسنده نکنند تا از درگاه خداوند بازمانند (نک: افلاکی، ۳۹۶/۱؛ قس: شمس تبریزی، ۸۱؛ برای تحلیل این آموزه، نک: شوتُن، 181 ff.). مضامین مشابه در اشعار عرفانی کسانی چون سنایی، سعدی و حافظ با تعابیر گوناگون دیده می‌شود (مثلاً نک: سنایی، ۹۴۴، ۱۰۰۵؛ سعدی، غزل ۲۶۵؛ حافظ، غزل ۲۶۸).

۴. بهشت در عرفان نظری:

نخستین عارفان ماوراءالنهر: ماوراءالنهر از آغاز سدهٔ ۳ق، محل پایگیری محافلی تأثیرگذار در تاریخ تصوف بود که اندیشمندان آن چون ابوتراب‌نخشبی و حکیم‌ترمذی‌نقش‌مؤثری درنظری‌سازی‌اندیشه‌های زاهدانه داشته‌اند. پرداختن به بحث از بهشت و نظری سازی آن نیز امری است که انتظار آن در حوزهٔ ماوراءالنهر وجود دارد، به گونه‌ای که دیدگاه غالب شوق به بهشت نزد آنان اصل قرار گرفته، و مباحثی نظری دربارهٔ آن پرداخته شده است.

از ابوتراب نخشبی (د ۲۴۵ق/۸۵۹م) سخنی در باب بهشت برجای‌مانده است که افزون بر نشان دادن تأکید او بر شوق به بهشت، بیانگر دیدگاه او در باب سعادت نیز هست. وی در انتهای یکی از عبارات مشهور خود، سخن از آن دارد که «مردم دو چیز را طلب می‌کنند و هرگز نمی‌یابند: شادی و آسایش، و این هر دو در بهشت خواهد بود» (نک: سلمی، ۱۳۷-۱۳۸؛ ابونعیم، ۵۰/۱۰؛ عطار، ۳۵۹). در برداشت ابوتراب، شادی وآسایش‌به خودی خود اموری‌مطلوب انسانهای‌فرزانه‌اند؛ اما انسان دانا باید این نکتهٔ ظریف را دریابد که شادی و آسایش برای او تنها در بهشت دست یافتنی است و جویندهٔ آنها در زندگی دنیا، همچون جویندهٔ آب از سراب جز ناکامی در پیش روی نخواهد داشت.

دربارهٔ حکیم ترمذی (د پس از ۲۸۵ق/۸۹۸م)، باید گفت که بخش مهمی از دیدگاههای او بسط اندیشه‌های ارائه شده در نصوص دینی است؛ از جمله باید به حدیث نبوی دربارهٔ مؤمنی که بهشتیان و جهنمیان را در حال لذت و عذاب می‌دید، اشاره کرد که در آثار او تفسیر شده (مثلاً نک: *نوادر...*، ۱۰۴/۲)، و بر پایهٔ آن حکیم به بسط این نظریه پرداخته است که چگونه با صفا یافتن قلب، شرایطی فراهم می‌آید تا انسان وارسته بتواند با تفکر دربارهٔ بهشت و دیگر امور اخروی چنین احساسی یابد که گویی آنها را نظاره می‌کند («ادب...»، ۱۰۶).

دربارهٔ ارزش معنوی بهشت، حکیم از باورهای عامه فراتر رفته، و ضمن ارج نهادن بر بهشت، آن را پاداش اعمال و معامله با خداوند ندانسته است؛ از جمله او بهشت را حاصل صبر بر توحید دانسته (*المنهیات...*، ۱۰۰)، و اعطای بهشت از جانب خداوند به انسان را وفای به عهد در برابر وفا به وظیفهٔ بندگی شمرده است (*الریاضة*، ۴۶؛ برای تحلیلی ویژه دربارهٔ لباسهای بهشتی، نک: همو، *المنهیات*، ۱۲۰-۱۲۱).

ابن عربی: محیی‌الدین ابن عربی (د ۶۳۸ق/۱۲۴۰م) که جهان را دارای دو پیدایش روحانی و طبیعی می‌دانست (نک: *انشاء...*، ۳۲)، همین الگو را دربارهٔ بهشت نیز به کار گرفته است.

ابن عربی در تصویری که از بهشت به دست داده، از دو بهشت محسوس (طبیعی) و بهشت معنوی سخن گفته است. او در نگرش خود به جهان، آنجا که سخن از پیدایش در میان نیست، امر روحانی و طبیعی را در کنار امر الاهی نهاده است، چنان که همین الگو دربارهٔ اقسام عشق از دیدگاه وی نیز دیده می‌شود (نک: *الفتوحات...*، ۱۱۱/۲-۱۱۲). بهشت هم اگر به دید جامع نیکیها نگریسته شود، می‌تواند گونه‌هایی سه گانه داشته باشد. این اندیشه مبنای شکل گیری الگویی از گونه‌های بهشت است که در آن، بهشت به بهشت طبیعی، روحانی و الاهی تقسیم می‌شود. بهشت نخستین بهشت افعال و همان بهشت دربردارندهٔ لذتهای حسی است که پاداش اعمال نیک است و «بهشت نفس» نیز خوانده می‌شود. دوم بهشت صفات، بهشتی معنوی است که نعیم آن برخورداری از تجلیات اسماء و صفات الاهی است و «بهشت قلب» نیز خوانده می‌شود. سوم بهشت ذات است که برخورداری آن مشاهدهٔ جمال احدی است و «بهشت روح» نیز خوانده می‌شود (نک: همان، ۷۰/۲ب؛ تهانوی، ۲۶۶/۱، به نقل از *الاصطلاحات الصوفیة* ابن ابی الغنائم).

ابن عربی در تفسیر بهشت مورد اشاره در «و ادخلی جنتی»

(فجر/۸۹/ ۳۰)، این بهشت را همان «ستر» (برخی نسخ: سرّ) خداوند دانسته، و این ستر همان بندهٔ خاص خداست؛ به گونه‌ای که خدا جز به او شناخته نمی‌شود، چنان که او نیز جز به خدا هستی نمی‌یابد. پس آن گاه که بندهٔ خاص وارد بهشت می‌شود، به واقع وارد خویشتن شده است، پس خویشتن خود را به شناختی دیگر خواهد شناخت (*فصوص*...، ۹۲). همین رابطه میان بهشت یا ستر با معرفت است که ابن عربی را بدان سوی سوق داده که در سخن از اهل بهشت، تفاوت میان آنان را به اعتبار درجات معرفت آنان به خداوند دانسته است (همان، ۹۴، نیز نک: ۱۳۷).

ابن عربی در باب تجدد احوال اهل آخرت، سخن از آن دارد که رابطهٔ ارادهٔ اهل بهشت با تکوین رابطهٔ الاهی «کن فیکون» است؛ وی یادآور می‌شود که بهشتیان چیزی را خواستار نباشند، یا تکوین چیزی برخاطر آنان نگذرد، جز آنکه آن چیز در پیشاروی آنان تکوین یابد (*الفتوحات*، ۲/۲۸۸، جم). دیدگاه ابن عربی دربارهٔ «کن فیکون» اهل بهشت، بعدها مورد توجه ویژهٔ کسانی چون خواجه محمد پارسا از نظریه پردازان نقشبندیه (نک: ص ۱۹) و صدرالدین شیرازی فیلسوف حکمت متعالیه قرار گرفته است (نک: *اسرار*، ۲۳۱).

نظریه‌ها در عرفان عصر میانه: نجم‌الدین کبریٰ (مق ۶۱۸ق/ ۱۲۲۱م) در گفتاری تمثیلی و رؤیاگونه دربارهٔ بهشت چنین آورده است که «دار الاخلاص» تنها زمانی راه یافتنی است که سیار (سیر کننده) گونه‌های «وجود» را دریده باشد، اما عبور از سیر «وجود» جز به چشیدن مرگ ممکن نخواهد بود. به هنگام در رسیدن مرگ، انسان رستگار با دیدن رحمت الاهی آسایش را در می‌یابد؛ اما پس از این مقام، بازگشت به «وجود» امکان پذیر است و آن گاه است که انسان از تأله، شوق و یقین لبریز، و از هر گونه سختی رها خواهد بود (ص ۲۰۸؛ برای «وجود» و «سیر» در انسان شناسی نجم الدین کبریٰ، نک: پاکتچی، 46,72).

نجم الدین رازی (د ۶۵۴ق/۱۲۵۶م) از اصحاب نجم الدین کبریٰ در سخن از اهل آخرت، سعادتمندان را بر دو گروه دانسته است: خواص و عوام. او عوام را کسانی دانسته است که با پیروی از دستور شریعت و مخالفت با هوای نفس راه به رستگاری برده، به بهشت دست می‌یابند، و خواص را محبان خدا دانسته است که در زندگی معنوی خود در راه حب الاهی قدم نهاده، در معاد، در مقام «عندیت» قرار می‌گیرند و به «قرارگاه راستی» (مقعد صدق، اشاره به آیهٔ قمر/۵۴/۵۵) می‌رسند (نک: ص ۳۸۷-۳۸۸). وی بخش مهمی از *مرصاد العباد* را به بیان این اندیشهٔ خود اختصاص داده است (ص ۳۴۱ بب).

عزیزالدین نسفی (د پس از ۶۸۰ق/ ۱۲۸۱م) در رساله‌ای که در باب بهشت و دوزخ نگاشته، بهشت را به عنوان امری یاد کرده که در ۳ گونه تجلی یافته است: بهشتی که پیش از مابوده، همان بهشت آدم است که زندگی بشر در آن آغاز شده است، بهشتی که پس از ما خواهد بود و آن بهشت آخرت است که همگی مؤمنان بدان راه خواهند یافت، و بهشت «با ما» که همان درون ماست (ص ۳۰۱). بدین‌ترتیب، وی بهشت یا زندگی آرمانی انسان را هم در برون و هم در درون انسان جست و جو می‌کرده که جامع آنها حقیقتی واحد است و تعبیر او از این حقیقت ــ البته با نظر به ادنیٰ مراتب بهشت ــ «موافقت» است (ص ۳۰۲). وی سپس سخن از مراتب بهشت گشوده، و بهشتیان را به ۳ گروه ابلهان، عاقلان و عاشقان تقسیم کرده است. به باور او «دوزخ و بهشت ابلهان مخالف و موافق است، دوزخ و بهشت عاقلان بایست و ترک، و دوزخ و بهشت عاشقان حجاب و کشف است» (ص ۳۰۳).

در شیراز، باید به دیدگاه روزبهان بقلی (د ۶۰۶ق/۱۲۰۹م) اشاره کرد که مبنای خداشناسی و انسان شناسی خود را بر عشق نهاده که از دیدگاه او حقیقتی واحد با جلوه‌های گوناگون است. او در سخن از تقسیم رستگاران، بیان می‌دارد که «بهشت» جایگاه زاهدان و «کنشت» خرابات عاشقان است (ص ۱۴۰). وی در شرحی که دربارهٔ دیدگاه خود آورده، عشق را منجر به مقام توحید یا مقام معرفت می‌داند که منتهای خواست عاشقان است. بر اساس آنچه از گفتار بقلی برمی‌آید، وی عشق ورزی به خدا در دنیا و آخرت، هر دو را امری والاتر از بهشت می‌شمارد که آن را کنشت نام نهاده است و در راه یافتن به این کنشت، فرقی ماهوی میان جهان دنیا و آخرت نمی‌بیند.

اندیشه‌ای نزدیک بدان را می‌توان در سروده‌های سعدی نیز بازجست و از جمله نمونه‌های آن در غزلی از وی هویداست که در آن فردی بیگانه از «حور» (کنایه از خواسته‌های آرمانی) در زندگی امروز را که در پی بهشتی در زندگی فرداست، مدعی‌ای گمراه شمرده است (نک: غزل ۱۷۲).

شوئن در تحلیلی کلی که از جایگاه بهشت در تصوف اسلامی ارائه داده، بر این باور است که تصویری دوگانه از بهشت دیده می‌شود: وجود دو ساحت جان[1] و روان[2] در انسان، اقتضای آمالی ناهمسو در زندگی پس از دنیا دارد، اقتضای ساحت نخست تأمین خواهشهای فردی است و اقتضای ساحت دوم پیوستن و یکی شدن است و سپس به ارائهٔ الگویی در بخشیدن الفت این دو می‌پردازد که گویی لبّ سخنان عارفان است (نک: ص 198ff.).

III. نقش بهشت در حیات این جهانی

فارغ از نقش بهشت به عنوان جایگاهی آرمانی که انسانهای نیک فرجام پس از محکمهٔ قیامت بدان راه خواهند یافت، بهشت در حیات این جهانی انسان نیز ایفا کنندهٔ نقشی پراهمیت است. این امر عموماً از سوی ادیان پذیرفته است که درک مستقیم بهشت و نعمتهای آن، امری است که دست کم برای عموم مردم هرگز در زندگی این جهانی روی نخواهد داد و آنچه در آموزه‌های ادیان مورد توجه قرار گرفته، ارائهٔ تصویری به غایت رغبت انگیز از بهشت است تا در زندگی دینی انسان در این جهان کارآمد باشد. اگر هدف پدید آمدن انگیزشی در زندگی دنیا

---

1. anima 2. spiritus

برای انسانها نبوده باشد، اموری چون قیامت و درآمدن به بهشت یا جهنم اموری هستند همچون بسیاری از امور پنهان عالم ماوراء که ضرورتی به آگاهی انسان از آنها نبوده است.

مطرح شدن بهشت دنیا پلی میان زندگی دنیا و بهشت آخرت برای محسوس‌تر گشتن بهشت برین است. افزون بر آن پیوند یافتن بهشت برین و دنیا با حضور عناصری از بهشت در زندگی دنیوی و عناصری از دنیا در زندگی اخروی، فراهم آورندهٔ زمینهٔ مساعدی برای رابطهٔ احساسی انسان به بهشت برین بوده است.

الف ـ بهشت دنیا: در زوایای گوناگون از آموزه‌های اسلامی، گاه زندگی این جهانی انسان پیوندهایی با بهشت یافته که پرسشهایی دربارهٔ فاصلهٔ میان دنیا و آخرت را پدید آورده است؛ هم از این روست که سخن از بهشتهایی به میان آمده که تنها دارای مشابهتهایی با بهشت اخروی است.

نخستین نمونه از این دست، بهشت آدم است که از نقطه‌نظر دین شناختی، نمونه‌ای از «بهشت پیش از مرگ» است. در *قرآن کریم* در مواضع مختلفی از فرمان هبوط به آدم یاد شده است، ولی در هیچ‌یک به صراحت در اینکه بهشت آدم چه نسبتی با بهشت اخروی داشته، یا در آسمان یا زمین بوده، سخن نیامده است. در روایات، عیاشی (۱۱/۲) در حدیثی از امام صادق(ع) آورده است که آن در آسمان بوده است، در حالی که قمی (۴۳/۱) و ابن بابویه (*علل*...، ۶/۲) از وی روایت کرده‌اند که بهشت آدم باغی از باغهای دنیا بوده است، با این توضیح که اگر بهشت موعود می‌بود، هرگز از آن بیرون نمی‌آمدند (نیز نک: کلینی، ۲۴۷/۳). از صحابه اُبیّ بن کعب و ابن عباس، و از مفسران پسین وهب ابن منبه، سفیان بن عیینه، ابوالعالیه و ابوحنیفه، و از متکلمان و مفسران ابوالقاسم بلخی، ابومسلم اصفهانی و ابن قتیبه بر این باورند که بهشت آدم در زمین بوده است. اینان باور دارند که در زبان عربی انتقال یافتن از مکانی به مکان دیگر را هبوط می‌گویند و این کلمه در یادکردهای *قرآنی* از هبوط آدم، بدین معنا به کار رفته است. گاه حتیٰ جایگاه آن بهشت در جایهایی چون فلسطین، یا سرزمینی میان فارس و کرمان مشخص شده است (نک: شیخ طوسی، *التبیان*، ۱۵۵/۱؛ ابن کثیر، ۱۵/۱؛ سیوطی، *الدر*...، ۵۱/۱).

فارغ از بهشت آدم، در منابع روایی گاه از بهشتی به عنوان «بهشت دنیا» یاد شده است. زمینهٔ سخن از چنین بهشتی، باورهای رایج دربارهٔ سرچشمه گرفتن برخی از رودهای جهان از بهشت، یا زیست ارواح مؤمنان در بهشت پیش از برپایی قیامت بوده است.

در مورد نخست، به عنوان نمونه باید از حدیثی به نقل از امام باقر(ع) اشاره کرد که در آن، ضمن تأیید باور عمومی دربارهٔ سرچشمه گرفتن فرات از بهشت، این بهشت، بهشت دنیا دانسته شده که خداوند آن را در غرب جهان آفریده، و زیستگاه ارواح مؤمنان نیز در همان‌جاست (نک: کلینی، ۲۴۶/۳ـ۲۴۷).

در دو سدهٔ نخست هجری، این اندیشه رواج داشته است که ارواح مؤمنان پس از مرگ در بهشتی خواهند زیست تا به هنگام رستاخیز با جسم خویش همراه گشته، راهی بهشت شوند. در این باره حکایتهایی نیز به نقل از پیامبر(ص) و صحابه نقل می‌شده است (مثلاً نک: احمدبن حنبل، ۴۵۵/۳؛ بخاری، *التاریخ*...، ۳۰۵/۵؛ بیهقی، *الاعتقاد*...، ۲۲۱؛ مقدسی، ۱۰۵/۲). در برخی از منابع امامی، ضمن آنکه زیست ارواح مؤمنان در بهشت تأیید شده، این جایگاه نه بهشت برین، که بهشتی در دنیا دانسته شده است (نک: برقی، ۱۷۸؛ اهوازی، ۸۹؛ شیخ طوسی، *الامالی*، ۳۳/۲). همچنین از امام علی(ع) نقل شده که «میان ما و بهشت یا جهنم جز مرگ چیزی نیست» (راوندی، *الدعوات*، ۲۳۶) که به همین بهشت بازگردانده شده است (نیز برای توضیح، نک: قمی، ۲۰/۱).

در برخی از منابع روایی، محل بهشت دنیا که زیستگاه ارواح مؤمنان است، در وادی السلام دانسته شده است (نک: جزایری، ۲۵۸؛ قس: کلینی، ۱۳۳/۳؛ ابن عساکر، ۳۱۳/۱؛ مشهدی، ۱۶؛ برای زیست ارواح انبیا، شهدا و فرزندان خدیجه در بهشت، نک: ابن حزم، ۷۶/۳؛ حکیم ترمذی، *المنهیات*، ۷۹).

با این همه، در منابع روایی از بازدید بهشت توسط برخی از پیامبران، به خصوص ادریس(ع) و پیامبر اسلام(ص) سخن رفته که به حسب ظاهر، مقصود در آنها بهشت آخرت بوده است (برای ادریس، نک: طبرانی، *المعجم الاوسط*، ۲۰۱/۷؛ راوندی، *قصص*...، ۸۲؛ زمخشری، ۲۴/۳). دست کم دربارهٔ بازدید پیامبر اسلام(ص) که در جریان معراج رخ داده، حضور در بهشت به اقامت دائم در آن نینجامیده، و آن حضرت از لمس امور بهشتی بازداشته شده است (احمدبن حنبل، ۳۵۲/۳؛ حاکم، ۵۰۳/۴، ۶۴۷؛ ضیاء مقدسی، ۳۹۵/۳ـ ۳۹۶؛ نیز نک: هد، معراج).

ب ـ اموری در دنیا با منشأ بهشتی: با آنکه در *قرآن کریم*، به صراحت سخنی از محل جای گرفتن بهشت به میان نیامده، این اندیشه تقریباً همواره در میان مسلمانان شهرت داشته است که بهشت در آسمان جای دارد. این امر به گونه‌ای صریح در شماری از روایات بازتاب یافته، و گاه حتیٰ دوزخ در برابر بهشت، در زمین دانسته شده است (مثلاً نک: طبری، ۲۰۶/۲۶؛ حاکم، ۵۶۸/۴؛ ابن بابویه، *الخصال*، ۵۹۷/۲؛ برای تفصیل، نک: ابن رجب، ۴۵). در سده‌های متأخر، باور به اینکه بهشت در آسمان جای دارد، حتیٰ به برخی از عقیده نامه‌های اهل سنت راه یافته است (برای چند مورد، نک: صدیق حسن خان، *یقظة*، ۴۵ـ۴۸).

به هر روی، قرار گرفتن جایگاه آرمانی انسانها در آسمان و دست نیافتنی بودن آسمان، خود زمینه‌ساز احساس دور از دسترس بودن بهشت برای انسان بوده که فائق آمدن بر آن در انگیزش انسانها نسبت به دست‌یابی به بهشت امری ضروری بوده است. از جمله راههای مؤثر در پدید آوردن احساس انس و قرابت انسان به بهشت، می‌توان از معرفی عناصر و اموری با منشأ بهشتی در روی زمین یاد کرد که برای انسانها

قابل لمس بوده است.

به هر روی، ویژگی آرمانی بهشت در فرهنگ اسلامی، این زمینه را فراهم آورده است تا عناصری یافت شونده در زمین، از آنجا که منشأ برکت‌اند، به خاستگاهی بهشتی بازگردانده شوند. برجسته‌ترین نمونهٔ این عناصر رودها، به خصوص ۴ رود سیحان، جیحان، فرات و چهارم نیل یا دجله است که سرچشمه گرفتن آنها از بهشت، در عهد عتیق (پیدایش، ۱۰:۲-۱۴) نیز پیشینه داشته است (نک: احمدبن حنبل، ۲۸۹/۲، جم؛ ابن بابویه، همان، ۲۵۰/۱، ۶۲۵/۲؛ ابن حزم، ۹۶/۱؛ ابن عدیم، ۳۸۷/۱؛ قس: ۸ رود بهشتی، کلینی، ۴۰۹/۱). از آبهای جوشان نیز آب «چاه غرس»، در منطقهٔ قبای مدینه در روایات متعدد از زبان پیامبر(ص)، چشمه‌ای از چشمه‌های بهشت به شمار آمده است (نک: ابن سعد، ۵۰۳/۱).

بادهای برکت‌زا، دیگر پدیدهٔ زمینی است که دارای منشأ بهشتی دانسته شده است؛ در این‌باره به خصوص از خاستگاه بهشتی باد جنوب، در احادیث نبوی سخن رفته است (نک: بحشل، ۱۵۲؛ بیهقی، *السنن*...، ۳۶۴/۳؛ ابوالشیخ، *العظمة*، ۱۳۰۵/۴؛ قس: کلینی، ۹۱/۸) و در برخی از روایات به باد صبا نیز اشاره شده است (نک: مقدسی، ۳۰/۲). از چارپایان، به ویژه گوسفند است که از جنبندگان بهشتی شمرده شده است (نک: مالک، ۹۳۳/۲-۹۳۴؛ شافعی، ۱۱۳/۱؛ احمدبن حنبل، ۴۳۶/۲؛ برقی، ۶۴۱-۶۴۲).

مائده یا خوراک بهشتی که گاه برای برخی بندگان خاص فرستاده شده، موجب پدیدار شدن قدرتی شگرف یا حالتی روحانی در آنان بوده است (مثلاً نک: همو، ۴۰۴؛ صفار، ۲۹۳؛ کلینی، ۳۲۰/۶).

افزون بر برکت، گاه بهشتی بودن خاستگاه ناظر به خیر در برابر شر است؛ از نمونه‌های این معنا، در داستان همسرگزینی فرزندان آدم(ع) دیده می‌شود که نیکی مردمان حاصل آمیزش فرزندان آدم با حوریان بهشتی، و بدی مردمان حاصل آمیزش آنان با زنانی از جن دانسته شده است (نک: عیاشی، ۲۱۵/۱؛ ابن بابویه، *علل*، ۲۰/۱، ۱۰۳). برخی دیگر از روایات حکایت از آن دارند که طینت مؤمنان از خاکی برگرفته از بهشت است (صفار، ۱۶؛ کلینی، ۲/۲، ۴۴).

نجات‌بخشی از دیگر ویژگیهای عناصر بهشتی در زمین است که نمونه‌های آن در لباسی که از بهشت برای ابراهیم فرستاده شد تا او را از سوزانندگی آتش برهاند (صفار، ۱۸۹)، دیده می‌شود.

قداست به گونه‌ای فراتر از مقدسات یافت شدنی در زمین، دیگر معنایی است که در خاستگاه بهشتی عناصر قابل پی‌جویی است؛ ازجمله باید به روایاتی اشاره کرد که از منشأ بهشتی حجرالاسود و سنگ مقام (فاکهی، ۸۴/۱، ۴۴۳؛ ازرقی، ۳۲۲/۱) سخن آورده‌اند.

کوهها که از منظر دین‌شناسان به عنوان یکی از جلوه‌های بهشت در ادیان دیگر شناخته‌اند (نک: ER, XI/188)، در فرهنگ اسلامی نیز نمونه‌ای دیگر از عناصر بهشتی حاضر در زمین به‌شمار می‌روند. برپایهٔ حدیثی نبوی، ۳ کوه اُحُد، طور سینا و «کوه لبنان» به همراه کوه چهارمی که گاه ورقان نامیده شده است، ۴ کوه از کوههای بهشتی خوانده شده‌اند (نک: ابن شبه، ۸۱/۱، ۸۵؛ طبرانی، *المعجم الکبیر*، ۱۸/۱۷؛ ابن عساکر، ۳۴۶/۲). چنین می‌نماید که ۳ کوه یاد شده، به نبوت ۳ پیامبر بزرگ رسول اکرم(ص)، موسیٰ و عیسیٰ(ع) اشاره دارد. در احادیث دیگری کوههای جودی، محل آرام گرفن کشتی نوح پس از طوفان (قرطبی، *الجامع*...، ۴۳/۹) نیز از کوههای بهشتی شمرده شده است (برای کوههای دیگر، نک: ابن شبه، ۸۰/۱؛ ابن سعد، ۳۳۳/۱؛ طبرانی، همان، ۱۶/۱۷).

مسئلهٔ شهرهای بهشتی نیز در منابع روایی با ذکر ۳ شهر مقدس مکه و مدینه و بیت‌المقدس دیده می‌شود (بسنده به همین ۳، نک: «مسائل...»، ۲۵۴) که عموماً نام شهر چهارمی با آن همراه گشته، و به اختلاف دمشق، صنعا، یا مِصیصه ضبط شده است (دمشق: ابن عدیم، ۹۷/۱؛ ابن عدی، ۷۳/۷؛ ابن عساکر، ۲۱۹/۱-۲۲۰؛ صنعا: طبرانی، مسند...، ۱۰۶/۲؛ دیلمی، ۳۷۵/۱؛ مصیصه: فتال، ۴۰۹؛ نیز نک: مجلسی، ۵۷/ ۲۵۴).

اوج ارتباط یک مکان مقدس با بهشت در تعبیر «روضة من ریاض الجنة» (گلزاری از گلزارهای بهشت) دیده می‌شود که نخست در حدیثی نبوی به حدفاصل میان منبر پیامبر(ص) تا خانهٔ آن حضرت در مسجد مدینه اطلاق شده است (نک: بخاری، *الصحیح*، ۵۷/۲، جم؛ مسلم، ۱۰۱۰/۲؛ کلینی، ۵۵۳/۴-۵۵۶). در روایات شیعه، افزون بر روضهٔ نبوی، این تعبیر دربارهٔ مسجد کوفه (برقی، ۵۶؛ کلینی، ۴۹۱/۳، ۴۹۳؛ ابن قولویه، ۷۲؛ ثقفی، ۴۱۵/۲-۴۱۶)، حریم مرقد حضرت علی(ع) (ابوالفرج، ۸۶؛ ابن طاووس، ۱۳۸)، حریم مرقد امام حسین(ع) (ابن قولویه، ۲۲۵، ۴۵۶؛ ابن بابویه، من لایحضر...، ۵۷۹/۲) به کار رفته است. در دعاها برای مؤمنان درگذشته، درخواست آن است که آرامگاه او چنین باغی گردد (*فقه الرضا*(ع)، ۱۷۰؛ ابن بابویه، همان، ۱۷۱/۱) و گاه در باورنامه‌ها بر تحقق چنین امری برای متوفای مؤمن تأکید شده است (مثلاً نک: طحاوی، ۳۳).

در حیطهٔ روابط انسانی، نسبتی میان مادر و بهشت برقرار شده، و در حدیث نبوی چنین آمده که «بهشت زیر پای مادران است» (ابوالشیخ، *طبقات*...، ۵۶۹/۳؛ قاضی قضاعی، ۱۰۲؛ ابن عدی، ۳۴۸/۶). افزون بر این عبارت که به سان ضرب‌المثلی در میان مسلمانان معمول گشته (مثلاً نک: دهخدا، ۴۸۰/۱)، این آموزه به تعابیر دیگری نیز در حدیث نبوی وارد شده است (مثلاً نک: احمدبن حنبل، ۱۹۸/۵، ۴۴۵/۶؛ حاکم، ۱۹۷/۲، ۱۵۲/۴).

افزون بر آنچه یاد شد، برخی از خویها و کردارهای انسانی نیز دارای منشأ بهشتی شمرده شده‌اند. در این‌باره نخست باید به خوی بخشندگی اشاره کرد که در حدیثی نبوی منقول در منابع متنوع، «درختی در بهشت» دانسته شده است (حمیری، ۱۱۷؛ کلینی، ۴۱/۴؛ ابونعیم، ۹۲/۷؛ بیهقی، شعب...، ۴۳۵/۷؛ خطیب، ۳۰۶/۳؛ دیلمی، ۳۴۱/۲). از اذکار به خصوص در حدیث نبوی، از «لاحول و لاقوة الاّ

بالله» به عنوان گنجی از گنجهای بهشت یاد شده (بخاری، *الصحیح*، ۷۵/۵، ۱۶۹/۷؛ مسلم، ۲۰۷۷/۴)، و در حدیثی مبسوط تر، از ۴ رفتار، یعنی صدقهٔ دور از انظار، پوشانیدن مصیبت، و صلهٔ رحم در کنار این ذکر، به عنوان ۴ گنج بهشتی یاد شده است (خطیب، ۱۸۶/۳).

خاستگاه بهشتی خوی و حالات نیک در فرهنگ عمومی نیز بازتاب داشته، و نمونهٔ آن این ضرب‌المثل فارسی است که «سبک باری از بهشت آمده است» (دهخدا، ۹۴۱/۲).

ج ـ وابستگیهای دنیا در بهشت: دیگر ارتباط دنیا با بهشت برین در آموزه‌های دینی، یافتن نشان از عناصری زمینی در بهشت است. مهم‌ترین موجود زمینی که می‌توان نشان آن را در بهشت جست‌وجو کرد، همان انسان رستگار است که پس از آزمایش در دنیا و گذار از قیامت، راه به بهشت جسته است. درواقع راه یافتن انسان به بهشت که زمینهٔ اصلی بحث از بهشت در ادیان است، در آموزه‌های ادیان گوناگون و از جمله دین اسلام، با انتقال بسیاری از ویژگیهای انسانی، از امیال و هنجارها و آرزوها به بهشت برین همراه شده است. با این حال، آنچه حضور عناصر زندگی دنیایی را در بهشت برای پی‌جویانی که هنوز در زندگی دنیایی خود به سر می‌برند، آشکارتر می‌سازد، انتقال برخی وابستگیهای این جهانی به بهشت برین است. مهم‌ترین این وابستگیها، خویشاوندی است که به خصوص در منابع روایی بسط یافته است. برخلاف اهمیتی که خویشاوندی خونی در بسیاری از فرهنگهای انسانی از آن برخوردار است، در بسط مباحث مربوط به بهشت در منابع اسلامی، از آن کمتر سخن رفته است؛ گویی این سکوت نسبی از آن روست که حفظ روابط خویشاوندی خونی در زندگی بهشتی، از جمله اموری است که همواره مفروض گرفته شده، و اندیشیدن به آن، با دیگر اوصاف بهشت تعارض مشخصی نداشته است.

آنچه در حوزهٔ خویشاوندی بیشتر به آن توجه شده، رابطهٔ همسری است. حوریان با وجود رغبت‌انگیزی بسیار، احساسی از نوع خویشاوندی را در انسانهای دنیایی پدید نمی‌آورند؛ در هزاران تصویری که در زوایای گوناگون آموزه‌های دینی از حورالعین ارائه شده، حوریان عموماً دارای هویتی قابل ارتباط برای انسانها نبوده‌اند و به ندرت می‌توان روایتی یافت که در آن از حوری‌ای خاص یاد شود که نامی چون «لُعبه» بر خود داشته باشد (نک: نسفی، ۱۹۳). در حاشیهٔ این نکته، مطرح بودن موضوع حورالعین، یا همسران بهشتی در *قرآن* کریم و بسط آن در روایات اسلامی، همواره از صدر اسلام این پرسش را برای مسلمانان در پیش روی نهاده که روابط همسری دنیایی در زندگی بهشتی چه سرنوشتی خواهد داشت.

در عصر پیامبر(ص) این پرسش از سوی زنان مؤمن مطرح بود که چه تناسبی میان زنان دنیایی راه یافته به بهشت و حوریان از حیث فضیلت وجود خواهد داشت و پاسخ این‌گونه بود که «زنان دنیا» به مراتب افضل از حوریان‌اند (مثلاً نک: طبرانی، *المعجم الکبیر*، ۳۶۸/۲۳؛ نیز نک: ابن بابویه، من لا یحضر، ۴۶۸/۳؛ ابن عساکر، ۲۸۲/۳۴). دربارهٔ حفظ رابطهٔ همسری، برخی روایات حکایت از آن دارند که مردان راه یافته به بهشت، هم از زنان دنیا و هم از حوریان یا «زنان آخرت» همسر خواهند داشت (دیلمی، ۵۴۳/۵). حتیٰ برخی از تابعان باور داشتند که حورالعین همان زنان مؤمنهٔ دنیایی هستند که به صورتی نیکوتر خلق می‌شوند (قرطبی، *الجامع*، ۱۸۸/۱۷).

برپایهٔ حدیثی نبوی، زنان دنیا زودتر از همسوان خود به بهشت وارد خواهند شد و خود را پیش از ورود شوهرانشان ــ ظاهراً شوهران دنیایی خود ــ خواهند آراست (ابن ابی‌الدنیا، ۷۴۳/۲). در برخی از روایات بر این نکته تصریح شده است که زنانی که در دنیا بیش از یک همسر داشته‌اند، در انتخاب همسر خود در بهشت مختار خواهند بود (نک: طبرانی، همانجا).

دربارهٔ کودکان، در کنار این باور عمومی که کودکان مؤمنان به سبب بی‌گناهی خود به بهشت راه خواهند یافت، برخی روایات ناظر به نمونه‌هایی خاص نیز هست؛ از جمله حدیثی نبوی مربوط به ابراهیم، فرزند پیامبر(ص) چنین آمده است که وی دورهٔ شیرخواری خود را در بهشت به اتمام خواهد رسانید (نک: احمدبن حنبل، ۱۱۲/۳؛ مسلم، ۱۸۰۸/۴؛ ابن بابویه، همان، ۴۹۱/۳).

دیگر وابستگی دنیوی انسان که مایل به حفظ آن در زندگی بهشتی است، حفظ ارتباط با دوستان و همدمان و لذت بردن از دیدار و معاشرت با آنان است که در متون روایی از آن سخن رفته است (ابن ابی شیبه، ۱۷۰/۶؛ کلینی، ۵۴/۲؛ ابن بابویه، *معانی...*، ۴۶؛ طبرانی، همان، ۲۶۷/۳). این نکته در ادبیات نیز مورد توجه بوده است و سعدی در غزلی اظهار می‌دارد که اگر بدون دوستان در بهشت محشور گردد، همراهی با گناهکاران در دوزخ را ترجیح می‌نهد (غزل ۴۵۱؛ برای بحثی دربارهٔ دوام عشق در بهشت، نک: روزنتال، 254-247).

د ـ بهشت و انگیزشهای دنیایی: در زندگی دینی که یک مسلمان، یاد بهشت به عنوان انگیزه برای پرهیز از منهیات و روی آوردن به دستورها امری قابل انتظار است، در *قرآن* کریم، از بهشت به عنوان چنین انگیزه‌ای بارها یاد شده، و این اندیشه در جلوه‌های مختلف فرهنگ اسلامی بسط یافته است.

در برخورد نخست، این باور به موعودی به عنوان بهشت است که می‌تواند در هر لحظه‌ای از لحظات زندگی، فرد را به پیروی از دستورهای دین و رفتار به عنوان یک انسان نیک ترغیب نماید؛ اما در عمل برای وا داشتن انسانها به چنین رفتاری گامی فراتر بایسته است؛ لازم است شرایطی فراهم آید تا بهشت نقشی ملموس‌تر در زندگی زمینی داشته باشد. این گام فراتر، مطرح شدن پاداشهای خاص بهشتی برای اعمال خاص است که نمونه‌های آن را بارها می‌توان در منابع روایی، از جمله کتب ثواب الاعمال بازیافت. به عنوان مثال به احادیثی با این مضمون اشاره شده است که اگر کسی عمل خاصی را انجام دهد، کاخی برای او در بهشت ساخته خواهد شد (مثلاً نک: ترمذی، ۴۷۶/۳؛ احمدبن حنبل، ۴۳۷/۳)، درختی برای او در بهشت غرس خواهد شد (ابن حبان،

۱۰۹/۳؛ ابن ابی شیبه، ۵۴/۶، جم)، یا حوریانی در بهشت به همسری او در خواهند آمد (طبرانی، *المعجم الکبیر*، ۳۸۸/۲۲؛ دیلمی، ۸۴/۲).

گامی باز فراتر، تصویر رابطه‌ای عاطفی میان انسان زمینی و همسر بهشتی اوست؛ به عنوان نمونه در روایات سخن از آن آمده است که اگر مردی در نماز آب دهان اندازد، حوریان از او روی بر خواهند تافت (طبرانی، همان، ۲۵۰/۸). براساس برخی روایات، حوریان — البته پوشیده از دیدگان — هر جمعه به دیدار همسران خود به زمین می‌آیند (برقی، ۵۸؛ قس: علی بن اسباط، ۱۲۳) و به هنگام مرگ همسران خود، برای وصال به سوی او می‌شتابند (نک: ترمذی، ۲۳۰/۲؛ طبرانی، همان، ۱۱۳/۲۰). اوج این کاربرد در صحنه‌های جهاد است؛ آن‌گاه که حوریان آمده به میدان جنگ برای مجاهدان تصویر می‌شوند، در حالی که برای استقبال از شوهران آمادهٔ شهادت و وصال، خود را آراسته‌اند (ابن مبارک، ۷۰، ۷۱؛ شیبانی، ۸/۱، ۲۴؛ ابن ابی شیبه، ۵۴۷/۷). رابطهٔ میان شهادت و دیدار حورالعین حتیٰ به کتب تعبیر خواب نیز راه یافته است (نک: نابلسی، ۱۰۱/۱؛ *خوابگزاری*، ۱۲۵؛ برای تحلیل رابطهٔ شوق بهشت و جهاد، نک: گرامبو، .55-127 ff).

اینکه یک انسان بتواند به جایی برسد که گویی بهشتیان و جهنمیان را در حال لذت و عذاب می‌بیند، در فرهنگ اسلامی به عنوان مرتبهٔ والا از مراتب ایمان شناخته شده، و در حدیثی نبوی، چنین کسی مؤمنی دانسته شده که خداوند قلب او را نورانی ساخته است (ابن بابویه، *معانی*، ۱۸۷؛ هیثمی، ۵۷/۱).

IV. بهشت، شاخصی برای تحلیل هنجارهای دینی

الف ـ تحلیل معنای سعادت: اندیشهٔ اسلامی با تقسیم زندگی انسانی به دو مرحلهٔ دنیا و آخرت، و با توجه به تفاوتهای بنیادینی که میان این دو مرحله از زندگی انسان قائل شده، به تلقی خاصی از معنای خوش‌بختی انسان راه یافته است. دنیا دوره‌ای برای گذار، و بوته‌ای برای آزمایش انسان است و انسان با پیروی از آنچه در دین بدان دعوت شده، از این مکان سرافراز برآمده و «رستگار» (مفلح و فائز) خواهد بود. در تنها دو مورد یادکرد *قرآن* کریم از «سعادت»، سعادت یا خوش‌بختی وضعیتی است که انسان به هنگام داوری آن را در می‌یابد (هود/۱۱/۱۰۵) و آن کس که متصف به سعادت است، به بهشت راه می‌یابد و در آن جاودان خواهد بود (هود/۱۱/۱۰۸).

آنچه دربارهٔ وضعیت انسان پس از دستیابی به این سعادت و راه یافتن به بهشت در *قرآن* کریم گفته شده، با تعبیراتی چون فَرَح یا شادکامی بیان گردیده است. فرح همان صفتی است که در زندگی دنیا از آن بی‌خبران است و دانایان را حتیٰ در مواقع برخورداری از نعمت، مجالی برای فرح نیست (نک: قصص/۲۸/۷۶؛ حدید/۵۷/۲۳)؛ اما بهشت جایگاه شادکامی است و انسانهای سعادتمند برآمده از قیامت، به آنچه خداوند بدانان اعطا کرده، «شاد» خواهند بود (آل عمران/۳/۱۷۰).

بدین ترتیب وضعیت انسان مورد تأیید قرآن، کوشش برای رستگاری و کسب سعادت در دنیا، رسیدن به سعادت به هنگام قیامت و برخورداری از شادکامی در زندگی جاودانی در بهشت است. مشخصاً از دو گونه خوش‌بختی در دنیا و آخرت سخن به میان آمده است، هرچند بیان تمایز میان آنها نیازمند ظرافت و درنگ است. چنین می‌نماید که سعادت یا خوش‌بختی در دنیا، وضعیتی همواره قرین اندیشناکی و احساس تکلیف است؛ در حالی که فرح یا خوش‌بختی در بهشت فارغ از بیم و اندوه است (نک: بقره/۲/۶۲، جم؛ برای تحلیلی عارفانه از ذم فرح در دنیا و ستودن آن در بهشت، نک: حکیم ترمذی، *الریاضة*، ۷۵-۷۶).

از آنجا که در آموزهٔ *قرآنی*، زندگی دنیوی دورهٔ گذار، و زندگی اخروی «حیوان» یا حیات واقعی انسان است (عنکبوت/۲۹/۶۴)، باید گفت که خوش‌بختی برتر و متکامل برای انسان شادکامی است که به معنای راستین تنها در جهان پسین دست یافتنی است.

ب ـ هنجارهای فقهی ـ اخلاقی: از جمله مسائل درخور توجه، اهمیت تلقی بهشت در نظام ارزشی رفتارهای انسانی است. پایهٔ این بحث اتفاق نظر موجود در فرهنگ اسلامی است، مبنی بر اینکه تکلیف در بهشت مرتفع است و این امری است که گاه در قالب حدیثی نبوی نیز بیان شده است: که بهشت جایگاه عمل نیست و جایگاه برخورداری از نعمت است (نک: منذری، ۳۰۵/۴؛ ابن حجر، ۴۰۷/۴؛ نیز: شافعی، ۱۲۲/۴). در تصور متعارف از بهشت، نه تنها اعمال دینی، که کار به معنای معیشتی آن نیز در بهشت منتفی است. جامعهٔ بهشتی، جامعه‌ای متکی بر برخورداری از لذایذ و دستیابی به امیال است و ویژگیهای جوامع دنیوی چون پذیرش مسئولیت اجتماعی و ایفای نقش اجتماعی، به سبب منتفی بودن ضرورتها در آن دیده نمی‌شود.

در کنار این مبنا، توجه به این آموزهٔ قرآنی که در بهشت هر آنچه انسانها «خواهان باشند» (مرسلات/۷۷/۴۲) از آن برخوردار خواهند بود، تصویر ارائه شده از بهشت در *قرآن* کریم و دیگر منابع دینی، منبعی مناسب برای جداسازی دو عامل «هنجار» ساز در حیطهٔ دین، یعنی تکلیف و خواهش انسانی است. اکنون اگر هنجارهای موجود در بهشت بررسی شود و با نظام هنجاری این جهانی که نظامی آمیخته است، مقایسه گردد، خود شاخصی مهم است که نشان دهد چه بخش از هنجارهای دینی، حاصل محدودسازی هنجارهای خواهشی به وسیلهٔ هنجارهای تکلیفی است و چه بخش از آن همان هنجارهای خواهشی است.

در آن بخش از سخن که به هنجارهای کنشی باز می‌گردد، به عنوان شاخص باید از ذکر خدا یاد کرد که بر پایهٔ اشارهٔ *قرآن* کریم (مثلاً نک: یونس/۱۰/۱۰) و بسط آن در روایات، با وجود مرتفع بودن تکلیف، توسط بهشتیان صورت می گیرد و آن جز براساس خواهش آنان نخواهد بود.

در آن بخش از سخن که به هنجارهای پرهیزی باز می‌گردد، شاخص برداشته شدن حرمت شراب است که در قالب یادکردهای تکرار شوندهٔ قرآنی به نوشیدن شراب در بهشت تأکید شده است. چنین می‌نماید که بدین ترتیب می‌توان به تأییدی دست یافت که حرمت شراب نه از سر

نفرت طبع، که از سر اندیشیدن به مصالح انسانها بوده، و گرایشهای ناشی از طبایع و خواهش انسانی نفی نگشته است. درواقع با توجه به اصل رغبت‌انگیزی در یادکرد نعمتهای بهشتی، باید گفت که در *قرآن کریم*، رغبت‌انگیز بودن شراب برای مخاطبان نخستین آن ملحوظ بوده، و حتیٰ در سخن از ظرایف، به سان معمول در عرف نوشندگان شراب، بر این نکته تأیید نهاده شده که شراب کهنه و مهر نهاده از مطلوبیت بیشتری نزد بهشتیان برخوردار است (مطففین/۸۳/۲۵).

جای پرسش نیست که چرا نه در *قرآن کریم* و نه در تفاسیر و روایات، سخن از تجویز محرماتی چون نوشیدن خون و خوردن مردار نیامده است؛ چه، این امور نه از آن رو که تکلیف به پرهیز در میان باشد، بلکه از آن رو که با هنجار خواهشی مخاطبان در تقابل است، همچنان پرهیختنی مانده‌اند.

در سخن از هنجارهای پرهیزی، روایت وارد شده در باب غنا روایتی تأیید نشده از حیث اعتبار و در عین حال گمراه کننده است؛ برپایهٔ این روایت که در آن از غنای حورالعین سخن آمده، اصراری بر توجیه این نکته دیده می‌شود که غنای آنان «مزامیر شیطان» نیست، بلکه تمجید و تقدیس خداوند است (طبرانی، *المعجم الکبیر*، ۹۵/۸-۹۶). چنین می‌نماید که گویندهٔ این سخن بدون توجه به فلسفهٔ حرمت غنا که وضعی همسان با شراب دارد، تنها بر پایهٔ روایتی در باب چیستی غنا که آن را عبارت از «مزامیر شیطان» دانسته است، سعی داشته تا افتادن به دام شیطان در بهشت را انکار ورزد.

به هر تقدیر، برداشته شدن هنجارهای تکلیفی و نسبی بودن بسیاری از هنجارهای خواهشی، می‌توانند در وصف بهشت زمینه‌ساز گونه‌ای ناهمسازی در رغبت‌انگیزی باشند؛ چه، برخی از امور می‌تواند در عین رغبت‌انگیزی برای پیوستگان به یک فرهنگ یا گروه مشخص، برای متعلقان به فرهنگها یا گروههایی دیگر بی‌اثر یا نفرت‌انگیز بوده باشد. چنین خصوصیتی که گاه در پرداختهای روایی از وصف بهشت دیده می‌شود، در *قرآن* محسوس نیست و چنین می‌نماید که *قرآن کریم*، در وصف بهشت، از مصادیقی یاد کرده است که عموماً در فرهنگهای گوناگون رغبت‌انگیزند. یاد شماری از میوه‌ها و مواد اصلی غذایی بدون وارد شدن در جزئیات، و یاد از عام‌ترین مصادیق التذاذ جنسی گواهی بر این امرند.

با این حال در روایات و نیز در باورهای بیرون از نصوص، گاه عدول از این قاعده و ورود به حوزه‌های اختلاف به چشم می‌خورد؛ از جمله می‌توان به سلیقه‌های خاص جنسی اشاره کرد که در فرهنگی یا برای جمعی رغبت‌انگیز، و در فرهنگی دیگر یا برای جمعی دیگر نفرت‌انگیز تلقی می‌گردد؛ مضامینی که گاه در مقام برداشت از برخی آیات و روایات به پندار رسیده‌اند و زمینهٔ انتقادات درونی و بیرونی را فراهم آورده‌اند (مثلاً دربارهٔ غلمان، نک: راثون، 102). سکوت دربارهٔ طیفی از امور بهشتی که چنین اختلاف انگیزشی دربارهٔ آن دیده می‌شود، تا زمانی دوام یافته که موضوع پرسش قرار نگرفته است. به عنوان نمونه دربارهٔ اینکه برخورداری جنسی زنان مؤمنه در زیست آرمانی بهشت به چه نحوی خواهد بود، پرسشهایی از سدهٔ نخست هجری برخاسته که در تفاسیر و روایات بدانها پاسخ داده شده است.

در محافل غربی، بیشتر به موضوع حوریان در بهشت، توجه خاص شده، و عموماً به عنوان تصوری خیال‌انگیز از بهره‌مندی جنسی تحلیل شده است (مثلاً نک: هوروویتس، .543 ff؛ برتلس، .263 ff؛ راثون، همانجا)، این در حالی است که برخی از دانشوران متأخر به درکی متعالی و عرفانی از مفهوم گراییده‌اند (مثلاً نک: شوئن، 185؛ نصر، 56؛ برای تحلیلی دربارهٔ اخلاق از خلال تصویر بهشت، نک: کورین، .196 ff؛ برای یک بررسی موردی، نک: تونیگ، .283 ff).

ج - هنجارهای حُسن و مطلوبیت: از آنجا که بهشت به عنوان جهانی در نهایت حسن و زیبایی و عاری از هر عیب و زشتی شناخته می‌شود، در نقش یک شاخص می‌تواند مبنای مناسبی برای دریافت طیفهای مختلف فرهنگ در حوزهٔ «حُسن» بوده باشد.

این نکته که پیران در بهشت جوان، و معلولان در آنجا به کمال محشور گردند (مثلاً نک: مسلم، ۲۱۸۱/۴؛ دارمی، ۴۲۸/۲)، در نگاهی عمومی امری درخور انتظار است، اما گاه دریافتی از حسن دیده می‌شود که کاملاً از دریچهٔ نگاهی خاص است. به عنوان نمونه، با وجود تلاشی که *قرآن کریم* برای برابر معرفی کردن نژادهای مختلف انسانی داشته، در سده‌های نخست همچنان این تلقی که پوست سیاه بدن نوعی کاستی شمرده شود، وجود داشته، و از همین روست که تصور می‌شده است که سیاهان در بهشت سفید محشور خواهند شد (نک: طبرانی، *المعجم الکبیر*، ۳۳۴/۱۲؛ سیوطی، *الدر*، ۲۲۷/۶).

در برخی از زمینه‌ها که حتیٰ در درون یک نظام فرهنگی، تفاوتی میان افراد در احساس مطلوبیت امور دیده می‌شود، اوصاف مربوط به بهشت گونه انتخابی از آنها را ارائه کرده است. به عنوان بهترین نمونه می‌توان به تمایل به فرزنددار شدن در بهشت اشاره کرد که ضرورتهای زمینی خود را در بهشت از دست داده، و در اوصاف نخستین بهشت دربارهٔ آن سکوت شده است؛ با این حال، برخی روایات حکایت از آن دارند که در صورت علاقه‌مند بودن فرد به داشتن فرزند، تمامی مراحل آن از حمل تا نهادن فرزند توسط مادر در ساعتی واقع خواهد شد (نک: دارمی، ۳۳۷/۲؛ خلیلی، ۶۷۱/۲).

همچنین با در نظر گرفتن مطلوبیت ابکار برای مخاطب، تأکید اصلی بر برخورداری بهشتیان از همسرانی است که پیش‌تر هیچ انسانی و جنّی آنان را لمس نکرده‌اند (مثلاً نک: لَمْ يَطْمِثْهُنَّ: رحمن/۵۵/۵۶، ۷۴)؛ با این همه، در برخی روایات در کنار «ابکار» از تزویج «ثیبات» نیز به عنوان یک انتخاب سخن به میان آمده است (قمی، ۸۲/۲؛ ابن بابویه، *ثواب*...، ۱۲۱؛ سیوطی، همان، ۲۳/۶).

اگرچه در حوزهٔ سخن از مطلوبیتهای ناشی از خواهش، تأثیر فرهنگ و حتیٰ تمایل روان‌شناختی فرد تا حدی است که به سختی می‌توان از سلیقه‌هایی عمومی سخن به میان آورد، ولی دربارهٔ اوصاف

قرآنی از بهشت، باید گفت که این اوصاف با وجود تکرار، در عناصر اوصافی محدود بوده، و این موارد محدود نیز عموماً ناظر به مطلوبیتهای عمومی در میان فرهنگهای گوناگون است.

در حوزهٔ روایات، برخی از اوصاف یاد شده دربارهٔ بهشت، کاملاً منطقه‌ای شده، و از عمومی بودن فاصله گرفته است، به عنوان نمونه، باید به تصور ارائه شده از اوقات شبانه‌روز در یک روایت منقول از ابوالعالیه اشاره کرد که در آن تمامی اوقات روز از حیث روشنایی همچون زمان کوتاه میان طلوع فجر و طلوع خورشید دانسته شده، و از اوقاتی بدون خورشید و ماه، و بدون تمایز روز و شب سخن آمده است که اندازه‌های روز و شب در آن تنها با افتادن پرده‌ها و باز شدن درها سنجیده می‌شود (نک: مقدسی، ۱۹۳/۱؛ برای این باور که بهشتیان خواب ندارند، مثلاً نک: قشیری، ۷۱۶).

نمونهٔ دیگر مسئلهٔ حرکت و جابه‌جایی است که در تصویر بهشت، غالباً سکوتی دربارهٔ آن دیده می‌شود و تنها در روایاتی محدود از مرکبهایی بهشتی از جنس اسب یا شتر سخن رفته است (ابن بابویه، همان، ۱۲۶، من لایحضر، ۴۱۲/۴؛ مسند زید، ۴۵۸؛ قاضی نعمان، ۴۴۲/۳؛ ثقفی، ۲۴۲/۱؛ هیثمی، ۵۵/۷، ۳۳۳/۱۰). گاه نیز همچون جعفر ابن ابی‌طالب، سخن از آن است که برخی بهشتیان خود توانایی پرواز دارند (مثلاً نک: کلینی، ۱۲۱/۲؛ طبرانی، *المعجم الکبیر*، ۱۰۷/۲).

با وجود اوصاف گسترده‌ای که در روایات دربارهٔ جزئیات زندگی بهشتیان ارائه شده است، تمایل به آرام گرفتن و استراحت کردن بر آن غلبه دارد و تمایلی به جابه‌جایی و گردش در آن دیده نمی‌شود. تأییدی بر این نکته آن است که در روایات اصولاً وصف درخور توجهی دربارهٔ سفرها و مرکبهای بهشتی به دست داده نشده است. بدیهی است مطلوبیت استراحت و بی‌رغبتی به جابه‌جایی از جمله مواردی است که باید آن را برخاسته از فرهنگی ویژه دانست و نمی‌توان آن را در سطح عمومی گسترش داد.

سرانجام در اشاره‌ای به هنجارهای زیبایی‌شناختی، باید به نمونه‌ای خاص در زیبایی‌شناختی بهشت اشاره کرد که هنوز به دست دادن تحلیلی از چرایی آن دشوار می‌نماید. در نگاهی مربوط به فرهنگی ویژه و غالب بر فضای برخی احادیث، شفاف بودن پدیده‌ها در بهشت، نشانهٔ زیبایی آنها شمرده شده است. در منابع گوناگون روایی سخن از آن است که خانه‌های بهشت و لباسهای آن بی‌رنگ‌اند و هر آنچه در پس آنهاست، دیده می‌شود (ابن بابویه، معانی، ۲۵۰). این نکته دربارهٔ بدن حوریان نیز مصداق دارد و در برخی روایات سخن از آن است که گوشت آنان چنان شفاف است که تا مغز استخوان آنان دیده می‌شود (نک: دارمی، ۳۳۶/۲؛ بخاری، *الصحیح*، ۸۸/۴؛ *الاختصاص*، ۳۵۱؛ برای تفسیر خاص از شفافیت بدن حوریان، نک: شوئن، 185).

مآخذ: *الابانة*، منسوب به ابوالحسن علی اشعری، به کوشش فوقیه حسین محمود، قاهره، ۱۳۹۷ق؛ ابن ابی‌الدنیا، عبدالله، *العیال*، به کوشش نجم عبدالرحمان خلف، دمام، ۱۹۹۰م؛ ابن ابی شیبه، عبدالله، *المصنف*، به کوشش کمال یوسف حوت، ۱۴۰۹ق؛ ابن بابویه، محمد، *الاعتقادات*، به کوشش عصام عبدالسید، قم، ۱۴۱۳ق؛ همو، *ثواب الاعمال*، قم، ۱۳۶۴ش؛ همو، *الخصال*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، قم، ۱۳۶۲ش؛ همو، *علل الشرائع*، نجف، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۶م؛ همو، *معانی الاخبار*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، قم، ۱۳۶۱ش؛ همو، من لایحضره *الفقیه*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، قم، ۱۴۰۴ق؛ ابن حبان، محمد، *الصحیح*، به کوشش شعیب ارنؤوط، بیروت، ۱۴۱۴ق/۱۹۹۳م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *المطالب العالیة*، به کوشش حبیب الرحمان اعظمی، کویت، ۱۳۹۳ق؛ ابن حزم، علی، *الفصل فی الملل و الاهواء و النحل*، قاهره، ۱۳۱۷ق؛ ابن راوندی، احمد، *فضیحة المعتزلة*، به کوشش عبداللامیر اعسم، بیروت، ۱۹۷۵-۱۹۷۷م؛ ابن رجب، عبدالرحمان، *التخویف من النار*، دمشق، ۱۳۹۹ق؛ ابن رشد، محمد، *تهافت التهافت*، به کوشش موریس بویژ، بیروت، ۱۹۰۳م؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، بیروت، دارصادر؛ ابن‌سینا، *رسالة اضحویة*، به کوشش حسین خدیو جم، تهران، ۱۳۵۰ش؛ همو، *الشفاء*، تهران، ۱۳۴۰ش؛ همو، *النجاة*، قاهره، ۱۳۵۷ق/۱۹۳۸م؛ ابن شبه، عمر، *تاریخ المدینة*، به کوشش فهیم محمد شلتوت، مکه، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ ابن طاووس، عبدالکریم، *فرحة الغری*، به کوشش تحسین آل شبیب، قم، ۱۴۱۹ق؛ ابن عدی، عبدالله، *الکامل*، به کوشش یحیی مختار غزاوی، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۸م؛ ابن عدیم، عمر، *بغیة الطلب*، به کوشش سهیل زکار، بیروت، ۱۹۸۸م؛ ابن عربی، محمد، *انشاء الدوائر*، به کوشش نیبرگ، لیدن، ۱۳۳۶ق/۱۹۱۸م؛ همو، *الفتوحات المکیة*، قاهره، ۱۲۹۳ق؛ همو، *فصوص الحکم*، به کوشش ابوالعلا عفیفی، قاهره، ۱۳۶۵ق/۱۹۴۶م؛ ابن عساکر، علی، *تاریخ مدینة دمشق*، به کوشش علی شیری، بیروت/دمشق، ۱۴۱۵ق/۱۹۹۵م؛ ابن قولویه، جعفر، *کامل الزیارات*، به کوشش جواد قیومی، قم، ۱۴۱۷ق؛ ابن کثیر، *قصص الانبیاء*، به کوشش مصطفی عبدالواحد، قاهره، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ ابن مبارک، عبدالله، *الجهاد*، به کوشش نزیه حماد، تونس، ۱۹۷۲م؛ ابن ملاحمی، محمود، *المعتمد فی اصول‌الدین*، به کوشش ویلفرد مادلونگ و مارتین مکدرموت، لندن، ۱۹۹۱م؛ ابن میثم، میثم، *قواعد المرام*، قم، ۱۳۹۸ق؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوالبرکات بغدادی، هبة الله، *المعتبر فی الحکمة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷-۱۳۵۸ق؛ ابوسعید نیشابوری، *الغنیة فی اصول‌الدین*، به کوشش عمادالدین احمد حیدر، بیروت، ۱۹۸۷م؛ ابوالشیخ اصفهانی، عبدالله، *طبقات المحدثین باصبهان*، به کوشش عبدالغفور بلوشی، بیروت، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م؛ همو، *العظمة*، به کوشش رضاالله مبارکفوری، ریاض، ۱۴۰۸ق؛ ابوعلی مسکویه، احمد، *تهذیب الاخلاق*، به کوشش حسن تمیم، بیروت، ۱۳۹۸ق؛ ابوالفرج اصفهانی، علی، *مقاتل الطالبیین*، نجف، ۱۳۸۵ق؛ ابولیث سمرقندی، نصر، «العقیدة»، به کوشش یونبول (نک: مد یونبول[1])؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، *حلیة الاولیاء*، قاهره، ۱۳۵۱ق/۱۹۳۳م؛ احمد بن حنبل، *المسند*، قاهره، ۱۳۱۳ق؛ *الاختصاص*، منسوب به شیخ مفید، به کوشش علی‌اکبر غفاری، قم، منشورات جماعة المدرسین؛ ازرقی محمد، *اخبار مکة*، به کوشش رشدی ملحس، بیروت، ۱۴۱۶ق/۱۹۹۶م؛ اسفراینی، شاهفور، *التبصیر فی‌الدین*، به کوشش کمال یوسف حوت، بیروت، ۱۹۸۳م؛ اشعری، علی، *مقالات الاسلامیین*، به کوشش هلموت ریتر، ویسبادن، ۱۹۸۰م؛ افلاکی، احمد، *مناقب العارفین*، به کوشش تحسین یازیجی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ اهوازی، حسین، *الزهد*، به کوشش غلامرضا عرفانیان، قم، ۱۳۹۹ق؛ باجوری، ابراهیم، *شرح جوهرة التوحید*، به کوشش عبدالکریم رفاعی، بیروت، ۱۳۹۱ق؛ بحشل، اسلم، *تاریخ واسط*، به کوشش کورکیس عواد، بیروت، ۱۴۰۶ق؛ بخاری، محمد، *التاریخ الکبیر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ همو، *الصحیح*، استانبول، ۱۳۱۵ق؛ برقی، احمد، *المحاسن*، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۳۱ش؛ بغدادی، عبدالقاهر، *الفرق بین الفرق*، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۷م؛ بیهقی، احمد، *الاعتقاد و الهدایة الی سبیل الرشاد*، به کوشش احمد عصام کاتب، بیروت، ۱۴۰۱ق؛ همو، *السنن الکبری*، به کوشش محمد عبدالقادر عطا، مکه، ۱۴۱۴ق/۱۹۹۴م؛ همو، *شعب الایمان*، به کوشش محمد سعیدبن بسیونی زغلول، بیروت، ۱۴۱۰ق؛ پارسا، خواجه محمد، قدسیه (کلمات بهاءالدین نقشبند)، به کوشش احمد طاهری عراقی، تهران، ۱۳۵۴ش؛ ترمذی، محمد، *السنن*، به کوشش احمد محمد شاکر و دیگران، قاهره، ۱۳۵۷ق بب؛ تهانوی، محمد اعلی، *کشاف اصطلاحات الفنون*، کلکته، ۱۸۶۲م؛ ثقفی، ابراهیم، *الغارات*، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران،

1. Juynboll

۱۳۵۴ـ ۱۳۵۵ش؛ جامی، عبدالرحمان، نفحات الانس، به کوشش محمود عابدی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ جزایری، نعمت الله، قصص الانبیاء، قم، ۱۴۰۴ق؛ جوالیقی، موهوب، المعرب، به کوشش احمد محمد شاکر، قاهره، ۱۳۶۱ق/۱۹۴۲م؛ حافظ، دیوان، به کوشش محمد قزوینی و قاسم غنی، تهران، ۱۳۷۵ش؛ حاکم نیشابوری، محمد، المستدرک، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۴ق؛ حکیم ترمذی، محمد، «ادب النفس»، همراه الریاضة، به کوشش آربری و علی حسن عبدالقادر، قاهره، ۱۳۶۶ق/۱۹۴۷م؛ همو، الریاضة، همان؛ همو، المنهیات، به کوشش محمد عثمان خُشت، قاهره، ۱۹۸۶م؛ همو، نوادر الاصول، به کوشش عبدالرحمان عمیره، بیروت، ۱۹۹۲م؛ حمیری، عبدالله، قرب الاسناد، قم، ۱۴۱۳ق؛ خراز، احمد، کتاب الصدق، به کوشش آربری، لندن، ۱۹۳۷م؛ خطیب بغدادی، احمد، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ خلیلی، خلیل، الارشاد، به کوشش محمد سعید عمر ادریس، ریاض، ۱۴۰۹ق؛ خوابگزاری، منسوب به ابن سیرین، متن کهن فارسی، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۶ش؛ دارمی، عبدالله، السنن، دمشق، ۱۳۴۹ق؛ دهخدا، علی‌اکبر، امثال و حکم، تهران، ۱۳۶۱ش؛ دیلمی، شیرویه، الفردوس، به کوشش محمد سعید بن بسیونی زغلول، بیروت، ۱۹۸۶م؛ راغب اصفهانی، حسین، مفردات الفاظ القرآن، به کوشش ندیم مرعشلی، قاهره، ۱۳۹۲ق؛ راوندی، سعید، الدعوات، قم، ۱۴۰۷ق؛ همو، قصص الانبیاء، به کوشش غلامرضا عرفانیان، مشهد، ۱۴۰۹ق؛ رسائل اخوان الصفا، به کوشش خیرالدین زرکلی، قاهره، ۱۳۴۷ق/۱۹۲۸م؛ رضا، محمد رشید، تفسیر المنار، بیروت، دارالمعرفه؛ روزبهان بقلی، عبهر العاشقین، به کوشش جواد نوربخش، تهران، ۱۳۸۰ش؛ زرین‌کوب، عبدالحسین، دنبالۀ جست‌وجو، تهران، ۱۳۶۹ش؛ زمخشری، محمود، الکشاف، قاهره، ۱۳۶۶ق/۱۹۴۷م؛ سعدی، غزلیات، به کوشش محمد علی فروغی، تهران، ۱۳۸۲ش؛ سلمی، محمد، طبقات الصوفیة، به کوشش پدرسن، لیدن، ۱۹۶۰م؛ سنایی، دیوان، به کوشش مدرس رضوی، تهران، ۱۳۴۱ش؛ سهروردی، یحیی، «التلویحات»، ضمن مجموعۀ مصنفات شیخ اشراق، به کوشش هانری کربن، تهران، ۱۳۷۳ش، ج ۱؛ همو، «حکمة‌الاشراق»، ضمن همان، ج ۲؛ سیدمرتضی، علی، الذخیرة، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۴۱۱ق؛ سیوطی، الدر المنثور، بیروت، ۱۹۹۳م؛ همو، المتوکلی، قاهره، ۱۳۴۸ق؛ شافعی، محمد، الام، بیروت، دارالمعرفه؛ شمس تبریزی، محمد، مقالات، به کوشش جعفر مدرس صادقی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ شهرستانی، محمد، الملل و النحل، به کوشش محمد بدران، قاهره، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م؛ شیبانی، محمد، السیر الکبیر، به کوشش صلاح‌الدین منجد، قاهره، ۱۹۶۰م؛ شیخ طوسی، محمد، الامالی، قم، ۱۴۱۳ق؛ همو، التبیان، به کوشش قصیر عاملی، نجف، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۴م؛ همو، تمهید الاصول، به کوشش عبدالحسین مشکوة‌الدینی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ شیخ مفید، محمد، اوائل المقالات، به کوشش زنجانی چرندابی، تبریز، ۱۳۷۱ق؛ همو، تصحیح الاعتقاد، به کوشش هبة‌الدین شهرستانی، قم، ۱۳۶۳ش؛ همو، «المسائل الصاغانیة»، عدة رسائل، قم، مکتبة المفید؛ صدرالدین شیرازی، محمد، اسرار الآیات، به کوشش محمد خواجوی، تهران، ۱۳۶۰ش؛ همو، الاسفار الاربعة، تهران، ۱۲۸۲ق؛ همو، رسالۀ عرشیه، تهران، ۱۳۴۱ش؛ همو، الشواهد الربوبیة، به کوشش جلال‌الدین آشتیانی، تهران، ۱۳۶۰ش؛ همو، المبدأ والمعاد، به کوشش جلال‌الدین آشتیانی، تهران، ۱۳۵۴ش؛ همو، «مفاتیح الغیب»، همراه شرح اصول الکافی، تهران، ۱۳۹۱ق؛ صدیق حسن خان، محمدصدیق، ابجد العلوم، به کوشش عاصم بن عبدالله قریوتی، بیروت، ۱۹۸۴م؛ همو، یقظة اولی الاعتبار، قاهره، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ صفار، محمد، بصائر الدرجات، تهران، ۱۴۰۴ق؛ ضیاء مقدسی، محمد، الاحادیث المختارة، به کوشش عبدالملک عبدالله دهیش، مکه، ۱۴۱۰ق؛ طبرانی، سلیمان، مسند الشامیین، به کوشش حمدی عبدالمجید سلفی، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۴م؛ همو، المعجم الاوسط، به کوشش طارق بن عوض الله بن محمد و عبدالمحسن بن ابراهیم حسینی، قاهره، ۱۴۱۵ق؛ همو، المعجم الکبیر، به کوشش حمدی ابن عبدالمجید سلفی، موصل، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۳م؛ طبرسی، فضل، مجمع البیان، بیروت، ۱۴۱۵ق؛ طبری، التفسیر، بیروت، ۱۴۰۵ق؛ طحاوی، احمد، العقیدة الطحاویة، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ عبده، محمد، تفسیر القرآن الکریم: جزء عم، قاهره، ۱۳۴۱ق؛ عضدالدین ایجی، عبدالرحمان، المواقف، به کوشش عبدالرحمان عمیره، بیروت، ۱۹۹۷م؛ عطار نیشابوری، فریدالدین، تذکرة الاولیاء، به کوشش محمد استعلامی، تهران، ۱۳۶۶ش/۱۹۸۷م؛ علامۀ حلی، حسن، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، به کوشش ابراهیم زنجانی، قم، ۱۳۷۴ش؛ علی بن اسباط، «النوادر»، ضمن الاصول الستة عشر، قم، ۱۴۰۵ق؛ عهد عتیق؛ عیاشی، محمد، تفسیر، قم، ۱۳۸۰ـ۱۳۸۱ق؛ غزالی، محمد، تهافت الفلاسفة، به کوشش موریس بویژ، بیروت، ۱۹۲۷م؛ همو، قواعد فضائح الباطنیة، به کوشش عبدالرحمان بدوی، کویت، ۱۴۱۳ق؛ همو، قواعد العقائد، به کوشش موسی بن نصر، بیروت، ۱۹۸۵م؛ همو، المقصد الاسنی، به کوشش بسام عبدالوهاب جابی، قبرس، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ فارابی، فصوص الحکم، به کوشش محمدحسن آل یاسین، بغداد، ۱۳۹۶ق؛ فاکهی، محمد، اخبار مکة، به کوشش عبدالملک عبدالله دهیش، بیروت، ۱۴۱۴ق؛ فتال نیشابوری، محمد، روضة الواعظین، به کوشش محمدمهدی خرسان، نجف، ۱۳۸۶ق؛ فخرالدین رازی، محمد، مفاتیح الغیب، قاهره، ۱۳۳۱ق؛ فضولی، محمد، مطلع الاعتقاد، به کوشش محمد طنجی، آنکارا، ۱۳۸۱ق/ ۱۹۶۲م؛ فقه الرضا(ع)، مشهد، ۱۴۰۶ق؛ قاضی قضاعی، محمد، مسند الشهاب، به کوشش حمدی بن عبدالمجید سلفی، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۶م؛ قاضی نعمان، شرح الاخبار، به کوشش محمد حسینی جلالی، قم، جماعة المدرسین؛ قرآن کریم؛ قرطبی، محمد، الاعلام بما فی دین النصاریٰ من الفساد و الاوهام، به کوشش احمد حجازی سقا، قاهره، ۱۳۹۸ق؛ همو، الجامع لاحکام القرآن، به کوشش احمد عبدالعلیم بردونی، قاهره، ۱۹۷۲م؛ قشیری، عبدالکریم، الرسالة، به کوشش عبدالحلیم محمود و محمودبن شریف، قاهره، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۶م؛ «قصة ابی یزید البسطامی مع الراهب»، ضمن ج ۱ شطحات الصوفیة، به کوشش عبدالرحمان بدوی، قاهره، ۱۹۴۹م؛ قطب‌الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، تهران، ۱۳۱۴ق؛ قمی، علی، التفسیر، به کوشش طیب موسوی جزایری، نجف، ۱۳۸۶ـ۱۳۸۷ق؛ کلینی، محمد، الکافی، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۷۷ق؛ ماتریدی، محمد، تأویلات اهل السنة، به کوشش ابراهیم عوضین و سید عوضین، قاهره، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ مالک بن انس، الموطأ، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۳۷۰ق/۱۹۵۱م؛ مجتبائی، فتح‌الله، شهر زیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان، تهران، ۱۳۵۳ش؛ مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ «مسائل عبدالله بن سلام»، ضمن ج ۵۷ بحار الانوار؛ مسلم بن حجاج، الصحیح، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۹۵۵م؛ مسند زید بن علی، به روایت ابوخالد واسطی، به کوشش عبدالواسع بن یحییٰ واسعی، بیروت، ۱۹۶۶م؛ مشهدی، محمد، فضل الکوفة و مساجدها، به کوشش محمدسعید طریحی، بیروت، دارالمرتضیٰ؛ مقدسی، مطهر، البدء والتاریخ، به کوشش کلمان هوار، پاریس، ۱۹۱۶م؛ منذری، عبدالعظیم، الترغیب و الترهیب، به کوشش مصطفیٰ محمد عماره، بیروت، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ مولوی، کلیات شمس تبریزی، به کوشش فروزانفر، تهران، ۱۳۵۲ش؛ نابلسی، عبدالغنی، تعطیر الانام، قاهره، مکتبة عیسی البابی الحلبی؛ ناصرخسرو، دیوان اشعار، به کوشش مجتبیٰ مینوی و نصرالله تقوی، تهران، ۱۳۸۰ش؛ همو، وجه دین، به کوشش غلامرضا اعوانی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ نجم‌الدین رازی، ابوبکر، مرصاد العباد، به کوشش محمد امین ریاحی، تهران، ۱۳۷۷ش؛ نجم‌الدین کبریٰ، فوائح الجمال و فواتح الجلال، به کوشش یوسف زیدان، قاهره، ۱۹۹۳م؛ نسفی، عزیزالدین، الانسان الکامل، به کوشش ماریژان موله، تهران، ۱۳۷۹ش؛ نسفی، عمر، القند فی ذکر علماء سمرقند، به کوشش یوسف هادی، تهران، ۱۳۷۸ش؛ نفیسی، سعید، سخنان منظوم ابوسعید ابوالخیر، تهران، ۱۳۳۴ش؛ نهج‌البلاغة؛ هدایت، شهرام، واژه‌های ایرانی در نوشته‌های باستانی عبری، آرامی، کلدانی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ هیثمی، علی، مجمع الزوائد، قاهره، ۱۳۵۶ق؛ نیز:

Bartholomae, C., *Altiranisches Wörterbuch*, Berlin, 1961; Berthels, E., «Die paradiesischen Jungfrauen (Huris) im Islam», *Islamica*, 1925, vol. I; ER; Fraenkel, S., *Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen*, Leiden, 1886; Gesenius, W., *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford, 1955; Grambo, R., «Paradislengsel og hellig krig-et mentalitetshistorisk bidrag», *Nord Nytt*, vol. XL; Horovitz, J., «Die paradiesischen Jungfrauen im Koran», *Islamica*, 1925, vol. I; Jeffery, A., *The Foreign Vocabulary of the Qur'ān*, Baroda, 1938; Juynboll, A. W. T., «Een moslimsche Catechismus», *Bijdragen tot de taal-, land-en volkenkunde*, Dordrecht, 1881; vol. V; Kurin, R., «Morality, Personhood, and the Exemplary Life: Popular Conceptions of Muslims in Paradise», *Moral Conduct and Authority: The Place of Adab*, Berkeley/Los Angeles, 1984; Liddell, H. G. and R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, 1990; Macuch, R. A. and H. Drower, *A Mandaic Dictionary*, Oxford,

1963; Nasr, S. H., *Ideals and Realities of Islam*, London, 1971; Nyberg, H. S., *A Manual of Pahlavi*, Wiesbaden, 1964; Paketchy, A., *Analiticheskil obzor osnov mistitsizma sheykha Nadzhm addina Kubra*, Meshed/Ashkhabat, 2001; Rosenthal, F., «Reflections on Love in Paradise», *Love and Death in the Ancient Near East: Essays in Honor of M. H. Pope*, Guilford (USA), 1987; Ruthven, M., *Islam: A Very Short Introduction*, Oxford, 2000; Schuon, F., *Islam and the Perennial Philosophy*, tr. P. Hobson, World of Islam Festival Publishing Company, 1976; Thwing, E. W., «A Chinese Moslem's Perplexity and his Way out», *Muslim World*, 1917, vol. VII.

احمد پاکتچی

V. بهشت در فرهنگ ملل مسلمان

الف ـ بهشت در هنر اسلامی: نماد بهشت و باغ بهشتی در قالبهای رایج هنر بومی سرزمینهای گوناگون، در آثار، اشیاء و بناهای دوره‌های مختلف اسلامی دیده می‌شود. باغ‌سازی، و هنرهایی چون مینیاتور، کاشی‌کاری، سفالگری، فلزکاری، و نیز نقوش گیاهی و جانوری به خوبی استعداد بروز این نماد را در خود داشته‌اند (نک: دیبا، ۳۱-۳۲؛ هیلنبراند، «فرهنگ‌نامه...[1]»، XVI/133؛ نیز برای نقوش اسلیمی، نک: پرایس، ۳۰، ۳۳، ۱۱۱).

طرح چهارباغ زمینی مهم‌ترین نماد از باغهای بهشتی به‌شمار می‌آید. جریان آب در ۴ جهت، تمثیلی از ۴ نهر بهشتی است که آن را در باغهای اندکی که از گذشته بر جای مانده‌اند و یا در مینیاتورها می‌توان مشاهده نمود. چهارباغ را با امکان استفاده برای عموم، می‌توان مصداقی از بهشت با دروازه‌هایی گشاده و بدون مانع برای ورود پرهیزگاران دانست (دیبا، ۳۸؛ دلاواله، ۴۱؛ ابوالقاسمی، ۲۸۲ بب). حیاط شیران کاخ الحمراء و جنة العریف در سدهٔ ۸ق (نک: پرایس، ۱۱۱-۱۱۲، ۱۱۶)، نیز باغ احمد سیاه و باغ فلاسان از دورهٔ سلجوقی نمونه‌هایی از این دست به‌شمار می‌آیند (ویلبر، 278). نمونه‌های باغ هشت بهشت تبریز (گلمبک، 179-178/I) و چهارباغ اصفهان (گدار، 89-88/(1)II؛ دلاواله، ۴۱-۴۲؛ اُلئاریوس، ۲۱۶-۲۱۷، ۲۴۴-۲۴۵) و آثاری از زمان قاجاریه چون باغ فردوس تهران، باغ ارم شیراز، باغ فین کاشان و باغ مقبرهٔ شاه نعمت‌الله ولی در ماهان کرمان را نیز می‌توان یاد کرد (ویلبر، 99-96، تصویرهای 116، 112؛ لرمن، 136، 135، 126؛ برای دیگر باغها در تهران و شیراز، نک: کرزن، ۱۲۷/۲-۱۲۹؛ بروگش، ۱۶۲/۱، ۱۶۴-۱۶۵).

در سرزمین هند نیز از زمان بابر که به احداث باغ علاقه داشت، طرح چهارباغ ضمن تلفیق با هنر بومی، رواج یافت (جلیکو، 115, 109؛ برای باغهای سمرقند، نک: لرمن، 193-192؛ کلاویخو، ۲۲۱، ۲۳۵). همچنین اندیشهٔ بهشت با ۸ طبقه، سبب احداث باغهایی با همین شیوه در تمدن اسلامی شده است (لرمن، 142). استفاده از طرح ۸ ضلعی برای بریایی برخی از مقابر و آرامگاهها که گاه درون باغ قرار دارند، نیز خود اشاره به هشت بهشت است (هیلنبراند، «معماری...[2]»، 279-278).

بازتاب اندیشهٔ باغهای بهشتی در مینیاتور معمولاً در کوشک، آلاچیق و تخت درون آن، حوض (با جویهایی منشعب از آن) و فواره‌ها (نک: لرمن، سراسر کتاب) جلوه می‌کند. در میان آثار مینیاتور، کهن‌ترین *معراج نامهٔ* مصور که به احمد موسیٰ (ه‍ م) منسوب، و در کتابخانهٔ توپکاپی‌سرای استانبول موجود است، حاوی نگاره‌هایی با مفهوم بهشت است که ۳ مرقع از آن، به حضور پیامبر(ص) در بهشت اشاره دارد. رسیدن پیامبر(ص) و جبرئیل به آسمان هفتم و دروازهٔ بهشت، نگریستن ایشان از داخل یکی از غرفه‌های بهشت به درخت بهشتی (طوبیٰ)، و نیز نقش حوریان، از موضوعات قابل توجه در این نگاره‌هاست (اتینگهاوزن، 255، تصویر 6، نیز 373 ,367، تصویر 4). باید افزود که در مینیاتوری از «بهشت آدم» در نسخهٔ مصور *زبدة التواریخ* از ۹۹۱ق، موضوعاتی چون آدم، حوا و فرزندانشان، و درخت ممنوع آمده است (نک: «مینیاتورها...[3]»).

راه‌یابی نمادهای بهشت اسلامی در هنر قالی‌بافی، به‌ویژه در ایران، حتیٰ سبب اشتهار گونه‌ای از این هنر به «قالی باغی» شده است. در این آثار طرح باغ با حوض و جویهای منشعب از آن در میانهٔ قالی، و گاه عمارتی به جای حوض، با نهرهایی پیرامون آن نمایش داده شده است. در بعضی از طرحها، زمینهٔ قالی به مربعهایی تقسیم شده است که در میان آنها، گیاهان و بوته‌های گل به صورت «شیوه یافته» (تجریدی) به چشم می‌خورند (دیماند، 83، 79، 78؛ دیلی، 58-55). قالی «فایدر» از کرمان در سدهٔ ۱۱ق/۱۷م (استون، 78)، قالی «واگنر» از همان سده در ایران (وردن، ج V، تصویر 4)، قالی دیگری بافت کرمان در همان سده (پاپادوپولو، تصویر 476) و قالی باغی از شمال غرب ایران از سدهٔ ۱۲ق/۱۸م («آثار...[4]»، تصویر 312)، حاوی این‌گونه طرحهاست.

مرغ طوبیٰ: یکی از جلوه‌های زیبای هنر اسلامی با موضوع بهشت در تصویر پرنده‌ای با سر انسان دیده می‌شود. اگرچه نمی‌توان در روایات به سادگی نشانه‌ای از مرغ بهشتی یافت که در شعر و ادب بدان پرداخته شده، اما برخی نمونه‌های مشابه از آن دردست است (برای نمونه، نک: دمیری، ۳۰۸/۲). هنرمند مسلمان این تلفیق زیبای پرنده و حکمت (سر، جایگاه اندیشه و تعقل) را از سده‌های میانی در هنر خود عرضه کرده است؛ پرنده‌ای با سر انسان که در گذشته نقاشان آن را «مرغ طوبیٰ» نام نهاده‌اند (تحقیقات میدانی)؛ و این همان مرغی است که بر روی شاخهٔ درخت بهشتی می‌نشیند (نک: ذکاء، ۸۵). در این طرحها، اطراف پرنده را نقوش اسلیمی و یا بوته‌های گل پوشانده‌اند و حتیٰ در نمونه‌ای، روی بدن این پرنده نقوش اسلیمی دیده می‌شود. براساس آثار به دست آمده، کهن‌ترین نقش مرغ طوبیٰ، بر روی کاسهٔ سفالین لعابدار، احتمالاً از منطقهٔ ری در سدهٔ ۵ ق است (نک: پوپ، «بررسی...[5]»، IX/631). طرح کاسهٔ سفالین لعابدار به دست آمده از مصر در سدهٔ ۵ ق، با تفاوتی آشکار نسبت به دیگر طرحها، قابل توجه است. در این اثر دو مرغ طوبیٰ با کلاهی بر سر، در دو سوی درختی

1. *The Dictionary...* 2. *Islamic...* 3. «The Miniatures...» 4. *Islamic...* 5. *A Survey...*

کاملاً شیوه یافته، با دمی بلند، پشت به هم نشان داده شده‌اند («اسلام...[1]»، 155). نقش زیبایی از این مرغ در ظروفی سفالی از سدهٔ ۶ق/۱۲م متعلق به کاشان و نیز در نقاطی از سوریه موجود است (نک: «کاسه[2]»؛ «بشقاب چینی...[3]») و از همین سده است «قالب سنگی» جلد کتاب با طرح مرغ با دمی بلند و تاجی بر سر (اتینگهاوزن، 977، تصویر 127)؛ همچنین است جام نقره از سوریه با تاریخ ۵۷۶ق/ ۱۱۸۰م با دو مرغ طوبیٰ (فهروری، «فلزکاری...[4]»، تصویر 42)؛ و ظرفی از جنس بدل چینی لعابدار، در موزهٔ ملی ایران که روی بدن پرنده نقش اسلیمی دیده می‌شود (گدار، ج ۳، تصویر ۱۲۷)؛ نیز ظروفی از سده‌های ۶ و ۷ق نمونه‌هایی دیگر از این دست‌اند (لین، 321، تصویر 60؛ فهروری، همان، تصویر 75). در طرحی دیگر که بر روی بشقابی از دورهٔ صفوی ــ «ظروف کوباچه» از تبریز ــ منقوش است، به‌ویژه پوشش سر پرنده جلب نظر می‌کند (همو، «سفال...[5]»، 270، تصویر 148).

دو نقش دیگر از دورهٔ قاجار از مرغ طوبیٰ موجود است، یکی از اصفهان در جرزی گچی، درون گل و بته (ذکاء، همانجا)، و نیز تصویری از این پرنده که تصویرگری از دورهٔ قاجار برای کتاب *عجایب المخلوقات* (سدهٔ ۷ق)، بدون نام بردن از پرنده نقش کرده است (قزوینی، ۶۲).

درخت زندگی: در بسیاری از تصاویر مربوط به بهشت، درختی دیده می‌شود که مفهوم زندگی و نیز جاودانگی و سرسبزی بهشتی را القا می‌کند. نقش این درخت بر گریو گنبد قبة الصخره از سابقهٔ طولانی، و وجود آن در دورهٔ امویان نشان دارد (کرسول، ج (1)I، تصویر 37). این نقش که به‌ویژه در آثار دورهٔ تیموری به چشم می‌خورد، درختی سر برآورده از یک گلدان است که نمونه‌های آن در «مدرسهٔ الغ بیگ سمرقند» و «درب امام» اصفهان وجود دارد (گلمبک، تصویر 376). این نقش را در میان قرینه‌ای از مرغ طوبیٰ نیز می‌توان مشاهده نمود («اسلام»، همانجا). بر روی کاشیهایی از سدهٔ ۷ق، نقش درخت شیوه یافته که تمام سطح کاشی را پوشانده است؛ نیز در طرح کاشی دیگری، دو پرنده به صورت قرینه در دو سوی آن قرار دارند (پرتر، 35). از دیگر نمونه‌ها می‌توان به طرح درخت برآمده از یک گلدان در قسمتی از کاشی‌کاری مسجد شاه اصفهان (پوپ، «معماری...[6]»، 90-88) و در چینی‌خانهٔ مقبرهٔ شیخ صفی‌الدین در اردبیل اشاره کرد (تحقیقات میدانی). در نهایت نقش موجود بر روی یک جعبهٔ جواهرات ــ احتمالاً از قرطبه در سده‌های ۵ و ۶ق ــ را می‌توان یاد کرد (اتینگهاوزن و گرابار، تصویر 129؛ نیز نک: بلر، تصویر 219).

حورالعین: در تصاویر حورالعین غالباً با ظرفی در دست نشان داده می‌شود؛ برخی از نمونه‌های آن عبارت‌اند از ظرفی مربوط به ماوراءالنهر از سدهٔ ۹ق/۱۵م (پوپ، «بررسی»، XII/1449، تصویر A)؛ مینیاتور «باغ پریان» در اوایل سدهٔ ۱۲ق/۱۸م، در موزهٔ متروپولیتن (ویلبر، تصویر 16)؛ و حوریهای بهشتی در نگارهٔ *معراج نامه* (اتینگهاوزن، 253، تصویر 4). همچنین در دورهٔ صفوی، در قالی نیز تصویر حورالعین دیده می‌شود (همو، 476؛ استون، 172؛ برای تصاویری دیگر، نک: پوپ، همانجا، تصویرهای B,D).

طاووس: نقش طاووس نماد تجدید زندگی (نک: نادعلیان[7]) به‌عنوان موجودی بهشتی، در آثار هنری اسلامی همچون مینیاتورها، کاشیها و ظروف فلزی دیده می‌شود. دو طاووس قرینه (روبه‌روی هم)، بر روی جعبهٔ جواهراتی از عاج، از غرب سرزمینهای اسلامی، در ۳۵۳ق/۹۶۴م (برند، 58، تصویر 33) نمونه‌ای از این دست است. بجز نقش طاووس بر روی ظروفی سفالی از سده‌های ۴ تا ۶ق و نیز ۱۱ق (نک: ویلسن، 17، تصویر 9-8؛ پاپادوپولو، 206، تصویر 103)، مجسمه‌ای فولادی از آن هم مربوط به سدهٔ ۱۳ق/۱۹م در ایران (وارد، تصویر 96) یافت شده است (نیز نک: فالک، تصویر 99). همچنین روی کاشی مقبرهٔ خواجه ربیع در شهر مشهد، نقش طاووس زیبایی دیده می‌شود (حسینی، ۷۱). گفتنی است در نسخهٔ *فال‌نامه‌ای* مصور از دورهٔ صفوی (شاه طهماسب)، حضرت آدم(ع) سوار بر طاووسی تصویر شده است (نک: «آدم...[8]»).

درخت سرو: این درخت با پیشینه‌ای طولانی در اندیشهٔ ایرانی، در آثار اسلامی نشانهٔ زندگی ابدی و نمادی از بهشت است (برای نمونه، نک: هیلنبراند، «معماری»، 279-278) که نمونه‌هایی قدیم از آن بر روی کاسه‌ای از کاشان در ۵۸۳ق و نیز کاشی ستاره‌ای، به اوایل سدهٔ ۷ق از سوریه مربوط می‌شود (نک: پرتر، 44، تصویر 33؛ برند، 90)، نمونه‌های متأخر نقش سرو را می‌توان بر روی ظرفی سفالی از ترکیه در سدهٔ ۱۰ق (ویلسن، تصویر 92)، حکاکی بر روی رحلی چوبی از ایران (۷۶۰ق/ ۱۳۵۹م) با نقوش زیبای اسلیمی پیرامون آن (بلر، تصویر 28)، و نیز بر روی قالی سدهٔ ۱۸م (پاپادوپولو، 438، تصویر 478) می‌توان مشاهده نمود (برای نمونه‌ای در پرچین‌کاری تاج محل، نک: رضوی، 301).

نام و کلمهٔ بهشت با برخی ترکیبها، غالباً به عنوان تیمن، بر روی ابنیه و اشیاء مختلف نقش شده است که بسیاری از مقابر و آرامگاههای بزرگان و پادشاهان همچون آثاری از دورهٔ تیموری مانند ساقهٔ گنبد مرقد ابونصر در بلخ، سردر ورودی مدرسهٔ الغ‌بیگ در سمرقند (گلمبک، I/209-210)، و نیز در مقبرهٔ برجی رادکان (۴۰۷-۴۱۱ق)، رباط ملک (۴۷۱ق) و مقبرهٔ برجی مهماندوست (۴۹۰ق) این واژگان دیده می‌شود (بلر، 174 ,153 ,85). به این فهرست می‌توان پیشانی شبستان مسجدجامع دهلی (۱۰۶۰ق)، طاق‌نماهای درگاه قطب صاحب (مقبره، ۱۱۳۰ق)، سردر خارجی و نیز ضلع شرقی و شمالی مقبرهٔ اکبر (۱۰۲۲ق) در سکندره، بالای در ورودی مسجد امام‌بارهٔ آصف‌الدوله در لکهنو (۱۲۱۲ق) و تاج محل در آگره را افزود (حکمت، ۲۳-۲۵، ۳۵، ۳۷، ۵۴-۵۵، ۱۲۳، ۱۲۵؛ برند، 205-204).

1. *Islam*... 2. «Bowl» 3. «Stone-paste...» 4. *Islamic*... 5. «Safavide... 6. *Persian*...
7. Nadalian 8. «Adam...»

به کارگیری کلمهٔ بهشت بر روی کاشیها و ظروف سفالی نیز مرسوم بوده است. کاشیهای آستان مطهر امام رضا(ع) در ۶۱۲ق و ظروف سفالی مکشوف از نیشابور در سده‌های ۳ و ۴ق با کلمات و جملاتی تکرار شونده بر روی آنها از این دست است (مثلاً نک‍: قوچانی، *کتیبه‌ها...*، ۲۶، ۷۴، ۱۳۲، ۲۹۶، تصویرهای ۳، ۲۷، ۵۶، ۱۳۸، *اشعار...*، ۱۸-۱۹). کاشیهای به کار رفته در مساجد و بناهای اسلامی نیز، محلی مناسب برای نمایش بهشت بوده است. در این‌باره حتیٰ برخی از محققان بر این عقیده‌اند که کاخها، رودها و گلهای منقوش بر روی کاشیهای مسجد اموی دمشق، تعبیری از بهشت‌اند (بورکهارت، ۳۲، ۳۶؛ اتینگهاوزن و گرابار، 44).

نقوش استفاده شده بر روی کاشی به دست آمده از اصفهان در نیمهٔ دوم سدهٔ ۱۱ق/۱۷م، نمایانگر باغی است با انواع درختها، گلها و پرندگان با رنگهایی زیبا (پوپ، «بررسی»، VIII/549). همچنین است کاشی هفت رنگی متعلق به قصری خصوصی در اصفهان که نقش زیبایی از پرنده‌ها و گلهای رنگارنگ فضای بهشت را تداعی می‌کند (همو، «معماری»، 162، تصویر 213).

مآخذ: ابوالقاسمی، لطیف، «هنجار باغ ایرانی در آینهٔ تاریخ»، *مجموعهٔ مقالات کنگرهٔ تاریخ معماری و شهرسازی ایران*، تهران، ۱۳۷۴ش؛ اُلئاریوس، آدام، *سفرنامه*، ترجمهٔ احمد بهپور، تهران، ۱۳۶۳ش؛ بروگش، هاینریش، *سفری به دربار سلطان صاحبقران*، ترجمهٔ محمد حسین کردبچه، تهران، ۱۳۶۷ش؛ بورکهارت، تیتوس، *هنر اسلامی، زبان و بیان*، ترجمهٔ مسعود رجب‌نیا، تهران، ۱۳۶۵ش؛ پرایس، کریستین، *تاریخ هنر اسلامی*، ترجمهٔ مسعود رجب‌نیا، تهران، ۱۳۴۷ش؛ حسینی، محسن، *خواجه ربیع*، مشهد، ۱۳۸۱ش؛ حکمت، علی‌اصغر، *نقش پارسی بر احجار هند*، تهران، ۱۳۳۷ش؛ دلاواله، پیترو، *سفرنامه*، ترجمهٔ شعاع‌الدین شفا، تهران، ۱۳۴۸ش؛ دمیری، زکریا، *حیاة الحیوان الکبری*، قم، ۱۳۶۴ش؛ دیبا، داراب و مجتبیٰ انصاری، «باغ ایرانی»، *مجموعهٔ مقالات کنگرهٔ تاریخ معماری و شهرسازی ایران*، تهران، ۱۳۷۴ش، ج ۲؛ ذکاء، یحییٰ و محمدحسن سمسار، *آثار هنری ایران در مجموعهٔ نخست‌وزیری*، تهران، ۱۳۵۷ش؛ قزوینی، زکریا، *عجایب المخلوقات*، تهران، ۱۳۴۰ش؛ قوچانی، عبدالله، *اشعار فارسی کاشیهای تخت سلیمان*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ همو، *کتیبه‌های سفال نیشابور*، تهران، ۱۳۶۴ش؛ کرزن، ج. ن.، *ایران و قضیهٔ ایران*، ترجمهٔ غلامعلی وحید مازندرانی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ کلاویخو، ر.، *سفرنامه*، ترجمهٔ مسعود رجب‌نیا، تهران، ۱۳۳۷ش؛ گدار، آندره، *آثار ایران*، ترجمهٔ ابوالحسن سروقد مقدم، مشهد، ۱۳۶۷ش؛ تحقیقات میدانی مؤلف؛ نیز:

«Adam and Eve From a Copy of the Falnama...», web4.si.edu/asia/collections/singleObject.cfm?Objectid=22224; Blair, Sh. and J. Bloom, *The Art and Architecture of Islam 1250-1800*, London, 1994; «Bowl», web4.si.edu/ asia/collections/ singleObject.cfm? Objectid=25236; Brend, B., *Islamic Art*, London, 1991; Creswell, K. A. C., *Early Muslim Architecture*, New York, 1979; Dilley, A. U., *Oriental Rugs and Carpets*, New York, 1959; Dimand, M. S., *Oriental Rugs in the Metropolitan Museum of Art*, New York, 1973; Ettinghausen, R., *Islamic Art and Archaelogy Collected Papers*, Berlin, 1984; id and O. Grabar, *The Art and Architecture of Islam: 650-1250*, Harmondsworth, 1987; Falk, T., «Rothschild Collection...», *Persian and Mughal Art*, London, 1976; Fehérvári, G., *Islamic Metalwork of the Eighth to the Fifteenth Century in the Keir Collection*, London, 1976; id, «Safavide Pottery», *Persian and Mughal Art*, London, 1976; Godard, A., *Āthār-é Īrān*, Haarlem, 1937; Golombek, L. and D. Wilber, *The Timurid Architecture of Iran and Turan*, Princton, 1988; Hillenbrand, R., *Islamic Architecture*, Edinburgh, 1994; id et al., *The Dictionary of Art*, London, 1998, vol. XVI; *Islam, Art and Architecture*, eds. M. Hattstein and P. Delius, Könemann, 2000; *Islamic Works of Art, Carpets and Textiles*, London, 1986; Jellicoe, S., «Mughal Gardens», *The Islamic Garden*, Washington, 1976; Lane, A., *Islamic Pottery*, London, 1956; Lehrman, J., *Earthly Paradise*, London, 1960; «The Miniatures of the *Zubdat al-Tawarikh*», www.mfa.gov.tr/grupe/cj/cja/Zubdat.htm; Nadalian, A., «Peacock, the Bird of Celestical Garden (Paradise)», www.marandao.com/opinion/peacock.htm; Papadopoulo, A., *L'Islam et l'art musulman*, Paris, 1976; Pope, A. U., *Persian Architecture*, London, 1965; id, *A Survey of Persian Art*, London/Tokyo, 1967; Porter, V., *Islamic Tiles*, London, 1995; Rizvi, A. A., «Muslim India», *The World of Islam*, London, 1994; Stone, P. F., *The Oriental Rug Lexicon*, London, 1997; «Stone-paste Laqabi Dish, Decorated with a Harpy», www.thebritishmuseum.ac.uk/compass/ixbin/hixclient. exe; Ward, R., *Islamic Metalwork*, London, 1993; Wearden, F., *The Dictionary of Art*, London, 1998; Wilber, D. N., *Persian Gardens and Garden Pavilions*, Tokyo, 1962; Wilson, E., *Islamic Designs*, London, 1988.

مهیار علیزاده

ب ـ زیبایی‌شناسی و رمزپردازی بهشت: در بررسی زیبایی‌شناسانه و رمزپردازانهٔ صُوَر و کیفیات بهشتی ضروری است تا مطالعهٔ خود را نه فقط به زیبایی «محسوس»، که بر شناخت بنیادهای مابعدالطبیعی و ذواتِ «مثالی» و «معقول» آن صُوَر و کیفیات معطوف نماییم؛ چراکه براساس آموزهٔ *قرآن* زیباییهای بهشتی «مثالهای اعلایِ» زیباییهای زمینی‌اند: «چون آنها را از میوه‌های بهشت روزی دهند، گویند: اینها همان میوه‌هایی است که ما پیش‌تر نیز از آنها برخوردار بودیم» (بقره/۲/۲۵؛ نیز نک‍: شوئن، «باطن‌گرایی...[1]»، 177). در برداشتی باطن‌گرا بهشت همان عالم‌ارواح است و همهٔ‌آن صورتهای روحانی است، نه هیولای «جِرمانی» و بلکه حیات محض است؛ «راحت و لذت و سرور محض» است و کون و فساد را آنجا راهی نیست (*رسائل...*، ۲/۵۲). در روایات نیز آنجا که به حوریان زیبایی اشاره می‌شود که مغز استخوانشان پیداست (نک‍: دنبالهٔ مقاله)، منظور اشاره‌ای رمزی به کیفیت فوق صوری زیبایی زنانه در این مورد خاص، یا «شفافیت مابعدالطبیعی» اشیاء در عوالم فوق صوری باغهای بهشت، به طور کلی است. در بهشت که عالم قرب است صُوَر در حال «استحاله به ذات، و اعراض در عین انجذاب به جوهرند» (نک‍: شوئن، «اسلام...[2]»، 208).

آنچه یاد شد، اهمیت دانش رمزپردازی سنتی را در بررسی زیبایی‌شناختی بهشت نشان می‌دهد. بی‌گمان رمز در این مطالعه، نه نشانه‌ای قراردادی، بلکه مظهر صورت مثالی خود رمز، به حسب قانونی مربوط به معرفت وجود و هستی‌شناسی است (بورکهارت، «هنر مقدس...[3]»، 8؛ نیز دربارهٔ رمزپردازی، نک‍: لینگز، 12-1). رمز به نوعی عین همان چیزی است که فرا می‌نمایاند (کوماراسوامی، 349)؛ همهٔ اشیائی را که در عالم علوی است، نظایر و همانندیهایی است در عالم سفلی و چیزها به همانندها و نظایر شناخته می‌شود (قطب‌الدین، ۴۵۱). از مجموع این مطالب می‌توان نتیجه گرفت که حجاب صوری اشیاء بهشتی چنان لطیف‌اند که زیبایی ذوات مثالی و معقول آنها را توأمان می‌پوشاند و آشکار می‌کند. گویی آنها برخلاف نظایر زمینی خود ــ که به واسطهٔ ثقل هیولای «جرمانی»، کدر و سنگین می‌نمایند ــ از «برین الگوها[4]» و

1. *Esoterism...* 2. *Islam...* 3. *Sacred Art...* 4. archetypes

مسطوره‌هایشان جدا نیستند. اینها همه روح‌اند، چنان‌که پیامبر اکرم(ص) گوید: «ما پیغامبران اجسادمان ارواح ماست» و در سخن عارفان خاک ایشان از تربت بهشت است (نک: روزبهان، ۱۱۹)؛ یعنی «اجسادی» که خاک ایشان از تربت بهشت باشد، همه روح‌اند. ابوبکر عتیق سورآبادی در تفسیر آیاتی از سورهٔ الرحمن می‌گوید که «استبرق بهشت در رقت و دقت چنان بود که هفتاد از آن بر هم نهی چون برگ لاله‌ای بود» و «میوهٔ بهشت لطیف بود و میوهٔ دنیا را ثُفل (کنجاره) بود» (۲۵۰۳/۴، ۲۵۰۵).

در قرآن کریم به دوشیزگان زیبای بهشتی «حورعین» گفته می‌شود (مثلاً دخان/۵۴/۴۴؛ واقعه/۲۲/۵۶) که در سپیدی به مروارید و در روشنی و شفافیت به یاقوت مانند شده‌اند (الرحمن/۵۸/۵۵). اگر یکی از آنها به دنیا درآید، از مشرق تا مغرب روشنایی دهد و از لطافت بدان غایت باشد که اگر ۷۰ هزار حله پوشیده باشد، مغز استخوان وی از درون آن همه حله‌ها و از درون گوشت و استخوان پیدا باشد (سورآبادی، ۲۵۱۲/۴).

بسیاری از لغویان برآن‌اند که حور جمع «حوراء» یا «احور» است مشتق از «حَوَر» (راغب، ۲۶۲؛ ابن منظور، ذیل حور). «عین» نیز جمع «أعْیَن» است، به معنی «زیبا چشم» یا «فراخ چشم» (راغب، ۵۹۹-۶۰۰؛ ابن منظور، ذیل عین؛ نیز نک: جفری، 118-117). همچنین براساس تحلیل معنایی، «حَوَر» اشاره دارد به غایت تضاد میان سیاهی مردمک میان چشم و سپیدی اطراف آن (راغب، ۲۶۲) و «حوراء» زنی است که سیاهی چشمش به غایت باشد و سپیدی چشمش به نهایت، این «تضاد» شدید میان سیاهی مردمک چشم به میان سپیدی، ضمن فرانمود اوج زیبایی صوری، حاوی معانی رمزی متعددی است که یکی از آنها تجلی «ذاتِ مکنونِ معقول» (سیاهی) است، به میان «جوهر پذیرایِ شفاف» (سپیدی)، در غایت تعادل؛ اعجازی در صورت و رنگ که در عین حال به «فوق صوری بودن» و «بی‌رنگی» (به غایت سیاه و به نهایت سپید) دلالت دارد. به بیانی فراگیرتر، اگر زیبایی را امتزاجی از «نظم» و «راز»، یا به زبانی رمزی و مابعدالطبیعی، و به تناظر زوج مذکور، آمیزه‌ای از «هندسه» و «موسیقی»؛ «جسم» و «روح»، یا «حجاب محسوس» و «ذات معقول» در نظر آوریم، نسبتِ امتزاج این دو در صور و کیفیات بهشتی، به واسطهٔ شفافیت و لطافت حجاب محسوس، در اوج تعادل و زیبایی است.

همچنین *قرآن* کریم در موارد متعددی از بهشت به عنوان «باغهایی با نهرهای جاری به زیر درختان» (مثلاً نک: آل عمران/۱۹۸/۳؛ نساء/۱۲۲/۴؛ توبه/۷۲/۹) و «چشمه‌های روان» (الرحمن/۵۰/۵۵) یاد می‌کند؛ درختانی که «زوج» میوه‌هایی از هر نوع به بار آورند (الرحمن/۵۲/۵۵). این اوصاف را می‌توان به لطافت فاصلهٔ میان «جوهر کلیهٔ پذیرا» (آب) و «ذوات معقول» (اشجار) تعبیر کرد که از امتزاج این دو (که زوج شرط بنیادین هر خلقتی است)، برین الگوهای تمامی «زوجهای» موجود (میوه‌ها) خلق شوند. وصف «خالدین فیها» نیز که در ادامهٔ بیان قرآنی می‌آید، تأکیدی بر «مثالی بودن» یا «برین الگویی» بودن این ذوات زیباست و در روایتی از زبان حوریان می‌شنویم که «ما مقیمانیم، کز اینجا نبرویم» (ابوالفتوح، ۲۱۸/۵). از این‌رو، بهشت جایگاه زیباترینها و یا بهترینهاست.

بررسی ریشه شناختی کلمهٔ «بهشت» نیز مؤید این معنی است. بهشت تطور یافتهٔ واژهٔ اوستایی vahišta است به معنی «بهترین» که صفت عالی است از -vaŋhu به معنی «نیک، به». در *اوستا* این صفت چند بار با موصوف -ahu به معنی «زندگی، حیات، هستی» به کار رفته است، مانند vahištəm ahum، یعنی «بهترین هستی» یا «نیک‌ترین حیات» (بارتولمه، .1339ff؛ حسن دوست، ۲۲۲/۱-۲۲۳).

قرآن همچنین به «مکنون» بودن حوریان (صافات/۴۹/۳۷؛ واقعه/۲۳/۵۶) و چشم فروهشتگی و باکرگی آنان اشاره دارد: «در آنجا دیده فروهشتگانند که هیچ آدمی و پری بدانان دست نیازیده است» (الرحمن/۵۶/۵۵). این سخن می‌تواند اشاره‌ای باشد به اینکه حجاب زیبایی ذوات معقول نه در برابر چشم حس و عقل جزئی، که در برابر تعقل نَظّاره‌گرانهٔ عقل اول و شهود منکشف گردد و اگر منکشف گردد، آن چشم تاب نیاورد. در این‌باره، سخنی از پیامبر(ص) که «من صفت حورالعین چگونه گویم که اگر کمترین جامه‌ای از جامه‌های وی در دار دنیا باز کنند، هر که بدان نگرد، دیدهٔ وی به روی فرو گردد از نور و جمال آن. چون صفت جامه چنین بود، صفت خداوند جامه چون توان کرد» (سورآبادی، همانجا). تنها در پاسخ وجود شناختی و معرفت شناختی به نظّارهٔ فعالانهٔ «عاقلان به عقل اول» است که این «باکرگانِ چشم فروهشته» (معقولات مکنونِ منفعل)، چشم بازمی‌گشایند. به عنوان شاهدی دیگر به مکنون بودن بهشت و آنچه در آن مستتر است، بجاست تا به ریشه‌شناسی کلمهٔ «جنّت» اشاره شود که مشتق است از ریشهٔ ج ن ن، به معنای «مکنون» و «پوشیده از چشم» بودن (راغب، ۲۰۳-۲۰۵).

در آیات ۲۵ و ۲۶ سورهٔ واقعه می‌خوانیم که آنجا (در بهشت) هیچ سخن لغو و بیهوده نشنوند؛ تنها چنین گفته شود: «سَلاماً سَلاماً». اگر بهشت جایگاه زیباترینهاست، می‌توان گفت که اصوات نیز به «کمال» است: سلام از ریشهٔ «س ل م» به معنی «عاری از عیب بودن» و در نتیجه به معنی «کمال و صحت به تمام» است (نک: همو، ۴۲۱). تکرار واژه «سلام» در پایان آیه نیز می‌تواند دلالت داشته باشد بر ضرباهنگ، یعنی کلامی آهنگین که به اوج کمال تکرار شود و نیز تپش قلب ذاکر. چنین کلامی می‌تواند به کلام آهنگین خداوند خطاب به بهشتیان و البته تهلیل و تسبیح و ذکر بهشتیان در پاسخ، تعبیر شود: ابوبکر عتیق سورآبادی به قولی مشهور استناد می‌کند که «۴ سخن در بهشت بر زبان بهشتیان روان بُوَد: سبحان‌الله و الحمد لله و لااله الاّ الله و الله اکبر» (۱۰۰۳/۲). معنای «درود» نیز که از واژهٔ «سلام» مستفاد می‌شود، از وجهی مؤید این معنی است (نک: راغب، ۴۲۲-۴۲۳). البته این تهلیل و

تسبیح مدام، یا قرائت قرآن به صوت خوش توسط فرشتگان نیز هست. قرآن کریم به فرشتگانی اشاره می‌کند که صف در صف ذکر در دهان گرفته‌اند و تسبیح باری تعالیٰ گویند (صافات/۳۷/۱-۳؛ نیز نک: گنون، 39-42).

در روایتی به درختی در بهشت اشاره شده است که از سوی خداوند به آن وحی شود تا اذان دهد یا تسبیح گوید، به چنان صوتی خوش که کس نشنیده باشد (ثقفی، ۲۴۲/۱؛ سیوطی، ۱۵۳/۵). نزد رنه گنون «منطق الطیر» و «شعر» در دوران باستان، به عنوان زبان فرشتگان تلقی می‌شده است؛ در زبان لاتینی شعر را «کارمن[1]» می‌نامیدند و این اسم دربارهٔ کاربرد شعر در برپایی مناسک به کار می‌رفت، زیرا واژهٔ کارمن برابر واژهٔ سنسکریت «کرمه[2]» است که در اینجا باید معنای اختصاصی «کُنِش مَنسِکی» از آن درک شود (ص 41).

همچنین از رسول اکرم(ص) روایت شده است که خدای تعالیٰ حورالعین را از تسبیح فرشتگان آفرید؛ در ایشان رنجی و علتی و حیضی نباشد (دیلمی، ۱۹۲/۲؛ ابوالفتوح، ۲۳۰/۵). آفرینش حورالعین از تسبیح فرشتگان از سویی بیانگر «کمال زیبایی» تهلیل (تسبیح آهنگین) جاری در بهشت است و از سویی دیگر نمایانگر هماهنگی این اصوات و نغمات با ضرباهنگ خلق مدام کیهانی است. در ضمن می‌توان اشاره کرد که اگر صُوَر و کیفیات بهشتی به واسطهٔ شفافیت حجاب صوری ــ و در نتیجه کمالِ تعادل میان پدیداریِ این «حجابها» و «ذوات معقول» متناظر ــ در اوج زیبایی‌اند، فاصلهٔ میان «کلام» (ذکر و تسبیح) و «عمل» (خلق)، یا «عقل» و «اراده» نیز تقریباً محو می‌شود. چنین است که به تسبیح فرشتگان (قس: نطق الطیور)، حورالعین به آنی خلق شوند، یا هر آنچه بهشتیان مراد کنند، در ساعت به «قول» ایشان آن چیز حاضر شود (سورآبادی، ۱۰۰۲/۲).

گفتنی است که از روایتی به نقل از ابن عباس چنین برداشت می‌شود که زیباییهای بهشتی تجسم صوری حسنات و فضایل مؤمنان‌اند که خداوند به آنها می‌نمایاند (بغوی، ۵۱۶/۴). اسماعیل حقی بروسوی نیز در تفسیر آیه‌ای از سورهٔ زلزال (۷/۹۹)، به نقل از نجم‌الدین کبریٰ به صورت‌بندی عمل ــ نزد فاعل عمل و به تناسب آن عمل ــ در آخرت اشاره می‌کند (۴۹۵/۱۰). با این تعبیر شاید بتوان «بهشت» را تجسم عالم کبیرِ[3] «قلب»، و «قلب» را تجسم عالم صغیرِ[4] «بهشت» در نظر گرفت (برای تعبیری مشابه، نک: روزبهان، ۳۰۴).

در سورهٔ الرحمٰن (۶۴/۵۵)، باغهای بهشت به رنگ «سبزی که از شدت غلظت به سیاهی می‌زند» (مُدْهامَّتان) وصف شده‌اند که کشت و گیاه چون سیراب باشد، آن رنگ دارد (ابوالفتوح، ۲۱۷/۵) و آن می‌تواند دلالتی باشد بر «شدت ظهور جوهر کُلّیه» که آب نماد آن است. سبزی چون به سیاهی زند، دلالت بر «ژرفا» نیز دارد (میبدی، ۴۲۴/۹). اگر دو رنگ سبز و سیاه را به‌ترتیب بتوان به‌دو مرتبهٔ بهشت «روح» و بهشت «ذات»، یا به ترتیب بهشت «نعمت» (سبزی باغها، که نماد «سعادت و حیات روح») تواند بود که مرتبت منعمین و ابرار است) و بهشت «وصل» (اتحاد با ذات اعلیٰ، آنجا که دیگر «تفرقی» نیست، سیاهی؛ مرتبت مقربون؛ بهشت نامخلوق) متناظر کنیم (نک: شوئن، «اسلام»، 186,208)، شاید بتوان از مرتبتی از بهشت سخن گفت که در حین انجذاب و انحلال به ذات است (سبزی که به سیاهی زند). قرآن کریم نیز به مرتبتی عظیم از «فوز» (رِضْوانٌ مِنَ اللّهِ) اشاره می‌کند که از نعمتهای بهشت بالاتر است (توبه/۹/۷۲). شوئن تفاوت این دو مرتبت را به زبان رمزی تفاوت میان «نَظّارهٔ معشوق» و «اتحاد با معشوق» تعبیر کرده است (همان، 208). می‌توان گفت «سبزی که به سیاهی زند»، همچنین حیات دل در ذکر است که در «سویدا» (سیاهی کوچک میان دل) که «هویت و هستی محض مذکور» (ذات الله) است، جذب و فنا شود (نک: کربن، 73-80, 99-120). این سخن تفسیری بر رمزپردازی نورهای سبز و سیاه و ارتباط آنها با «ذکر» نزد صوفیه، به‌ویژه نجم‌الدین کبریٰ، نجم‌الدین رازی و محمود شبستری است.

والاترین واکنش زیبایی‌شناختی به وصف زیباییهای باغهای بهشت در قرآن کریم و روایات، در شاهکارهای هنر مقدس و سنتی اسلامی فرافکن شده است؛ حضرت رسول(ص) در روایت معراج خویش، گنبد عظیمی را وصف می‌کند که از صدف سپید ساخته شده که بر ۴ پایه در ۴ کنج قرار گرفته، و دارای ۴ در پوشیده به استبرق سبز بوده است (الاختصاص، ۱۰۱). همچنین وصف شده است که در بهشت ۴ جوی آب، شیر، عسل و شراب جاری است (سیوطی، ۴۹/۶). این وصف نمایشگر الگوی روحانی هر بنای قبه‌دار در هنر مقدس اسلامی است. صدف یا مروارید سپید، رمز روح است که «گنبد»ش تمام مخلوقات را در بر می‌گیرد (بورکهارت، «هنر مقدس»، 112). حیاط با چشمهٔ آب در میانش، به مانند باغ محصوری که ۴ جوی از مرکزش جاری است، می‌تواند تمثیل باغ بهشت قرآنی با نعیمی ابدی و سعادتی سرمدی (جنات نعیم) باشد که در آن، چشمه‌ها می‌جوشند (همان، 113). باغها و حیاطهای چهارگوش خانه‌ها و صحن مساجد سنتی اسلامی ــ به خصوص در ایران، هند و مراکش ــ با حوضی در وسط که ۴ جوی آب از آن منشعب می‌شود، همراه با تزیینات انتزاعی کف و دیوارها که در مواردی با شیوهٔ رمزی باغ‌آرایی مزین شده‌اند، یکی از کامل‌ترین و والاترین واکنشهای رمزگونهٔ زیبایی‌شناختی به اوصاف مثالی قرآن کریم و روایات از زیباییهای بهشت، یا به عبارتی دیگر «تصویری از بهشت» است (نک: همو، «فرهنگ...[5]»، 209، «فاس...[6]»، 91-106؛ کلارک، ۱۵۹-۱۶۶؛ نیز نک: گنتالت، 87؛ قس: سفر پیدایش، ۲:۱۰).

بنیادهای مابعدالطبیعی و بصری شکل یاد شده نیز قابل بررسی است: «صلیبی» محاط در «مربع» که از لحاظ رمزپردازی و زیبایی‌شناسی از بنیادی‌ترین و کامل‌ترین اشکال است؛ شکل

1. carmen 2. karma 3. macrocosmic 4. microcosmic 5. *Moorish...* 6. *Fez...*

چهارگوش مربع محیط، توأم با زیبایی متقارن، ساده و ازلی خود، ایستایی لایتغیر عالم بهشت را در مقابل تغییر دائمی جهان خاکی نمایان می‌سازد؛ در عین حال، صلیب که مکمل پویایِ مربع ــ چه از لحاظ زیبایی‌شناسی بصری و چه از لحاظ رمزی ــ است، خلق و تجدید حیات مدام از آن مرکز لامکان (چشمهٔ آب حیات در میان بهشت) را در برابر میرایی عوالم عَرَضی و خاکی، متجلی می‌سازد؛ ضمن اینکه ۴ بخش این باغ مثالی، برین الگوی تمامی چهارگانه‌های اساسی از جمله ۴ ربع عالم مخلوق و کیفیات رمزی عناصر اربعه است (نک: شوئن، «باطن‌گرایی»، 72-70).

مثال درخشان دیگری از ادراک زیباشناسانه از تصاویر باغهای بهشت در تزیینات انتزاعی گیاهان و درختان بهشتی که بیشتر بر دیواره‌های مساجد سنتی نقش بسته‌اند، قابل بررسی است؛ نمونهٔ کاملی از تعادل زیبایی شناختی میان «ایستایی هندسی» و «پویایی موسیقایی» که بنیادی‌ترین درون‌مایهٔ زیبایی‌شناسی مابعدالطبیعی سنت اسلامی را منعکس می‌سازد، و آن «تجلی وحدت در کثرت و جذب کثرت در وحدت» است (نک: بورکهارت، «هنر مقدس»، 102-101، 40؛ گنثالث، .69ff). این نقشها که تجسم صُوَر مندرج در عوالم سماوی و بهشتی به شمار می‌آیند، از سویی آن صور را در «کمالی ایستا» فرا دید می‌آورند و از سوی دیگر کنش خلق مدام خیال عقل فعال الوهی را که خالق صورتهای بهشتی است، در «آنِ» وصف‌ناپذیر زیبایی خود منعکس می‌سازند: کثرت پویای امکانات «درونْ‌ـ‌ذاتِ» نامتناهی عالم روح به واسطهٔ خیال آفریننده و نیز اشکال و قوانین هندسهٔ رمزی و مقدس متجلی می‌شود و در عین حال، جذب وحدت بنیادین و ایستای الوهیت می‌شود تا یکی از کامل‌ترین فرانمودهای تعادل میان «تشبیه» و «تنزیه»، یا «حضور» و «تعالی»، به تقلید از صور مجردهٔ بهشتی خلق گردد (نک: شوئن، «چشم‌اندازها...[1]»، 39-38): فرانمودی از مکمل بودن ازلی «حقیقت» و «زیبایی»، «نظم» و «راز» و یا به زبان ادبیات صوفیانهٔ فارسی، اتفاق «حسن» و «ملاحت» (دربارهٔ جلوهٔ «نظم» و «راز» و اهمیت آن در زیبایی‌شناسی مابعدالطبیعی، نک: شوئن، «باطن‌گرایی»، 148).

مثال اعلای «واکنش زیباشناسانه» که به‌صورت حیرت در مواجهه با کمال آشکار می‌شود، نیز قابل بررسی است: بنا بر نظر مارتین لینگز، آگاهی خداوند به کمال نامتناهی خویش مثال اعلای هر شگفتی در برابر کمال است (نک: ص 57-45). از این‌رو، بهشت نیز به عنوان تجسم مکانی مثالی که حامل کثرت در عین وحدت همهٔ صور و امکانات و کیفیات زیباست، مخلوق واکنش زیبایی‌شناسانه‌ای است در «الوهیت»، به آگاهی خداوند از زیبایی فوق صوری و کمال «خودبنیاد» خویش.

مآخذ: ابن منظور، لسان؛ ابوالفتوح رازی، حسین، روح الجنان، قم، ۱۴۰۲ق؛ الاختصاص، منسوب به شیخ مفید، به کوشش علی‌اکبر غفاری، قم، جامعهٔ مدرسین؛ اسماعیل حقی بروسوی، تفسیر روح البیان، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ بغوی، حسین، معالم التنزیل، به کوشش خالد عک و مروان سوار، بیروت، ۱۴۰۷ق/ ۱۹۸۷م؛ ثقفی، ابراهیم، الغارات، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ حسن‌دوست، محمد، فرهنگ ریشه شناختی زبان فارسی، به کوشش بهمن سرکاراتی، تهران، ۱۳۸۳ش؛ دیلمی، شیرویه، الفردوس بمأثور الخطاب، به کوشش محمد سعیدین بسیونی زغلول، بیروت، ۱۹۸۶م؛ راغب اصفهانی، حسین، مفردات الفاظ القرآن، به کوشش صفوان عدنان داوودی، بیروت، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م؛ رسائل اخوان الصفا، به کوشش خیرالدین زرکلی، قاهره، ۱۳۴۷ق/۱۹۲۸م؛ روزبهان بقلی، شرح شطحیات، به کوشش هانری کربن، تهران، ۱۳۸۲ش؛ سورآبادی، عتیق، تفسیر التفاسیر، به کوشش سعیدی سیرجانی، تهران، ۱۳۸۱ش؛ سیوطی، الدر المنثور، قاهره، ۱۳۱۴ق؛ عهد عتیق؛ قرآن کریم؛ قطب‌الدینْ شیرازی، شرح حکمة الاشراق، به کوشش عبدالله نورانی و مهدی محقق، تهران، ۱۳۸۰ش؛ کلارک، اِما، «رؤیت بهشت: باغهای الحمراء»، ضمن راز و رمز هنر دینی، به کوشش مهدی فیروزان، تهران، ۱۳۷۸ش؛ میبدی، احمد، کشف الاسرار، تهران، ۱۳۶۱ش؛ نیز:

Bartholomae, Ch., *Altiranisches Wörterbuch*, Berlin, 1961; Burckhardt, T., *Fez, City of Islam*, tr. W. Stoddart, Cambridge, 1992; id, *Moorish Culture in Spain*, tr. A. Jaffa, London, 1972; id, *Sacred Art in East and West*, tr. Northbourne, Bedfont, 1976; Coomaraswamy, A. K., *Traditional Art and Symbolism*, ed. R. Lipsey, Princeton, 1977; Corbin, H., *The Man of Light in Iranian Sufism*, tr. N. Pearson, London, 1978; Gonzalez, V., *Beauty and Islam*, London/New York, 2001; Guénon, R., *Fundamental Symbols: The Universal Language of Sacred Science*, tr. A. Moore, Cambridge, 1995; Jeffery, A., *The Foreign Vocabulary of the Qur'ān*, Baroda, 1938; Lings, M., *Symbol and Archetype*, Cambridge, 1991; Schuon, F., *Esoterism as Principle and as Way*, tr. W. Stoddart, Bedfont, 1990; id, *Islam and the Perennial Philosophy*, tr. P. Hobson, Lahore, 1985; id, *Spiritual Perspectives and Human Facts*, tr. M. Matheson, London, 1954.

شهرام خداوردیان

بِهِشْتی، احمد سنان چلبی (ح ۸۷۱ـ ح ۹۱۷ق/۱۴۶۷ـ۱۵۱۱م)، شاعر دیوانی و مورخ عثمانی. پدرش سلیمان‌بیک قاریشدیرانلی، از دولتمردان دربار سلطان محمد فاتح بود و پس از فتح استانبول از جانب وی به عنوان «صوباشی» آنجا منصوب شد (عاشق پاشازاده، ۱۴۲).

احمدسنان پدر خود را در کودکی از دست داد. وی از نوجوانی به دربار سلطان بایزید دوم راه یافت و از «خدمت کهتری» تا «ملازمت مهتری» در حضور سلطان ارتقا یافت (سهی بیگ، ۲۴۳) و به‌حکمرانی سنجاق رسید («دائرةالمعارف زبان...[2]»، I/377)؛ اما بعدها به علت رنجیدگی سلطان از وی، از ترس جان به ایران گریخت و به سلطان حسین بایقرا (سل ۸۷۳ ـ۹۱۱ق/۱۴۶۸ـ ۱۵۰۵م) پناه برد و در هرات اقامت گزید و با امیر علیشیر نوایی، وزیر بایقرا و عبدالرحمان جامی آشنا شد و از محافل علمی و ادبی آن شهر بهره‌مند گردید (قنالی‌زاده، ۲۲۵/۱؛ عالی، 153؛ بروسه‌لی، ۹۶/۲؛ «دائرةالمعارف دیانت...[3]»، VI/144-145). وجودِ پاره‌ای کلمات و عبارات ترکی جغتایی و آذری در پاره‌ای از سروده‌های شاعر را نشانه‌ای از تأثیرپذیری وی از فضای فرهنگی دربار تیموری و پیرامون آن دانسته‌اند (همانجا).

احمدسنان که بهشتی تخلص می‌کرد، مدتی پس از اقامت در هرات (گیب، 149/II؛ EI^2, I/1210)، از سوی سلطان عثمانی بخشوده شد و به میهن بازگشت. بدین ترتیب که سلطان حسین بایقرا با فرستادن سفیری به دربار سلطان بایزید دوم و تقدیم هدایا، به شفاعت از بهشتی پرداخت و زمینهٔ عفو وی را فراهم آورد. برخی از شعرا و علما نیز با فرستادن

---

1. *Spiritual...* 2. *Türk dili...* 3. *Türkiye...*

نامه‌هایی به دربار عثمانی، خواستار عفو شاعر شدند. در پی عفو سلطان بایزید، بهشتی با تقدیم قصیده‌ای با ردیف «کرم» مقام و موقعیت از دست داده را دوباره به دست آورد (سهی بیگ، ۲۴۴؛ عالی، قنالی‌زاده، همانجاها؛ سامی، ۱۴۱۹/۲؛ «دائرةالمعارف دیانت»، VI/144).

بیشتر منابع درگذشت بهشتی را اوایل سدهٔ ۱۰ق/۱۶م نوشته‌اند، اما برخی زمان درگذشت وی را در اواخر سلطنت بایزید دوم (۸۸۶-۹۱۸ق/۱۴۸۱-۱۵۱۲م)، و احتمالاً ۹۱۷ق دانسته‌اند (همان، IV/144-145؛ EI², همانجا؛ امین، ۸۴/۵).

بهشتی را سرسلسلهٔ شاعرانی دانسته‌اند که به تقلید از نظامی گنجوی، در آناتولی به زبان ترکی خمسه سروده‌اند (حاجی‌خلیفه، ۱/۷۲۴؛ هامر پورگشتال، ۷۸۸/۱؛ بروسه‌لی، نیز «دائرة المعارف دیانت»، گیب، همانجاها؛ EI², I/1210). بهشتی خود در آغاز *لیلی و مجنون* که آخرین مثنوی از خمسهٔ اوست، تصریح می‌کند که پیش از وی کسی به زبان ترکی خمسه نسروده است (لوند، I/104). مثنویهای بهشتی اینهاست: *وامق و عذرا*، *یوسف و زلیخا*، *حُسن و نگار*، *سهیل و نوبهار*، *لیلی و مجنون* («دائرةالمعارف ترک[1]»، VI/20؛ حاجی خلیفه، بروسه‌لی، همانجاها؛ «دائرةالمعارف دیانت»، VI/145).

از مثنویهای بهشتی تنها *لیلی و مجنون* که مشتمل بر ۱٬۱۹۵ بیت و به وزن *لیلی و مجنون* جامی و نظامی سروده شده (همانجا؛ صفا، ۳۶۰/۴)، در دست است و نسخه‌ای از آن در بخش نسخ خطی ترکی کتابخانهٔ دانشگاه استانبول (شم ۵۵۹۱) نگهداری می‌شود («دائرةالمعارف دیانت»، همانجا؛ لوند، I/132؛ «دائرةالمعارف زبان»، همانجا).

سهی بیگ که تذکرهٔ خود را در ۹۴۵ق/۱۵۳۸م تألیف کرده، نوشته است که بهشتی تمام خمسهٔ نظامی را به زبان ترکی ترجمه کرده است (ص ۲۴۵؛ لوند، I/110, 259؛ بروسه‌لی، ۹۷/۲). اما به نظر برخی از محققان، خمسهٔ نظامی سرمشق بهشتی در سرودن خمسه به زبان ترکی بوده است («دائرةالمعارف ترک»، «دائرةالمعارف دیانت»، همانجاها).

دیوانی را هم به بهشتی نسبت داده‌اند که اکنون در دسترس نیست، ولی غزلهایی از آن که در جُنگها و مجموعه‌ها باقی مانده، حاکی از مهارت او در کار شاعری است («دائرةالمعارف زبان»، همانجا). گفته شده که بهشتی حکایت حضرت سلیمان را نیز به صورت نثر آمیخته به نظم نوشته است (سامی، همانجا).

از آثار منثور وی تنها بخشهایی از *تاریخ* او باقی است. این اثر مشتمل است بر ۸ بخش و هر بخش به یکی از سلاطین هشت‌گانهٔ عثمانی از عثمان غازی تا بایزید دوم اختصاص دارد. دو نسخه از آن (در برگیرندهٔ بخشهای چهارم تا هفتم) در موزهٔ بریتانیا نگهداری می‌شود («دائرةالمعارف ترک»، نیز EI²، همانجاها). نسخه‌ای هم که گویا فصلی از بخش هشتم *تاریخ* است، با عنوان «وقایع‌نامهٔ بهشتی و یا تاریخ سلطان جم» در کتابخانهٔ توپکاپی سرای موجود است (TS, I/206). *تاریخ بهشتی* به‌طور کلی براساس *تاریخ نشری* (*جهان‌نما*) نوشته شده، و درحقیقت صورت ادبی شدهٔ آن است («دائرةالمعارف دیانت»، همانجا). این اثر اگرچه به پیروی از *هشت بهشت* ادریس بدلیسی (ه م) تألیف گردیده است، از نظر اهمیت به پای آن نمی‌رسد (EI², همانجا).

مآخذ: امین، حسن، *الموسوعةالاسلامیة*، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ بروسه‌لی، محمدطاهر، *عثمانلی مؤلفلری*، استانبول، ۱۳۳۳ق/۱۹۱۵م؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ سامی، شمس‌الدین، *قاموس الاعلام*، استانبول، ۱۳۰۶ق/۱۸۸۹م؛ سهی بیگ، *هشت بهشت*، به کوشش گونای کرت، هاروارد، ۱۹۷۸م؛ صفا، ذبیح‌الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، ۱۳۶۴ش؛ عاشق پاشازاده، احمد، *تاریخ*، استانبول، ۱۳۳۲ق؛ قنالی‌زاده، حسن، *تذکرة الشعرا*، به کوشش ابراهیم قتلوق، آنکارا، ۱۹۷۸م؛ هامر پورگشتال، یوزف، *تاریخ امپراتوری عثمانی*، ترجمهٔ زکی علی‌آبادی، به کوشش جمشید کیان‌فر، تهران، ۱۳۶۷ش؛ نیز:

Âli,M., *Künhü'l-Ahbâr'ın tezkire kısmı*, Ankara, 1994; EI²; Gibb, E. J. W., *A History of Ottoman Poetry*, London, 1965; Levend, A. S., *Türk edebiyatı tarihi*, Ankara, 1988; TS, türkçe; *Türk ansiklopedisi*, Istanbul, 1968; *Türk dili ve edebiyatı ansiklopedisi*, Istanbul, 1977; *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, Istanbul, 1992.

رحیم رئیس‌نیا

بَهْشَمیّه، نک: ابوهاشم جبایی.

بِهْشَهْر، شهرستان و شهری در استان مازندران.

شهرستان بهشهر: این شهرستان از شمال به دریای مازندران و خلیج گرگان، از شرق به کردکوی و بندر گز، از جنوب به دامغان و از غرب به نکا و ساری محدود است (نقشه...). شهرستان بهشهر از ۳ بخش مرکزی، گلوگاه و یانه‌سر، و ۳ شهر بهشهر، رستمکلا و گلوگاه، و ۶ دهستان تشکیل شده است (نشریه...، ۵۵-۵۶). شبه جزیرهٔ میانکاله در شمال شرقی این شهرستان واقع است (نقشه...).

بخشهای شمالی شهرستان بهشهر از نوار ساحلی نسبتاً باریکی تشکیل شده، و در نواحی جنوبی آن بلندیهای البرز واقع است (جعفری، *دائرةالمعارف...*، ۲۲۱). کوه شادر با ارتفاع ۳٬۲۵۱ متر و بادله با ارتفاع ۳٬۲۱۱ متر از بلندترین کوههای اطراف بهشهرند (همو، *کوهها...*، ۹۰، ۳۵۱). رود نکا و زارم رود از مهم‌ترین و پرآب‌ترین رودهای بهشهرند (همو، *رودها...*، ۲۴۶، ۴۶۵). آب و هوای این شهرستان معتدل و مرطوب است (عسکری، ۱۹). شهرستان بهشهر پوشیده از انواع گیاهان جنگلی است. در گذشته، تمام جلگهٔ بهشهر پوشیده از جنگل بوده، که امروزه از وسعت آن کاسته شده است (همو، ۸۱).

اقتصاد این شهرستان بر پایهٔ کشاورزی، دامپروری، صید ماهی و صنایع جانبی آنها استوار است. کشاورزی در این شهرستان به دو طریق دیمی و آبی صورت می‌گیرد و آب لازم از رودخانه و چاههای ژرف و نیمه ژرف تأمین می‌شود. از عمده‌ترین محصولات آنجا گندم، برنج، پنبه، توتون، دانه‌های روغنی و مرکبات است (فرهنگ...، ۱۰۷). کارخانه‌های چیت‌سازی، پنبه پاک‌کنی، روغن‌کشی،

1. *Türk ansiklopedisi*.

نئوپان‌سازی، ریسندگی، توتون خشک‌کنی، نیروگاه گازی و شیلات از مراکز صنعتی مهم بهشهرند (همانجا؛ قلعه‌بندی، ۱۵، ۲۲؛ شایان، ۹۴). تأسیسات شیلات این شهرستان در ۲۰ کیلومتری شمال نکا واقع است (فرهنگ، همانجا). دامپروری نیز در شهرستان بهشهر توسعه یافته است و محصولات آن به نقاط دیگر صادر می‌شود (همانجا). جانوران گوناگونی از جمله پلنگ، خرس، گراز، شغال، گرگ و جز آنها در جنگلهای آنجا یافت می‌شود (همانجا؛ عسکری، ۹۴).

براساس سرشماری عمومی آبان ماه ۱۳۷۵، جمعیت شهرستان بهشهر ۱۷۶٬۷۳۱ نفر بوده است که از این شمار ۵۶/۱۹٪ در نقاط شهری، و بقیه در روستاها اقامت داشته‌اند (*سرشماری...*، شانزده). از آبان ماه ۱۳۱۶، بخش اشرف (بهشهر) در شمار بخشهای تابع شهرستان ساری بود (*مجموعه‌قوانین...*، ۸۴)، ولی از ۱۳۳۳ش خود به شهرستان بدل گردید (عسکری، ۲۶۷).

شهر بهشهر: این شهر که مرکز شهرستان بهشهر است، در °۵۳ و ′۳۲ طول شرقی و °۳۶ و ′۴۱ عرض شمالی و در ارتفاع ۱۵ متری از سطح دریا واقع است (جعفری، *دائرةالمعارف*، همانجا). این شهر در منطقهٔ جلگه‌ای قرار دارد و تا ۱۰ کیلومتری جنوب آن را زمینهای کشاورزی و جنگلی پوشانیده است. راه‌آهن تهران ـ بندر ترکمن از این شهر می‌گذرد (فرهنگ، ۱۰۸، ۱۰۹). بر مبنای آخرین سرشماری رسمی، بهشهر بیش از ۷۱ هزار نفر جمعیت داشته است (*سرشماری*، «چهل»).

نام‌گذاری: در طول تاریخ همواره از تمام و یا قسمتی از این شهرستان با نامهای کبودجامه، پنجاه هزار یا پنجهزار، هزار جریب، کلباد، قره طغان، طاحونه سر، آسیاب سر، خرگوران، اشرف و بهشهر یاد شده است (چکنگی، ۱۶، ۲۶، ۴۸، ۱۲۰؛ حجازی، ۱۴۸؛ برزگر، ۲(۱)/۳۳؛ ستوده، ۵(۲)/۶۱۵؛ اقبال، ۴۰/۱).

پیشینهٔ تاریخی: یافته‌های باستان شناختی در غار هوتو، واقع در غرب بهشهر دیرینگی زیست انسان را در این منطقه به دوران پیش از تاریخ می‌رساند (مشکوتی، ۱۸۲؛ صمدی، «انسان قدیم...»، ۲۳۷-۲۳۹، «کشف آثار...»، ۲۱-۲۴). بهشهر امروزی که از نواحی طبرستان بود، یکی از زیستگاههای نخستین تپوران به‌شمار می‌آید (نک: فره‌وشی، ۴۲۹؛ مارکوارت، 131؛ مهجوری، ۲۴/۱). این ناحیه در دورهٔ ساسانی از بخشهای کوست شمال ایران بود و با فرمانروایی مرزبانان (اسپهبدان) اداره می‌شد (مارکوارت، همانجا). پس از سقوط دولت ساسانی، اسپهبدان طبرستان سالها به عنوان امرای مستقل در این ناحیه فرمانروایی داشتند و تا قرنها استقلال خود را حفظ کردند (نک: نولدکه، ۶۷۳-۶۷۴؛ کریستن سن، 501). حکمرانان محلی آن ناحیه که به اسپهبدان مشهور بودند، از ۴۵ تا ۷۵۰ق/۶۶۵ تا ۱۳۴۹م بر بخشهایی از طبرستان حکومت می‌کردند (نک: هـ د، آل باوند). باو مؤسس سلسلهٔ باوندی یکی از سرداران یزدگرد سوم به هنگام فتوحات اسلامی در ایران بود. در روزگار او طبرستان دستخوش فتنه و آشوب هپتالیان شده بود. مردمان آنجا که از آسیبهای هپتالیان به ستوه آمده بودند، فرمانروایی طبرستان را به وی پیشنهاد کردند. وی با شرایطی فرمانروایی طبرستان را پذیرفت و این خطه را از وجود هپتالیان پاک کرد و پس از ۱۵ سال فرمانروایی کشته شد؛ اما چندی بعد فرزندش سهراب قاتل پدر را کشت و بار دیگر بر این ناحیه چیره گشت (ابن اسفندیار، ۱۵۴-۱۵۶).

طبرستان و از جمله ناحیهٔ بهشهر در حدود سال ۲۲۵ق/۸۴۰م توسط عبدالله بن طاهر گشوده شد و در زمرهٔ قلمرو طاهریان قرار گرفت (نک: بلاذری، ۴۷۴- ۴۷۵؛ زرین‌کوب، ۶۰۶). در سده‌های ۳ تا ۵ق/۹-۱۱م این ناحیه قلمرو علویان، طاهریان و صفاریان بود. در ۶۰۲ق/۱۲۰۶م نصرت‌الدین اسپهبد کبودجامه به فرمان حسام‌الدوله اردشیر باوندی بر جناشک در قلمرو تکش خوارزمشاه حمله برد و حکمران آنجا را به قتل رساند. خوارزمشاه نیز به تلافی، ولایت کبودجامه و نواحی اطراف آن را ویران کرد (مرعشی، ۱۸۳-۱۸۴؛ نیز نک: قفس اوغلی، ۱۵۰). ۱۵ سال پس از این واقعه به هنگام یورش مغولان به مازندران، رکن‌الدین کبودجامه‌ای برادرزادهٔ نصرت‌الدین از فرصت استفاده کرد و با مغولان متحد شد و به یاری ایشان بر کبودجامه دست یافت (نک: نسوی، ۶۸؛ نیز اقبال، همانجا؛ قس: رشیدالدین، ۴۷۰/۱-۴۷۱).

مقارن با نخستین لشکرکشی امیرتیمور به مازندران در ۷۸۴ق/ ۱۳۸۲م، این سامان قلمرو امیرولی بود. در این سال تیمور تا حدود کبودجامه پیش راند، اما تصرف آنجا تا ۷۸۶ق به تأخیر افتاد (شرف‌الدین، ۱۱۱۷؛ نظام‌الدین، ۸۹، ۹۴-۹۶؛ میرجعفری، ۲۷-۲۸).

چون مادر شاه عباس صفوی اهل مازندران بود (هدایت، ۲۴؛ فلسفی، ۱۹/۱-۲۰)، به این ناحیه توجه خاصی مبذول می‌داشت. در ۱۰۲۱ق/۱۶۱۲م به فرمان شاه عباس شهر «اشرف» بنا نهاده شد (برزگر، ۲(۱)/۳۳). به روایت اسکندربیک (ص ۱۴۱۱)، این نام از آن‌رو بر آنجا نهاده شد که از نظر «نزاهت و خرمی اشرف امکنهٔ» مازندران بوده است. چون شاه عباس به هنگام سفر به مازندران در اشرف اقامت می‌کرد، نزدیکان و همراهان او عمارتهایی در آن ساختند و شهر رو به آبادانی نهاد (نک: همو، ۱۴۱۲). همچنین در ۱۰۲۳ق/ ۱۶۱۴م پس از لشکرکشی شاه عباس به گرجستان بسیاری از ارمنیان و گرجیان قفقاز به مازندران کوچانیده شدند و در اشرف و دیگر شهرهای مازندران جای گرفتند (حکیم، ۵۷-۵۸).

شاه عباس برای جلوگیری از تاخت و تاز قبایل ترکمن به اشرف، خندقی احداث کرد که از دامنهٔ کوهها تا دریا ادامه داشت. سالها به سبب این اقدام مازندران و اطراف آن از غارت مصون ماند و چون این خندق در نزدیکی کُلباد واقع بود، به «جَرّ کلباد» معروف شد (نامی، ۷۷-۷۸؛ اعتمادالسلطنه، *مرآة...*، ۱۰۲۲؛ بامداد، ۴۱۳/۳).

دلاواله اشرف را شهری آباد با باغهای بسیار، خیابانی عریض و مناظر دلپذیر و خانه‌هایی که بدون نظم در میان درختان بنا شده، وصف کرده است (۶۴۱/۱). با انقراض حکومت صفوی و ناآرامیهای پس از

آن، شهر اشرف دستخوش حوادث گوناگونی گردید و آبادانی و شکوفایی خود را از دست داد. با هجوم افغانها به ایران، پیش از تسخیر اصفهان، طهماسب میرزا برای گردآوری سپاه به مازندران رفت و در ۱۱۳۷ق/۱۷۲۵م وارد اشرف شد (مفتون، ۹۰؛ اعتمادالسلطنه، ۱۱۰).

نادرشاه افشار در دوران پادشاهی خود در آبادانی اشرف کوشید. از جمله عمارت چهل ستون را که هنگام نابسامانیهای دورهٔ تهاجم افغانها ویران شده بود، بازسازی کرد (نامی، ۸۳؛ ملگونف، ۱۹۲). پس از درگذشت نادرشاه، محمد حسن خان قاجار بر استراباد و مازندران مستولی شد. کریم خان زند برای مقابله با او سپاهی به آن ناحیه فرستاد و در جنگی که در حدود جرکلباد در ۱۱۷۲ق/۱۷۵۹م روی داد، محمد حسن خان قاجار کشته شد و شهر اشرف به دست سپاهیان زندیه افتاد و ویران شد (نامی، ۸۱؛ اعتمادالسلطنه، *تاریخ ...*، ۱۳۷۵-۱۳۷۶). درنتیجهٔ این جنگها شهر اشرف که در دوران صفویه پایتخت دوم ایران به شمار می‌رفت، آبادانی خود را از دست داد (نامی، همانجا).

در آغاز قدرت یافتن آقامحمدخان قاجار، ناوگان جنگی روسیه برای احداث پایگاه نظامی در کناره‌های جنوبی دریای مازندران، اشرف را اشغال کردند (رابینو، ۱۱۲). جهانگردان اروپایی که در دورهٔ قاجار از اشرف دیدن کرده‌اند، آنجا را شهری نیمه ویران وصف نموده‌اند (نک: خانیکف، ۸۱؛ مرگان، ۱/۲۳۰-۲۳۹). ناصرالدین شاه در سفر اول خود به مازندران (۱۲۸۳ق) چند روزی در اشرف اقامت کرد و دستور داد تا کاخهای ویران شده را بازسازی نمایند که در سفر دوم خود در ۱۲۹۲ق هنوز تعمیر و مرمت آن به اتمام نرسیده بود (نک: ناصرالدین شاه، ۱۹۷؛ عسکری، ۱۷۳). در دورهٔ پهلوی نام اشرف به بهشهر تغییر داده شد (برزگر، ۲(۱)/۳۴).

مآخذ: ابن اسفندیار، محمد، *تاریخ طبرستان*، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۲۰ش؛ اسکندربیک منشی، *عالم آرای عباسی*، به کوشش محمد اسماعیل رضوانی، تهران، ۱۳۷۷ش؛ اعتضادالسلطنه، علیقلی میرزا، *اکسیر التواریخ*، به کوشش جمشید کیان‌فر، تهران، ۱۳۷۰ش؛ اعتمادالسلطنه، محمدحسن، *تاریخ منتظم ناصری*، به کوشش محمد اسماعیل رضوانی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ همو، *مرآة‌البلدان*، به کوشش عبدالحسین نوایی و هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۷ش؛ اقبال آشتیانی، عباس، *تاریخ مفصل ایران*، تهران، ۱۳۴۱ش؛ بامداد، مهدی، *شرح حال رجال ایران*، تهران، ۱۳۵۷ش؛ برزگر، اردشیر، *تاریخ تبرستان پس از اسلام*، تهران، ۱۳۳۴ش؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به کوشش عبدالله انیس طباع و عمر انیس طباع، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ جعفری، عباس، *دائرةالمعارف جغرافیایی ایران*، تهران، ۱۳۷۹ش؛ همو، *رودها و رودنامه‌های ایران*، تهران، ۱۳۷۶ش؛ همو، *کوهها و کوهنامه‌های ایران*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ جکنگی، علیرضا، *فرهنگ‌نامهٔ تطبیقی نامهای قدیم و جدید مکانهای جغرافیایی*، مشهد، ۱۳۷۸ش؛ حجازی کناری، حسن، *پژوهشی در زمینهٔ نامهای باستانی مازندران*، تهران، ۱۳۷۲ش؛ حکیم، محمدتقی، *گنج دانش (جغرافیای تاریخی شهرهای ایران)*، به کوشش محمدعلی صوتی و جمشید کیان‌فر، تهران، ۱۳۶۶ش؛ خانیکف، نیکولای ولادیمیرویچ، *سفرنامه*، ترجمهٔ اقدس یغمایی و ابوالقاسم بی‌گناه، مشهد، ۱۳۷۵ش؛ دلاواله، پیترو، *سفرنامه*، ترجمهٔ محمود بهفروزی، تهران، ۱۳۸۰ش؛ رابینو، ی. ل.، *سفرنامهٔ مازندران و استراباد*، ترجمهٔ غلامعلی وحید مازندرانی، تهران، ۱۳۴۳ش؛ رشیدالدین فضل‌الله، *جامع التواریخ*، به کوشش بهمن کریمی، تهران، ۱۳۳۸ش؛ زرین‌کوب، عبدالحسین، *تاریخ ایران بعد از اسلام*، تهران، ۱۳۴۳ش؛ ستوده، منوچهر، *از آستارا تا استارباد*، تهران، ۱۳۷۵ش؛ *سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۷۵ش)*، نتایج تفصیلی، شهرستان بهشهر، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۶ش؛ شایان، عباس، *مازندران*، تهران، ۱۳۶۴ش؛ شرف‌الدین علی یزدی، *ظفرنامه*، به کوشش عصام‌الدین اورونبایف، تاشکند، ۱۹۷۲م؛ صمدی، حبیب‌الله، «انسان قدیم غار هوتو»، *مهر*، تهران، ۱۳۳۱ش، س ۸، شم ۴؛ همو، «کشف آثار انسانهای قدیم در ایران ـ کنار دریای خزر»، *گزارش دوماههٔ کمیسیون ملی یونسکو در ایران*، تهران، ۱۳۳۰ش، ج ۴، شم ۱ و ۲؛ عسکری، علی بابا، *بهشهر (اشرف البلاد)*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ *فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور (ساری)*، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۷۰ش، ج ۲۸؛ فره‌وشی، بهرام، *فرهنگ پهلوی*، تهران، ۱۳۴۶ش؛ فلسفی، نصرالله، *زندگانی شاه عباس اول*، تهران، ۱۳۶۹ش؛ قفس اوغلی، ابراهیم، *تاریخ دولت خوارزمشاهیان*، ترجمهٔ داوود اصفهانیان، تهران، ۱۳۶۷ش؛ قلعه‌بندی، حسن، *تاریخ و جغرافیای شهرستان بهشهر*، ساری، ۱۳۴۷ش؛ *مجموعه قوانین سال ۱۳۱۶ش*، وزارت کشور، تهران، ۱۳۱۶ش؛ مرعشی، ظهیرالدین، *تاریخ طبرستان و رویان و مازندران*، به کوشش عباس شایان، تهران، ۱۳۳۳ش؛ مرگان، ژاک، *ایران*، مطالعات جغرافیایی، ترجمهٔ کاظم ودیعی، تبریز، ۱۳۳۸ش؛ مشکوتی، نصرت‌الله، *فهرست بناهای تاریخی و اماکن باستانی ایران*، تهران، ۱۳۴۹ش؛ مفتون دنبلی، عبدالرزاق، *مآثر سلطانیه*، به کوشش غلامحسین صدری افشار، تهران، ۱۳۵۱ش؛ ملگونف، گ.، *کرانه‌های جنوبی دریای خزر یا استانهای شمالی ایران*، ترجمهٔ امیر هوشنگ امینی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ مهجوری، اسماعیل، *تاریخ مازندران*، ساری، ۱۳۴۲- ۱۳۴۵ش؛ میرجعفری، حسین، *تاریخ تحولات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی ایران در دورهٔ تیموریان و ترکمانان*، اصفهان، ۱۳۷۵ش؛ ناصرالدین شاه، *روزنامهٔ سفر مازندران*، تهران، ۱۳۵۶ش؛ نامی، ابراهیم، *سفرنامهٔ استراباد و مازندران و گیلان*، به کوشش مسعود گلزاری، تهران، ۱۳۵۵ش؛ نسوی، محمد، *سیرت جلال‌الدین مینکبرنی*، ترجمهٔ کهن، به کوشش مجتبی مینوی، تهران، ۱۳۶۵ش؛ *نشریهٔ دفتر تقسیمات کشوری*، معاونت سیاسی اجتماعی وزارت کشور، تهران، ۱۳۷۹ش، شم ۲؛ نظام‌الدین شامی، *ظفرنامه*، به کوشش پناهی سمنانی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ *نقشهٔ تقسیمات کشوری*، گیتاشناسی، تهران، ۱۳۷۷ش؛ نولدکه، تئودُر، *تاریخ ایرانیان و عربها در زمان ساسانیان*، ترجمهٔ عباس زریاب، تهران، ۱۳۵۸ش؛ هدایت، رضاقلی، *سفارت‌نامهٔ خوارزم*، به کوشش علی حصوری، تهران، ۱۳۵۶ش؛ نیز:

Christensen, A., *L'Iran sous les Sassanides*, Copenhagen, 1936; Markwart, J., *Ērānšahr*, Berlin, 1901.

شیوا جعفری

بِهْقُباد، نام کوره‌ای (استانی) در قلمرو ایرانی بین‌النهرین به روزگار ساسانیان که پس از اسلام به ۳ کوره تقسیم گردید.

بهقباد که در فارسی میانه «وِه ـ گَوات[1]» نامیده می‌شود، در آغاز سدهٔ ۶م به دست قباد (کوات یا کواذ) یکم (سل ۴۸۸-۵۳۱م) شاه ساسانی در سرزمینهای بازمانده از بابل، در طول شاخهٔ بابلی رود فرات و آبراهه‌های آن بنیاد نهاده شد (دینوری، ۶۶-۶۷؛ *ایرانیکا*؛ پارک، 187). بهقباد پایین‌تر از شهر به‌اردشیر واقع بود، و آن از جایی آغاز می‌شد که فرات به دو شاخه (۶ فرسنگی زیر نهر کوثیٰ) منقسم می‌گشت (مورونی، 25).

نام ناحیهٔ وه ـ کوات در مهرهای پایان عصر ساسانی دیده می‌شود و احتمالاً این همان «کوات» است که در «جغرافیای ارمنی»، به عنوان بخش تازه پدید آمده، میان رودهای دجله و فرات به دست ایرانیان، دانسته شده است (همانجا). آشکار است که مقصود از «جغرافیای ارمنی» اثر موسیٰ خورنی است که در وصف بابل و ایالتهای آن، کوات و کشکر دو استان نوبنیاد به دست ایرانیان میان دجله و فرات به شمار

1. Vēh-Kavāt

آمده است (نیز نک: مارکوارت، 142). مارکوارت ایالت بابلی را که میان دجله و فرات قرار داشته، همان «وه ـ کوات» دانسته که به ۳ استان تقسیم می‌شده است (ص 164-163). از موید بابل مُهری در دست است که در آن نام منطقهٔ «وه ـ کوات» دیده می‌شود و ممکن است که درآن هنگام بابل پایتخت این منطقه بوده‌باشد (*ایرانیکا*).

به نظر می‌رسد تقسیم بهقباد به ۳ بخش (استان یا کوره) بهقباد بالا، بهقباد میانه و بهقباد پایین (دَر مجموع بهقبادات) در آغاز دورهٔ اسلامی شکل گرفته است (مورونی، همانجا). در برخی از رویدادهای مربوط به نخستین دست‌اندازیهای عربها به ایران، از این استانها نام برده شده است. در ۱۲ق/۶۳۳م که خالدبن ولید بر حیره دست یافت، برای دو تن از بزرگان ایرانی آن سرزمین، امان‌نامه‌ای نوشت و در برابر، آنها را ضامن پرداخت جزیهٔ مردم بهقباد میانه و پایین قرار داد (طبری، ۳۶۸/۳ـ ۳۶۹). رستمِ فرخزاد سپهسالار ایران از دهقانان سواد خواست تا در برابر تازیان دست به شورش زنند و برای این کار «جابان» را به بهقباد پایین فرستاد و او در آنجا شورش بر ضد عربها را آغاز کرد (همو، ۴۴۸/۳).

برخی از نویسندگان سدهٔ ۳ق/۹م نواحی مختلف استانهای بهقباد را نام برده‌اند. بهقباد بالا شامل ۶ ناحیه بود: بابل، خُطَرنیه، فلوجهٔ بالا، فلوجهٔ پایین، نهرین و عین التمر. بهقباد میانه ۴ ناحیه داشت: جُبّه و بُداة، سورا و بَربیسما، باروسما و نهر المَلِک. گفته شده که دو ناحیهٔ اخیر یکی است و ناحیهٔ چهارم سیبَین و وقوف بوده است. بهقباد پایین شامل ۵ ناحیه بوده است: فرات بادَقْلی، سَیْلَحین، نِستَر، روذمُستان و هرمز جرد (ابن خردادبه، ۸). نام این نواحی را قدامة بن جعفر نیز با اندکی تفاوت آورده است (ص ۱۶۱ـ۱۶۲).

در دورهٔ خلافت عثمان، ولید بن عقبه بر آنجا امارت داشت و بسیاری از زمینهای مرغوب و مهم در بهقباد به سران و بزرگان عرب بخشیده شد (محمدی، ۳(۲)/۲۰۲ـ۲۰۳). حضرت علی(ع) از سوی خود قَرظة بن کعب را به امارت بهقبادات فرستاد (نصر بن مزاحم، ۱۱). آن حضرت همچنین در نامه‌ای به کعب بن مالک از او خواست تا رفتار کارگزاران وی را در سواد بررسی کند و فرمان خدا را در سرزمینهای بهقباد به کار برد (یعقوبی، ۱۴۷/۲). ابوزید انصاری که در ۳۶ق/۶۵۶م از سوی حضرت علی(ع) به کارگزاری سورستان (سواد) گمارده شد، بهقبادها را نیز بخشی از قلمرو فرمانروایی خود به‌شمار آورده است (محمدی، ۳(۲)/۶۱؛ مورونی، 24).

نخستین اطلاع قطعی دربارهٔ ۳ بخش بودن بهقباد به سال ۶۶ق/۶۸۶م باز می‌گردد که مختار ثقفی ۳ امیر جداگانه بر استانهای سه‌گانهٔ بهقباد گمارد (طبری، ۳۳/۶ـ۳۴). هنگامی که صالح بن عبدالرحمان به روزگار سلیمان بن عبدالملک (۹۶ـ ۹۹ق/۷۱۵ـ۷۱۷م) عامل خراج عراق شد، ابن مقفع دبیر نامی ایرانی از سوی او عهده‌دار دیوان خراج در استانهای دجله گردید که به‌نام بهقباد خوانده می‌شد (بلاذری، ۵۷۰/۱).

از بهقبادها سکه‌هایی به دست آمده که در ۹۰ق/۷۰۹م ضرب شده است و در میان آنها ۴ نمونه از بهقباد پایین و دو گونه از بهقباد میانه دیده می‌شود (مایلز، 23). برخی بر این باورند که خلفای اسلامی در بهقبادِ پایین، ضرابخانه‌ای داشته‌اند که سابقه‌اش احتمالاً به پیش از اسلام می‌رسد (پاروک، 186).

مآخذ: ابن خرداد، عبیدالله، *المسالک و الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹م؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به کوشش صلاح‌الدین منجد، قاهره، ۱۹۵۶م؛ دینوری، احمد، *الاخبار الطوال*، به کوشش عبدالمنعم عامر و جمال‌الدین شیال، قاهره، ۱۹۶۰م؛ طبری، *تاریخ*؛ قدامة بن جعفر، *الخراج*، به کوشش محمد حسین زبیدی، بغداد، ۱۹۷۹م؛ محمدی ملایری، محمد، *تاریخ و فرهنگ ایران* (دل ایرانشهر)، تهران، ۱۳۷۵ـ۱۳۷۹ش؛ نصر بن مزاحم، *وقعة صفین*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۲ق؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، بیروت، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م؛ نیز:
Iranica; Markwart, J., *Ērānšahr*, Berlin, 1901; Miles, G. C., *Rare Islamic Coins*, New York, 1950; Morony, M. G., «Continuity and Change in the Administrative Geography of Late Sasanian and Early Islamic al-'Irāq», *Iran*, London, 1982, vol. XX; Paruck, F. D. J., *Sāsānian Coins*, Bombay, 1924.
محسن احمدی

بَهَگْوانْ داسِ هِنْدی (۱۱۶۴ـ پس از ۱۲۲۰ق/۱۷۵۱ـ ۱۸۰۵م)، نویسنده و شاعر فارسی‌سرای و فارسی‌نویس هندو. پدرش دَلپَت‌داس از قوم کایسته، و خاستگاهش استان مالوه بود. بهگوان در صید پورسیلک زاده شد. اجدادش در دورهٔ نواب برهان‌الملک به لکهنو مهاجرت کردند و او بخش اعظم دوران رشد و شکوفایی خود را در آنجا گذراند (بهگوان‌داس، ۲۴۱ـ۲۴۲؛ کاکوی، «ج»).

وی صرف و نحو و کتابهای متداول فارسی را نزد مولوی یوسف سهارَنپوری، و فنون شعر را از میرزافاخر مکین (د ۱۲۴۱ق/۱۸۲۶م) فرا گرفت. بهگوان‌داس در ابتدا «بسمل» تخلص می‌کرد، ولی بعدها آن را به «هندی» تغییر داد (بهگوان‌داس، ۲۴۲؛ کاکوی، «الف»؛ نقوی، *تذکره‌نویسی...*، ۵۰۰؛ هادی، 236). وی در جوانی منصب «میربحری» داشت و در دورهٔ آصف‌الدوله به ریاست دیوان راجه ندهی‌سنگ منصوب شد و مقامی به عنوان مسئول خراج و مالیات در لکهنو یافت. پس از درگذشت راجه به خدمت پترچند و سپس مهاراجه تیکیت رای (د ۱۲۱۵ق/۱۸۰۰م) و بعدها به ریاست دیوان سرفرازالدوله میرزا حسن رضاخان نایب آصف‌الدوله منصوب شد (بهگوان داس، ۲۴۳). تاریخ دقیق درگذشت او دانسته نیست، و ظاهراً در حدود دههٔ سوم سدهٔ ۱۳ق وفات یافته است.

آثار:

۱ـ۶. دو دیوان شعر فارسی با عناوین ذوقیه و شوقیه؛ مثنوی *سلسلة المحبة*، به تقلید از *سلسلة الذهب* جامی؛ مثنوی *مظهر الانوار*، به تقلید از *مخزن الاسرار* نظامی؛ مثنوی *مهرضیا* (بهاگوت)، بر وزن یوسف و زلیخای جامی؛ *سوانح النبوات*، شرح حال مختصر پیامبر(ص) و دوازده امام(ع)، که به درخواست خیرات علی نوشته شده است (بهگوان داس، ۲۴۲ـ۲۴۳؛ استوری، I/882؛ مارشال، 110؛ بانکیپور، VIII/155-156).

۷. *سفینهٔ هندی*، مهم‌ترین اثر بهگوان داس، و مشتمل بر احوال

۳۳۵ تن شاعر است که بر اساس نام یا تخلص آنان، به ترتیب حروف الفبا (از «آفتاب ابوالمظفر عالی گوهر» تا «یکتا») تنظیم شده است (باستانی، ۷۴۰؛ نقوی، تذکره‌نویسی، ۵۰۴-۵۰۵؛ هاشمی، ۱۳۱). این تذکره منبعی مستند در احوال ۳ گروه از شاعران به‌شمار می‌رود: الف ـ شاعران معاصر نویسنده که بخش اعظم کتاب به معرفی آنان اختصاص یافته، اما تاریخ تولد و درگذشت این شاعران ذکر نشده است؛ ب ـ شاعران پارسی‌گوی که در فاصلهٔ جلوس شاه عالم (حک ۱۱۷۳-۱۲۲۱ق/۱۷۵۹-۱۸۰۶م) تا زمان تألیف کتاب (۱۲۱۹ق/ ۱۸۰۴م) می‌زیسته، و شهرتی داشته‌اند (بهگوان داس، کاکوی، همانجاها؛ نقوی، «شعراء...»، ۲۰۷-۲۰۸؛ هاشمی، ۱۳۰)؛ ج ـ امیران و راجه‌های شاعر پیشه که شعرشان گویای چیرگیشان بر زبان و ادب پارسی است (نقوی، تذکره‌نویسی، ۵۰۳-۵۱۰؛ باستانی، ۷۴۰-۷۴۲).

اشعار مندرج در تذکرهٔ سفینهٔ هندی بیشتر به سبک هندی است و در میان آنها گونه‌ای ملمع فارسی ـ اردو موسوم به سبک ریخته نیز به چشم می‌خورد (نک: قادری، ۷). نثر کتاب روان و شیواست، اما گه‌گاه با خطاهای لفظی و استعارات و کنایات دور از ذهن آمیخته است (نقوی، باستانی، همانجاها). تنها یک نسخه از این تذکره در کتابخانهٔ خدابخش پتنه موجود است که در تاریخ ۱۲۲۰ق/۱۸۰۵م، به وسیلهٔ مکهن لال کتابت شده است. کاتب این نسخه ظاهراً همان کسی است که با عنوان رای مکهن لال در تذکره معرفی شده، و از مریدان مؤلف بوده است (کاکوی، همانجا؛ نقوی، همان، ۵۱۰). احتمالاً این نسخه همان است که در پتنه در ۱۳۷۷ق/۱۹۵۸م تصحیح، و چاپ سنگی شده است.

۸. حدیقهٔ هندی، تذکره‌ای است در معرفی شاعران پارسی‌گوی هند از آغاز ورود اسلام به این سرزمین تا ۱۲۰۰ق (بهگوان‌داس، ۲۴۲؛ کاکوی، همانجا). نسخه‌ای از این تذکره در مجموعهٔ نسخه‌های خطی کتابخانهٔ مرعشی نجفی قم (شم ۷۹۰) نگهداری می‌شود (مرعشی، ۳۹۷/۲-۳۹۸).

مآخذ: باستانی پاریزی، محمد ابراهیم، «سفینهٔ هندی»، راهنمای کتاب، تهران، ۱۳۳۸ش، شم ۱؛ بهگوان داس هندی، سفینهٔ هندی، به کوشش محمد عطاءالرحمان کاکوی، پتنه، ۱۳۷۷ق/۱۹۵۸م؛ قادری، حامد حسن، داستان تاریخ اردو، آگره، ۱۹۴۱م؛ کاکوی، محمد عطاءالرحمان، مقدمه بر سفینهٔ هندی (نک: هم بهگوان‌داس)؛ مرعشی، خطی؛ نقوی، علیرضا، تذکره‌نویسی در هند و پاکستان، تهران، ۱۳۴۳ش؛ همو، «شعراء کی تذکره»، تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و هند، لاهور، ۱۹۷۲م، ج ۵؛ هاشمی، محمود، تحول نثر فارسی در شبه‌قاره، اسلام‌آباد، ۱۳۷۵ش؛ نیز:
Bankipore; Hadi, N., *Dictionary of Indo-Persian Literature*, New Delhi, 1995; Marshall, D. N., *Mughals in India*, New York/London, 1985; Storey, C. A., *Persian Literature*, London, 1972.
مرجان افشاریان

بُهْلول، یا بَهلول، نام ۳ تن از فرمانروایان برجستهٔ کُرد:

۱. **بهلول**، فرزند امیر جمشید، یکی از امرای طایفهٔ دُنبلی، خاندانی که چند سده در نقاطی از آذربایجان و کردستان فرمانروایی داشتند (زکی، تحقیقی...، ۴۷۸؛ دربارهٔ دنبلیها، نک: بدلیسی، ۳۹۹-۴۰۲). پدر بهلول نیز از فرمانروایان کرد بود که پیش‌تر باغازان خان (حک ۶۹۴-۷۰۴ق/۱۲۹۵-۱۳۰۴م)، به ستیز برخاسته، و بعدها در ۷۲۵ق/۱۳۲۵م در نبردی با سپاهیان مغول در کوه چله‌خانه کشته شده بود (مردوخ روحانی، ۳(۲)/۸۷، زکی، همان، ۴۸۰). بهلول پس از پدر، تبریز را مرکز فرمانروایی خود قرار داد (همو، مشاهیر...، ۱۴۴/۱). از رویدادهای دورهٔ حکومت این فرمانروای کرد، آگاهی چندانی در دست نیست، جز آنکه در ۷۶۰ق/۱۳۵۹م درگذشت و در قلعهٔ بای، در کنار آرامگاه نیای بزرگش امیر احمد مدفون گردید (جواهر کلام، ۶۵/۳).

۲. **بهلول**، مشهور به حاجی‌بیک، فرزند امیر فریدون (امیر قلیج). پدر بهلول بر آذربایجان، کردستان و ارمنستان فرمانروایی می‌کرد و مرکز حکومت خود را شهر خوی قرار داده بود (زکی، تحقیقی، همانجا). امیر فریدون در ۸۶۰ق/۱۴۵۶م درگذشت. امیر بهلول بجز سرزمینهای موروثی، طبرستان و داغستان را نیز در اختیار داشت (مردوخ روحانی، همانجا؛ زکی، کورد...، ۳۸۰).

بهلول معاصر سلطان حیدر (د ۸۹۳ق/۱۴۸۸م)، پدر شاه اسماعیل اول، بنیان‌گذار سلسلهٔ صفوی بود و از روی اعتقاد و ارادت سرسپردهٔ او گردید (جواهر کلام، ۶۲/۳؛ EI^2). به دنبال این سرسپردگی دیگر سران طایفهٔ دنبلی نیز از شاهان صفوی اطاعت می‌کردند و آنها را در برابر دشمنانشان یاری می‌دادند (جواهر کلام، همانجا، نیز ۲۰۵/۴). بهلول نه‌تنها از نظر سیاسی به خدمت خاندان صفوی کمربسته بود، از نظر اعتقادی نیز باطناً به مذهب این خاندان (تشیع) گرایش داشت (همو، ۲۰۶/۴). این چرخش سیاسی و مذهبی فرمانروایانِ کرد دنبلی در سرنوشت آنان بسیار مؤثر افتاد. آنها پس از این رویداد، استقلال سیاسی خود را از دست دادند و قلمرو و فرمانروایی آنان به قلمرو شاهان صفوی پیوست و همچنین آنها که پیش از این، مذهب تسنن داشتند، به‌پیروی از فرمانروای خود به تشیع گرویدند (زکی، تحقیقی، ۴۷۸؛ مردوخ روحانی، ۳(۲)/۸۵).

بهلول در ۸۸۰ق/۱۴۷۵م در جنگ سلطان حیدر و شاه خلیل آق‌قویونلو جان سپرد و در دامنهٔ کوهی که آرامگاه خانوادگی آنها بود، به خاک سپرده شد. برای مزار او گنبد ویژه‌ای ساختند و آن کوه بعدها به نام او به حاجی‌بیگ معروف شد و امروزه آن را حاجی بیگلو می‌نامند (جواهر کلام، همانجا).

۳. **بهلول**، فرزند الوند بیگ فرزند شیخ احمد از خاندان کرد سلیمانیه که در دورهٔ پادشاهی سلطان سلیم (یاووز) (سل ۹۱۸-۹۲۶ق/ ۱۵۱۲-۱۵۲۰م)، بر میافارقین (شهری در ۱۲ فرسنگی شمال دیار بکر، نک: اعتمادالسلطنه، ۱۰۹) امارت داشت (EI^2). او در آغاز کار به اتفاق برادرش عمرشاه، مدتی طولانی در خدمت اسکندر پاشا، والی دیار بکر به سر برد. اسکندر پاشا او را به حراست از دژ اسکندریه ــ که آن را میان راه حله و بغداد به نام خود ساخته بود ــ مأمور کرد (بدلیسی، ۳۴۸؛ زکی، مشاهیر، همانجا؛ EI^2).

بهلول یک بار شخصاً به دیدار سلطان سلیم رفت، سلطان او را ارج نهاد و میافارقین و توابع آن را به اقطاعِ تملیک (نک: هـ د، اقطاع) او داد

و نیز دریافت مالیات زمینِ برخی از طوایف منطقه را به وی سپرد، تا آنکه برخی از طوایف سلیمانیه بر سر پرداخت مالیات بر بهلول شوریدند و سرانجام در نبردی که میان او و شهسوار بیگ از طایفهٔ بسیان و فرمانده دژ بایزید (از بخشهای ایروان) درگرفت، کشته شد (بدلیسی، ۳۴۸ـ ۳۵۰). او را مردی دلیر و بزرگوار دانسته‌اند (نک: همو، ۳۴۸).

مآخذ: اعتمادالسلطنه، محمدحسن، *تطبیق لغات جغرافیایی قدیم و جدید ایران*، به کوشش هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۳ش؛ بدلیسی، شرف‌خان، *شرف‌نامه*، به کوشش محمدعلی عونی، قاهره، الازهر؛ جواهر کلام، عبدالعزیز، *آثار الشیعة الامامیة*، ج ۳، تهران، ۱۳۳۸ش، ج ۲، ترجمهٔ علی جواهر کلام، تهران، ۱۳۰۷ش؛ زکی، محمدامین، *تحقیقی تاریخی دربارهٔ کرد و کردستان*، ترجمهٔ حبیب‌الله تابانی، تبریز، ۱۳۷۷ش؛ همو، *کورد و کوردستان*، بغداد، ۱۳۵۰ق/۱۹۳۱م؛ همو، *مشاهیر الکرد و کردستان فی الدور الاسلامی*، بغداد، ۱۳۶۴ق/۱۹۴۵م؛ مردوخ روحانی، بابا، *تاریخ مشاهیر کرد*، به کوشش ماجد مردوخ روحانی، تهران، ۱۳۷۱ش؛ نیز: EI².

محسن احمدی

بُهْلول، ابو وُهَیب بهلول بن عمر صیرفی یا صوفی (د ۱۹۰ق/۸۰۶م)، مشهور به دانا، عاقل یا مجنون، نام شخصیتی نیمه افسانه‌ای که در ادبیات عامیانهٔ ایران نیز شهرت بسیار دارد (نک: دنبالهٔ مقاله).

نخستین گزارشهایی که از بهلول به دست رسیده، متعلق به نیمهٔ اول قرن ۳ق است که وی را در زمان مهدی عباسی (حک ۱۵۸ـ۱۶۹ق/۷۷۵ـ۷۸۵م) قرار می‌دهد. جاحظ (د ۲۵۵ق/۸۶۹م) در نخستین روایت خود (۱۸۲/۱)، او را در گفت و گویی نکته آمیز، مقابل اسحاق بن صباح (والی حجاز در زمان مهدی) قرار داده است و تشیع او را به روشنی باز می‌نماید. در دو روایت دیگر (همانجا)، بهلول مردی گول و حتیٰ خالی از ظرافت جلوه می‌کند (به یک قیراط آواز می‌خواند و یک دانق می‌ستاند تا ساکت شود). در آغاز سدهٔ ۴ق/۱۰م، دو روایت دیگر از همان نوع بر روایات جاحظ افزوده می‌شود که باز بر بی‌پروایی او در تشیع دلالت دارد (ابن عبدربه، ۱۵۱/۶). این خود نشان می‌دهد که در آن زمان حکایات متعددی دربارهٔ او نقل شده است، به خصوص که در پایان همین قرن، نیشابوری (د ۴۰۶ق/۱۰۱۵م) کتابی با عنوان *عقلاء المجانین* نگاشت و در آن بابی را (ص ۱۰۰ـ۱۰۹) به بهلول اختصاص داد. در این باب ۲۰ روایت ــ که گاه با شعر همراه‌اند ــ و نیز ۸۰ قطعه شعر مستقل آمده است:

در این روایات، وی گاه دیوانهٔ سرگردانی است (ظاهراً همیشه در کوفه) که کودکان کوی و برزن به آزارش می‌پردازند (ص ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۷)؛ در ۴ روایت، با خلیفه هارون‌الرشید برخورد می‌کند (ص ۱۰۰ـ۱۰۲) و در عین دیوانگی (برچوبی سوار است) او را چنان پندهایی می‌دهد که بغض گلوی خلیفه را می‌گیرد (ص ۱۰۰ـ۱۰۱). در اینجا، مضمونِ تقریباً جهانیِ «بیزاریِ فیلسوف از پادشاه» دوبار تکرار شده است و یک بار نیز (همانجا) اندرز او را حدیثی نبوی (با ذکر اسناد) کمال می‌بخشد.

بیشتر پندهای بهلول، دربارهٔ روز بازپسین و آخرت است: به فرجام خویش بیندیش که جهان گذراست؛ حال آنکه جهان دیگر، سخت زیباست. این اندیشه به پیدایش قطعه‌ای زیبا و صوفیانه در وصف جهان آخرت انجامیده است (نک: ص ۱۰۵، نیز قس: ۱۰۶). یک مناظره نیز در باب بخشندگی (ص ۱۰۳)، بوی تصوف دارد. برخی داستانها، زیرکی و هوشمندی او را در امر دنیا نشان می‌دهد. در باب میراث خود با قاضی حیله می‌ورزد (ص ۱۰۴)، یکی را از غم می‌رهاند و دیگری را از خیانت باز می‌دارد (ص ۱۰۶)، یا میراث مردی را که هیچ ندارد، تقسیم می‌کند (ص ۱۰۹).

۳ نامه نیز خطاب به خلیفه، وزیر و صاحب شرطه نقل شده که حال و هوای اندرزنامه‌های کهن، یا حتیٰ *نهج البلاغه* بر آنها غالب است (همو، ۱۰۷ـ ۱۰۸). در یک روایت نیز از ابوبکر و عمر ستایش شده است (همو، ۱۰۳) که باید در واکنش به تشیع او ساخته شده باشد. مجموعهٔ اشعاری که در *عقلاء المجانین* نیشابوری گرد آمده، ۳۹ بیت (در ۱۳ قطعهٔ کوتاه) است که مضمون بیشتر آنها دربارهٔ آخرت و قناعت در این جهان می‌گردد؛ اما ۳ دو بیتی نیز نقل شده (نک: ص ۱۰۸) که مضمونی ظریف و عاشقانه دارد. این اشعار بسیار ساده، بی‌تکلف و گاه خالی از لطف است؛ و یکی از آنها (نک: ص ۱۰۹، رائیه) ظاهراً قافیهٔ درستی هم ندارد (مگر آنکه همه را به وقف بخوانیم که پسندیده نیست).

اندک مدتی پس از نیشابوری، آبی (د ۴۲۱ق/۱۰۳۰م) در *نثر الدر*، روایاتی دربارهٔ بهلول نقل می‌کند (نک: ص ۲۵۹ـ۲۷۴) که ۹ تای آنها ــ با اندکی اختلاف ــ در *عقلاء المجانین* نیز آمده است. اما روایات آبی فضای زاهدانه و گاه صوفیانه را از دست داده، و به داستانهایی مضحک و گاه مبتذل تبدیل شده است.

از قرن ۵ق به بعد، انبوه کتابهایی که از بهلول یاد کرده‌اند، هر کدام بر یکی از جنبه‌های شخصیت او تکیه می‌کنند. راغب (ص ۷۱۹ـ۷۲۱)، ابن جوزی (ص ۵۱۶ ـ ۵۱۸) و بعدها برهان الدین وطواط (د ۷۱۸ق/۱۳۱۸م) در *غرر الخصائص* (ص ۱۲۷ـ ۱۲۸) در وجود بهلول، جز شخصیتی گول و خنده‌آور نمی‌بینند. صوفیانی چون مستملی (د ۴۳۴ق) نیز در *شرح التعرف* (۱۴۹۱/۴، ۱۶۳۹)، او را نماد فرزانه‌ای که مردم سخنانش را در نمی‌یابند، پنداشته‌اند. ابن عربی بابی بانام «بهالیل» گشوده، و شیوهٔ آن را «تَبَهْلُل» خوانده‌است (۲۴۷/۱). در همین زمان، در آثار صوفیان ایرانی نیز از بهلول به عنوان شخصیتی دانا و حاضر‌جواب یاد شده است (مثلاً شمس تبریزی، ۱۳۷؛ مولوی، ۴۰، ۱۰۸ـ۱۱۰). در قرن بعد، یافعی (ص ۶۳ ـ ۶۶، ۷۴، ۷۵، ۱۰۰ـ۱۰۲) داستانهای مربوط به او را سخت گسترش داده، و به آنها رنگی کاملاً صوفیانه بخشیده است. اینک بهلول در قالب یکی از قهرمانان تصوف جلوه می‌کند.

از سوی دیگر، شیخ طوسی (ص ۶۰) و بعدها دیگران چون ابن حجر (۶۸/۲) از مردی بهلول نام و اهل حدیث که از امام صادق (ع) روایت کرده، نام برده‌اند. گویی این محدث در آثار متأخرتر، به خصوص در *مجالس المؤمنین* نورالله شوشتری (نک: دنبالهٔ مقاله) با شخصیت بهلول مجنون درآمیخته، و از او مردی محدث و شاگرد و مرید امام (ع)

ساخته شده است. حدیث گویی بهلول، از قرن ۴ ق در ماجرای ملاقات با هارون پذیرفته شده بود؛ منابع پس از آن نیز بر این نکته تأکید کرده، و اندکی آن را گسترش نیز داده‌اند (ابن جوزی، ۵۱۷-۵۱۸؛ ابن دمیاطی، ۹۱-۹۲). ابن شاکر کتبی نیز علاوه بر اینکه به محدث بودن او اشاره کرده، و بسیاری از روایات کهن را آورده، ظاهراً نخستین بار تاریخ وفات او را حدود سال ۱۹۰ق/۸۰۶م قرار داده است (۲۲۸/۱-۲۳۱). یک قرن بعد، ابن تغری بردی (۱۱۰/۲-۱۱۱) سال ۱۸۳ق را با اندکی تردید پیشنهاد کرده است.

چون به سدهٔ ۱۱ق/۱۷م می‌رسیم، در ادبیات دینی ایرانی، شخصیت بهلول از نظر پارسایی، مجاهدت در راه آیین تشیع و فضایل عرفانی شکل نهایی می‌یابد. قاضی نورالله شوشتری زیر عنوان «شیخ فاضل واصل» روایات تازه‌ای دربارهٔ او نقل می‌کند (۱۴/۲-۲۰). در این روایات، بهلول مردی دانشمند و فرزانه است که آثار دیوانگی در رفتار و کردارش کمتر پیداست. مؤلف روایات خود را به استناد حمدالله مستوفی (نک: ص ۶۳۷) با این اطلاعات آغاز می‌کند که بهلول خویشاوند هارون، و شاگرد خاص امام جعفر صادق(ع) و مردی پرهیزکار بود. سبب تظاهر او به دیوانگی نیز آن بود که به توصیهٔ امام(ع) خواست از اجرای فرمان نابخردانهٔ هارون بگریزد.

در نخستین روایت که مفصل است، با ابوحنیفه در دفاع از امام مناظره می‌کند و پیروز می‌شود (شوشتری، ۱۴/۲-۱۵). ماجرای روایت دوم که از *ایضاح* طبری نقل شده، در دربار محمدبن سلیمان، والی بصره رخ داده که با مناظره‌ها و نکته پردازیها و حوادث پیچاپیچ همراه است و در پایان به برخورد او با کودکان در کوچه‌های بصره و تکرار یکی از روایات کهن می‌انجامد (همو، ۱۵/۲-۱۹). پس از آن ۸ روایت دیگر دربارهٔ او نقل شده که برخی ــ با تحریفات فراوان ــ تکرار روایات کهن است. در این مجموعه، دو قطعه شعر (۴ بیت و ۳بیت) نیز به اشعار گذشتهٔ او افزوده شده است.

دامنهٔ این روایات، در آثار نویسندگان بعدی همچون حبله رودی (د ۱۰۵۴ق/۱۶۴۴م)، باز هم گسترش می‌یابد (نک: ص ۱۵۵-۱۵۹، که عمدتاً تکرار روایات نورالله شوشتری است؛ نیز نک: جزایری، ۲۶۵/۲).

در قرن ۱۲ق/۱۸م، عباس حسینی موسوی مکی در *نزهة الجلیس* خود، علاوه بر نقل ده/دوازده روایت نو و تکراری، نکتهٔ جدید و شگفتی بر اخبار بهلول افزوده (نک: ص ۵۷۹)، می‌گوید قصیدهٔ بسیار معروف «فیاشیهٔ» او، همه جا معروف است «و من همهٔ آن را می‌آورم تا بدانی که او از بزرگان صوفیه بود». اما نکتهٔ جالب آنکه این قصیده، اساساً به لهجهٔ عامیانهٔ مصری سروده شده است: در آغاز، دو بیت با قافیهٔ «نی»، به همان لهجه آمده است، سپس دو بیت فصیح، با وزن و قافیهٔ دیگر نقل شده که «بیت» نام دارد. آن‌گاه دوباره، ۶بیت به همان وزن و لهجهٔ عامیانه می‌آید که دو بیت ۵ و ۶، همان دو بیت آغازین است (ترجیع بند). این قطعه «دور» نام دارد. این ترکیب، ۲۹بار (ص ۵۷۹-۵۹۱) تکرار می‌شود. در واقع، این قصیده «بهلولیه» و «قصیدة بن عروس» نیز نام دارد. از آنجا که محمد بهنسی (د ۱۰۰۱ق) آن را شرح کرده است، ناچار خود قصیده باید اندکی پیش از سدهٔ ۱۱ق پدید آمده باشد (دربارهٔ نسخه‌های خطی آن، نک: GAS, I/637-638). آنچه حسینی موسوی آورده، ظاهراً تخمیس از آن قصیده است.

مضامین قصیده برخلاف نظر مؤلف، بر بزرگی بهلول در تصوف دلالتی ندارد. همه جا با لحنی بی‌پیرایه و عامیانه به نعمتهای خداوند که «برای ما آب و خوراک و روزیهای دیگر آفریده است» (حسینی، ۵۸۰)، اشاره می‌کند، گاه اندرز می‌دهد و به آیات قرآنی نظر می‌افکند.

در قرن ۱۴ق/۲۰م روایات مربوط بـه بهلول در آثار شیعی ایـران باز هم فزونی می‌یابد. خوانساری (د ۱۳۱۳ق) در *روضات الجنات* خود فصلی نسبتاً گسترده (۱۴۵/۲-۱۵۷) دارد که طی آن هم روایات نورالله شوشتری را می‌آورد و هم روایاتی دیگر.

بهلول از دیرباز تا زمان حاضر در ادبیات فارسی، چون نمادِ «دیوانهٔ عاقل» حضور داشته است، اما در دهه‌های اخیر برخی کوشیده‌اند، از مجموعهٔ روایات او کتابهای سرگرم کنندهٔ عامه پسند تدارک ببینند: محمود متدین، کتاب کوچک *ماجراهای بهلول عاقل* را در تهران منتشر کرد. در ۱۳۳۹ش، آقا میرزا علی صدر جلد دوم *بهلول عاقل* را در تهران به‌چاپ رساند. این‌کتاب سرانجام‌به ۵ جلد رسید و در ۱۳۴۳ش‌در تهران‌انتشار یافت. داستانها در این‌آثار، همان روایات کهن عربی است، اما گاهی با روایات پراکندهٔ دیگر و حتیٰ اشعار فارسی نیز درآمیخته است.

انتشار داستانهای سرگرم کنندهٔ بهلول در زبان ترکی، به چگونگی آن در زبان فارسی شبیه است (قس: *میدان لاروس*، II/244؛ نیز نک: *ایرانیکا*).

مآخذ: آبی، منصور، *الدر*، به کوشش محمدعلی قرنه و علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۹۸۳م؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، *صفة الصفوة*، به کوشش محمود فاخوری و محمد رواس قلعه‌جی، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *لسان المیزان*، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ابن دمیاطی، احمد، *المستفاد من ذیل تاریخ بغداد*، به کوشش قیصر ابوفرح، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۸م؛ ابن‌شاکر کتبی، محمد، *فوات الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۳م؛ ابن‌عبدربه، احمد، *العقد الفرید*، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن عربی، محیی الدین، *الفتوحات المکیة*، قاهره، ۱۳۲۹ق؛ جاحظ ، عمرو، *البیان و التبیین*، به کوشش حسن سندوبی، قاهره، ۱۳۵۱ق/۱۹۳۲م؛ جزایری، نعمت الله، *الانوار النعمانیة*، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ حبله رودی، محمد، *جامع التمثیل*، بمبئی، ۱۳۲۹ق؛ حسینی موسوی مکی، عباس، *نزهة الجلیس*، نجف، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ خوانساری، محمدباقر، *روضات الجنات*، تهران، ۱۳۹۰ق؛ راغب اصفهانی، حسین، *محاضرات الادباء*، بیروت، ۱۹۶۱م؛ شمس تبریزی، *مقالات*، به کوشش محمدعلی موحد، تهران، ۱۳۵۶ش؛ شوشتری، نورالله، *مجالس المؤمنین*، تهران، ۱۳۷۶ق؛ طوسی، محمد، *رجال*، نجف، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ مستملی بخاری، اسماعیل، *شرح التعرف*، به کوشش محمد روشن، تهران، ۱۳۶۶ش؛ مولوی، *مثنوی*، به کوشش نیکلسن، تهران، ۱۳۶۳ش؛ نیشابوری، حسن، *عقلاء المجانین*، به کوشش مصطفیٰ عاشور، قاهره، ۱۹۸۹م؛ وطواط، محمد، *غررالخصائص الواضحة*، بیروت، دارصعب؛ یافعی، عبدالله، *روض الریاحین*، قبرس، مؤسسهٔ عمادالدین؛ نیز: GAS; *Iranica*; *Meydan Larouse*.

آذرتاش آذرنوش

بُهْلول، هفته‌نامه‌ای انتقادی و طنزآمیز همراه با کاریکاتور که مدافع و ناشر افکار حزب دموکرات بود. این هفته‌نامه از اوایل سال ۱۲۹۰ش/۱۹۱۱م نخست با مدیریت شیخ علی عراقی منتشر شد و پس از آن، با مدیریت اسدالله خان پارسی در ۴ صفحه با قطع متوسط و چاپ سنگی در تهران انتشار می‌یافت (باستانی، ۴۶۲؛ براون، ۲۶۷/۲؛ برزین، ۹۴؛ صدر، ۳۶/۲).

صفحات ۱ و ۴ *بهلول* ویژهٔ کاریکاتور بود و صفحات ۲ و ۳ آن، اختصاص به دیگر مطالب داشت. مطالب این نشریه شامل: سرمقاله، شعر (زیر عنوان ادبیات)، اخبار داخله (به شکل فکاهی) و بخش پرطرفداری به نام «کهنه مقویم بهلول» بود (باستانی، همانجا؛ صدر، ۳۷/۲؛ محیط طباطبایی، ۲۲۷-۲۲۸).

بهلول که با اعلام خط سیاسی خود، یعنی طرفداری از کارگران نشریه‌ای تندرو به‌شمار می‌آمد، خوانندگان بسیاری پیدا کرد، به گونه‌ای که تک شماره‌های آن با بهایی بیش از بهای همیشگی نشریه به فروش می‌رسید و شاید بتوان آن را تنها نشریهٔ همواره کمیاب در دوران برپایی مجلس دوم دانست (همو، ۲۲۸؛ کهن، ۵۷۳/۲).

کاریکاتورهای متنوع، نیشدار و پرمعنای آن که همگی گویای رویدادهای زمان خود بودند، موجب می‌شدند که این نشریه همواره در معرض سانسور قرار گیرد و چندین‌بار نیز توقیف شود. از جملهٔ این کاریکاتورها یکی در زمینهٔ مذاکرهٔ وام ۶ میلیون تومانی از ممالک دیگر برای به کار انداختن کارهای مملکتی (شم ۱۳)، و دیگری در مقایسهٔ آزادی مطبوعاتِ زمان مشروطیت و هنگام استبداد بود (شم ۷).

بهلول یک‌بار به سبب چاپ یکی از همین کاریکاتورها توقیف گردید و چاپخانهٔ آن تعطیل شد و کارگران چاپخانه نیز مورد تعقیب قرار گرفتند (صدر، ۳۸/۲؛ محیط طباطبایی، ۲۲۹؛ کهن، همانجا). البته این نشریه هربار پس از توقیف، شمارهٔ فوق‌العاده‌ای با عنوان *فوق‌العادهٔ بهلول* چاپ می‌کرد و اعتراض خود را به گوش مردم می‌رسانید (صدر، همانجا؛ کهن، ۵۷۵/۲-۵۷۶).

در ۷ ذیحجهٔ ۱۳۴۱ق/۲۱ ژوئیهٔ ۱۹۲۳م نشریهٔ *بهلول* به جای شمارهٔ ۸ روزنامهٔ *آزادی* به صاحب امتیازی و مدیریت محمود آزادی که در توقیف بود، به چاپ رسید و انتشار آن تا چندین شماره ــ حداقل ۱۷ شماره ــ ادامه یافت (سرتیپ‌زاده، ۱۴؛ صدر، همانجا).

مآخذ: باستانی پاریزی، محمد ابراهیم، «جراید فکاهی در ایران»، *مجموعهٔ گفتارهایی دربارهٔ چند تن از رجال ادب و تاریخ ایران*، به کوشش قاسم صافی، تهران، ۱۳۵۷ش، شم ۲۲؛ براون، ادوارد، *تاریخ مطبوعات و ادبیات ایران در دورهٔ مشروطیت*، ترجمهٔ محمد عباسی، تهران، ۱۳۳۷ش؛ برزین، مسعود، *شناسنامهٔ مطبوعات*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ سرتیپ‌زاده، بیژن و دیگران، *فهرست روزنامه‌های موجود در کتابخانهٔ ملی ایران*، تهران، ۱۳۵۶ش؛ صدر هاشمی، محمد، *تاریخ جراید و مجلات ایران*، اصفهان، ۱۳۶۴ش؛ کهن، گوئل، *تاریخ سانسور در مطبوعات ایران*، تهران، ۱۳۶۰ش؛ محیط طباطبایی، محمد، *تاریخ تحلیلی مطبوعات ایران*، تهران، ۱۳۶۶ش.

پیرایه یغمایی

بُهلولِ لودی (د ۸۹۴ق/۱۴۸۹م)، سلطان دهلی و سر سلسلهٔ لودیان در شبه قارهٔ هند. خاندان لودی از تیرهٔ شاهوخیل از قبیلهٔ غلزایی افغان بود. سابقهٔ ارتباط این خاندان با دربار دهلی به دوران فیروزشاه تغلقی می‌رسد که گروهی از لودیان، و از جمله بهرام، نیای بهلول برای تجارت به هند رفت و آمد داشتند. این بهرام سپس به ملک مردان در مولتان پیوست (فرشته، ۱۷۳/۱) و پسرش، سلطان شاه نیز که همراه امیرتیمور گورکانی به هند آمده بود (هروی، ۱۲۸/۱، حاشیه)، به خدمت خضرخان لودی (د ۸۲۴ق/۱۴۲۱م)، از امرای وابسته به تیمور که حکومت سرهند یافته بود، درآمد و به سرعت قدم در راه ترقی نهاد و حاکم سر هند شد (همو، نیز فرشته، همانجاها؛ نهاوندی، ۴۳۴؛ قس: عبدالحلیم، 3). به کوشش وی در این منصب، برادرش ملک کالا ــ پدر بهلول ــ نیز حکومت دوراله را یافت. بهلول که وی را در کودکی بَلّو یا مَلّو می‌خواندند (فرشته، همانجا؛ عبدالله، ۳)، هنوز خردسال بود که پدرش در جنگی با افغانان نیازی کشته شد و سرپرستی او را عمویش سلطان شاه که در این زمان ملقب به اسلام‌خان بود، برعهده گرفت (فرشته، همانجا؛ هروی، ۱۲۷/۱، حاشیه؛ قس: ابوالفضل، ۵۳۶/۱، که بهرام را پدر بهلول دانسته است).

بهلول در دستگاه عمویش رشد کرد و به سبب درایت و کفایتش، اسلام‌خان به هنگام مرگ (۸۴۴ق/۱۴۴۰م) با آنکه پسران رشید داشت، بهلول را جانشین خود گردانید (نهاوندی، ۴۳۴؛ هروی، ۱۲۸/۱؛ فرشته، همانجا). برخی از نویسندگان برآن‌اند که بهلول به روزگار اسلام خان به تجارت اسب مشغول بود و داستانی در این باره آورده‌اند که به موجب آن وی از همین راه لیاقت خود را به سلطان محمد خضرشاهی، فرمانروای دهلی نمایاند و از سوی او حکومت و اقطاعات یافت (عبدالله، ۳-۵؛ عبدالحلیم، 6-5؛ قس: نهاوندی، ۴۳۵). اینکه او وقتی، خود را دست‌پروردهٔ سلطان خوانده بود (عبدالله، ۱۰)، ممکن است اشاره به همین روزگار باشد. به هر حال، پس از مرگ اسلام‌خان، پسر او قطب‌خان و ملک فیروز، عموی بهلول حکومت وی را نپذیرفتند و نزد سلطان محمد رفتند و او را برضد بهلول برانگیختند. سلطان نیز سپاه فرستاد و به گزارش فرشته (۱۷۳/۱-۱۷۴) او را بشکست. بهلول به ناچار مدتی در اطراف سرهند به راهزنی و گردآوری مرد و مال روزگار گذرانید تا قدرتی یافت. از آن سوی، عمویش همراه قطب‌خان از دهلی بیرون آمدند و به او پیوستند و بهلول توانست در ۸۴۰ق/۱۴۳۶م سرهند را تسخیر کند (عبدالحلیم، 7-6؛ نهاوندی، همانجا).

برخی از نویسندگان از وقایع این دوره تنها از لشکرکشی سلطان محمد به توسط وزیرش حسام‌خان به سرهند سخن رانده‌اند که طی آن بهلول پیروز شد و چنان پا گرفت که قتل حسام‌خان را شرط اطاعت از سلطان قرار داد و سلطان نیز حسام‌خان را بکشت و حمیدخان را که با بهلول دوستی داشت، به وزارت گماشت (همو، ۴۳۵-۴۳۶؛ هروی، ۱۲۸/۱-۱۳۲؛ قس: عبدالله، ۶، که از خشنودی سلطان از شکست حسام‌خان از بهلول سخن گفته، و قتل او را در عصر علاءالدین خضرشاهی و به دست او دانسته است) و بهلول نیز از راه اطاعت درآمد

و اندکی بعد فرصتی برای اظهار وفاداری و تثبیت بیشتر قدرت خود به دست آورد؛ چه، وقتی سلطان محمود مالوی قصد دهلی کرد، سلطان محمد از بهلول مدد خواست و بهلول نیز بی‌درنگ بیامد و محمود را براند و چنان دلیری نشان داد که سلطان او را بنواخت و لقب‌خان خانان داد؛ ولی بهلول با استفاده از این فرصت، و بی اذن سلطان نقاطی چون لاهور و دیپالپور را تسخیر کرد و حتیٰ به دهلی نیز حمله آورد، اما توفیقی نیافت.

پس از آنکه سلطان‌محمد درگذشت و پسرش علاءالدین (حک‍ ۸۴۵-۸۵۵ق) بر تخت دهلی نشست، بهلول باز به آنجا تاخت، ولی کاری از پیش نبرد. پس حیله‌ای کرد تا حمیدخان، وزیر دهلی از علاءالدین بیمناک شد و در نهان بهلول را به آنجا خواند و بدین‌ترتیب، زمانی که سلطان از شهر بیرون بود، بهلول در ربیع‌الاول ۸۵۵ وارد دهلی شد و به سلطنت شاخهٔ بنی خضر از سلاطین دهلی خاتمه داد (فرشته، ۱/۱۷۴-۱۷۵؛ هروی، ۱/۱۳۲-۱۳۳؛ نهاوندی، ۴۳۵-۴۳۷؛ احمد یادگار، ۸؛ قس: احمد، ۱/۴۲۹؛ عبدالحلیم، 9-8). با آنکه نخست میان بهلول و حمیدخان بر سر سلطنت تعارفات بسیار شد و بهلول خود را فرمانده نظامی شهر خواند، ولی نفوذ حمیدخان را برنتافت و حیله‌ای کرد و او را گرفت و به تبعید فرستاد (فرشته، ۱/۱۷۵؛ ماهاجان، 247-246). از آن سوی، به علاءالدین نامه نوشت و خود را مطیع او و دست پروردهٔ پدرش خواند و گفت که خطبه و سکه به نام او می‌کند. اما علاءالدین نپذیرفت و به حکومت بدائون بسنده کرد و بهلول هم به استقلال سلطان دهلی شد (نهاوندی، ۴۴۰؛ عبدالله، ۱۰).

بهلول در همان سال دهلی را به پسر خود، بایزید سپرد و برای توسعهٔ متصرفاتش بیرون رفت. در این میان، بعضی از امرا و یاران علاءالدین محمودشاه شرقی را از جونپور به تسخیر دهلی تشویق کردند. او نیز در ۸۵۶ق/۱۴۵۲م آن شهر را به محاصره گرفت و نزدیک بود که پیروز گردد، اما بهلول بازگشت و او را عقب راند و کار به صلح انجامید. با این همه، تا ۳۰ سال بعد میان بهلول با محمود شرقی و جانشینانش ــ سلطان محمد و سلطان حسین جونپوری ــ پیوسته جنگ بود و نزاع آنان جز در دورهٔ کوتاه هیچ‌گاه خاموش نشد (فرشته، همانجا؛ نهاوندی، ۴۴۱-۴۴۸؛ عبدالله، ۱۳-۱۹)، تا سرانجام در ۸۸۶ق/۱۴۸۱م، بهلول طی جنگی چند ماهه که جونپور دست کم دوبار دست به دست شد، آنجا را گرفت و خاندان ملوک شرقی را برانداخت (نهاوندی، ۴۴۹-۴۵۱؛ احمد، ۳/۲۸۷-۲۸۸). سپس پسرش، باربک را به حکومت آنجا گمارد و خود به کشورگشایی ادامه داد و نقاطی چون کالپی و دهولپور و الهپور را گرفت و همهٔ متصرفاتش را میان فرزندان و نوادگانش تقسیم کرد (فرشته، ۱/۱۷۵-۱۷۹؛ صدیقی، 51-50).

با آنکه در این زمان بهلول نزدیک به ۸۰ سال سن داشت، از پای ننشست و رهسپار تسخیر گوالیار شد و راجهٔ آنجا را مطیع کرد. آن‌گاه آهنگ بازگشت به دهلی کرد، ولی در راه بیمار شد و در قصبه‌ای به نام سکیت، پس از حدود ۳۹ سال سلطنت و نیم قرن حکومت درگذشت. پیکرش را در باغ «وجود»، نزدیک دهلی دفن کردند (فرشته، ۱/۱۷۹؛ نهاوندی، ۴۵۲؛ ابوالفضل، ۱/۵۳۶؛ عبدالله، ۲۰-۲۱). تاریخ تولد بهلول در جایی به صراحت آورده نشده است، ولی از آنجا که سن او را ۸۰ دانسته‌اند (ابوالفضل، همانجا)، باید در ۸۱۴ق/۱۴۱۱م زاده شده باشد.

سلطان بهلول بخش مهمی از حیات سیاسی خود را در جنگ و گریز و توسعهٔ متصرفاتش سپری کرد، ولی از سامان دادن به اوضاع اجتماعی و اقتصادی قلمرو خود نیز غافل نبود (خان، I/244؛ عبدالحلیم، 57)، چنان‌که به فرهنگ و ادب نیز علاقه داشت و اوقات فراغت را با دانشمندان و ادیبان می‌گذراند (فرشته، همانجا؛ نهاوندی، ۴۳۸؛ عبدالحلیم، 52). وی نخستین کسی بود که در شبه قاره، افغانان را که مردم به دیدهٔ تحقیر در آنها می‌نگریستند، سروری داد و آنان را به هند دعوت کرد و اقطاعات بخشید تا همان‌جا سکنا گزینند (هروی، ۱/۱۴۵-۱۴۶؛ خان، I/243-244؛ صدیقی، 52-51).

بهلول را به فضایل و نیکیهای بسیار و به ویژه دینداری و دادگری ستوده‌اند. آورده‌اند که بر تخت نمی‌نشست و هر چه از اموال به دست می‌آورد، به یاران می‌بخشید و خود چیزی برنمی‌داشت. ساده می‌زیست و می‌گفت: از سلطنت تنها به نام آن دلخوشم (فرشته، همانجا؛ عبدالله، ۱۱).

مآخذ: ابوالفضل علامی، *آیین اکبری*، به کوشش بلوخمان، کلکته، ۱۸۷۲م؛ احمد، نظام‌الدین، *طبقات اکبری*، ترجمهٔ محمدایوب قادری، لاهور، ۱۹۹۰م؛ احمد یادگار، *تاریخ شاهی*، ترجمهٔ نذیر نیازی، لاهور، ۱۹۸۵م؛ عبدالله، *تاریخ داودی*، به کوشش عبدالرشید، علیگره، ۱۹۵۴م؛ فرشته، محمدقاسم، *تاریخ*، بمبئی، ۱۸۶۸م؛ نهاوندی، عبدالباقی، *مآثر رحیمی*، به کوشش محمدهدایت حسین، کلکته، ۱۹۲۴م؛ هروی، نعمت‌الله، *تاریخ خان جهانی و مخزن افغانی*، کلکته، ۱۹۶۰م؛ نیز:
Abdul Halim, *History of the Lodi Sultans*, Delhi, 1974; Khan, A.D., *A History of Sadarat in Medieval India*, Delhi, 1988; Mahajan, V.D., *Muslim Rule in India*, New Delhi, 1975; Siddiqi, I.H., «Despotism of Sultan Bahlūl», *Studies in Islam*, New Delhi, 1965.

مجید سمیعی

بَهْمَن، نک‍: نورالانوار.

بَهْمَن، نام یازدهمین ماه سال و دومین ماه فصل زمستان در تقویم کنونی ایران و نیز نام دومین روز هر ماه شمسی در تقویم ایرانیان باستان.

بهمن (اوستایی: وُهومنه؛ پهلوی: وُهومَن و وَهمَن)، به معنای «اندیشهٔ نیک»، و به عقیدهٔ زردشتیان نخستین امشاسپند و ایزد موکل بر چارپایان سودمند است (یوستی، 374؛ نیز نک‍: بیرونی، *الآثار...*، ۲۸۱؛ نیبرگ، II/201).

برای ایرانیان باستان ــ که بر ۱۲ ماه سال و ۳۰ روز ماه نامهای ایزدان خود را نهاده بودند ــ هر روزی از هر ماه که نام همان ماه را داشت، خجسته بود. آنان چنین روزهایی را جشن می‌گرفتند و این جشنها را با افزودن پسوند نسبتِ «ـ گان» به نام ماهها نام‌گذاری می‌کردند، همچون تیرگان، مهرگان، بهمنگان و جز آنها. بدین‌ترتیب، در دومین روز ماه بهمن جشن بهمنگان (ه‍ م) برگذار می‌شد که در متون

دورهٔ اسلامی به صورت «بهمنجنه» ضبط شده است (نک: بیرونی، *التفهیم*...، ۲۵۷؛ همایی، ۲۵۴، ۲۵۷).

در این ماه بجز بهمنگان جشنهای دیگری هم بود که یکی از مشهورترین آنها که در روز دهم برگذار می‌شد، «سده» نام داشت، سبب نام‌گذاری سده را چنین دانسته‌اند که از این روز تا پایان سال صد شب و روز (۵۰ شب و ۵۰ روز) فاصله است وبرخی هم گفته‌اند: در این روز شمارِ زادگان کیومرث، نخستین انسان به صد تن رسید (بیرونی، همانجا، *الآثار*، ۲۸۱-۲۸۲). در این روز مردم به یاد رخدادهایی اسطوره‌ای آتش می‌افروختند (همو، *التفهیم*، ۲۵۷-۲۵۸).

به گفتهٔ بیرونی (همان، ۲۵۸، *الآثار*، ۲۸۱)، ایرانیان روز پنجم این ماه را که ۵ روز پیش از سده بود، «نوسده» ویا «برسده» می‌گفتند. وی از دو جشن دیگر این ماه نیز یاد می‌کند: یکی «باد روز» (در روز بیست و دوم) که در آن روزگار، به ویژه در قم و نواحی آن برگذار می‌شد، و دیگری در روز سی‌ام که در اصفهان «آفریجگان» یا «آبریزگان» خوانده می‌شد. به نوشتهٔ بیرونی این جشن به یادبود بارندگی خاصی برگذار می‌شد که در روزگار پیروز، پادشاه ساسانی خشک‌سالی چندساله را پایان بخشید (همان، ۲۸۳ به، *القانون*...، ۱/۲۶۰؛ تقی‌زاده، ۱۹۴-۱۹۵).

مآخذ: بیرونی، ابوریحان، *الآثار الباقیة*، به کوشش پرویز اذکایی، تهران، ۱۳۸۰ش؛ همو، *التفهیم*، به کوشش جلال‌الدین همایی، تهران، ۱۳۵۲ش؛ همو، *القانون المسعودی*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۳ق/۱۹۵۴م؛ تقی‌زاده، حسن، گاه‌شماری در *ایران قدیم*، تهران، ۱۳۱۶ش؛ همایی، جلال‌الدین، حواشی و تعلیقات بر *التفهیم* (نک: همه بیرونی)؛ نیز:
Justi, F., *Iranisches Namenbuch*, Marburg, 1895; Nyberg, H. S., *A Manual of Pahlavi*, Wiesbaden, 1974.
عسکر بهرامی

بَهمَنِ جادویه، از سرداران مشهور ساسانی در آستانهٔ ورود اسلام به ایران. آگاهیهای اندک دربارهٔ احوال او منحصر به مطالبی است که مورخان عصر اسلامی، تنها دربارهٔ پیکارهایش با مسلمانان آورده‌اند. این اندک هم خالی از خلط و اشتباه نیست.

پیش از همه، بحث دربارهٔ نام و لقب این سردار می‌تواند توجه‌برانگیز باشد؛ چه، برخی از مورخان نام او را مردانشاه و لقبش را ذوالحاجب آورده، و گفته‌اند: چون ابروان انبوهش را می‌بست تا بر چشمانش فرو نیفتد، به ذوالحاجب ملقب شد (بلاذری، ۲۵۱؛ طبری، ۳/۴۵۵؛ ابوعلی مسکویه، ۱/۱۸۷؛ ابن اثیر، ۲/۴۳۸). اما این دلیل چندان قانع کننده نیست، زیرا ظاهراً در همان دوره کسان دیگری هم به ذوالحاجب و ذوالحاجبین نام بُردار بوده‌اند (طبری، ۴/۱۲۸؛ مقدسی، ۵/۱۸۱؛ ابن اثیر، ۲/۴۴۱) که شاید به سبب مقام و عنوانی بوده است که در دستگاه ساسانیان داشته‌اند (نیز نک: نولدکه، 226).

افزون بر این، در اینکه مردانشاه و ذوالحاجب نام و لقب بهمن بوده است، با تکیه بر همان روایات مورخان مسلمان می‌توان تردید کرد، زیرا نه تنها طبری هیچ‌گاه او را مردانشاه نخوانده است، بلکه در برخی از گزارشها مردانشاه و ذوالحاجب به مثابهٔ دو تن ــ اما معاصر و همراه هم ــ مطرح شده‌اند. در بعضی از روایتها نیز مردانشاه را ذوالحاجب یا ذوالحاجبین، ولی او را غیر از بهمن جادویه دانسته‌اند (ابوعلی مسکویه، ۱/۱۹۰؛ طبری، ۳/۴۵۹، ۴۶۵؛ ابن اثیر، همانجا، نیز ۴۳۵، ۴۴۲، ۳/۱۹؛ مقدسی، همانجا). همچنین طبری در روایتی مربوط به جنگ نهاوند آورده است که چون ذوالحاجب کشته شد، بهمن جادویه جای او را گرفت (۴/۱۱۴، ۱۱۶، ۱۲۸).

با توجه به این نکات و نیز این نکتهٔ بس مهم که در هیچ‌یک از گزارشهای مربوط به پیش از جنگ جسر، بهمن جادویه را ذوالحاجب نخوانده‌اند (مثلاً در *تاریخ* طبری ۶ مورد و در *الکامل* ابن اثیر ۴ مورد)، شاید بتوان گفت که ذوالحاجب مردانشاه یا ذوالحاجب و مردانشاه، غیر از بهمن‌اند، ولی هر دو یا هر سه در برخی حوادثِ پایانیِ دورهٔ ساسانی انباز و همراه بوده‌اند و نقشها و نامهایشان با یکدیگر خلط شده است. اشارهٔ مورخان به قتل ذوالحاجب در پیکار عذیب، و حضور دوبارهٔ او و بهمن در پیکار نهاوند می‌تواند مؤید این خلط باشد.

از سوی دیگر، بهار آورده است که چون بهمن دارای مرتبهٔ «سربند»ی بود ــ مرتبه‌ای که با استناد به فردوسی شاه اعطا می‌کرد ــ و سربندی به پیشانی می‌بست، او را چار ابرویه می‌خواندند و عربها به همین سبب ذوالحاجبش نامیدند. به عقیدهٔ او «چار ابرویه» به صورت «چار برویه»، و به تدریج به صورت «جادویه» تحریف شده است (ص ۹۷، ۲۷۵-۲۷۶). آنچه وی دربارهٔ عنوان سربند و ذوالحاجب آورده است، ــ به ویژه اگر به روایت بلاذری و نویسندگان متأخرتر توجه کنیم که بستن ابروان بهمن را به بزرگی‌جویی او تعبیر کرده‌اند ــ بی‌وجه نیست، اما تحریفِ چاربرویه به جادویه پذیرفتنی نمی‌نماید.

دقت در برخی گزارشهای مورخان و بررسیِ واژهٔ جادویه می‌تواند تفسیری قانع کننده به‌دست دهد: بلاذری که نام او را رستم آورده، تصریح کرده که لقبِ «بهمن» را خسرو انوشروان به او داده بوده است (همانجا؛ نک: یوستی، 374، که نام پدر بهمن را افرنداد آورده است)؛ از یک روایت گنگ و ناقص طبری هم بر می‌آید که بهمن، قائم مقام و نمایندهٔ شاه ایران یا ایرانیان در بهمن روز (۳/۳۵۵) و البته در بهمنگاه بود و لقب بهمن هم از این روست؛ اما مرتبط ساختن واژهٔ جادویه به جادو به کلی نامحتمل است. این واژه می‌تواند مرکب از «جاد» (در اوستایی -yāta، در پهلوی yāt و yād، به معنیِ نصیب و بهره) (بارتولومه، 1283؛ نیبرگ، 225؛ قس: مکنزی، 97) و پسوندِ دارندگی «ـ ویه» به معنیِ «بهره‌مند» باشد. کسان دیگری از مردان بلندپایهٔ ایرانی هم در همین دوره از این انتساب برخوردار بوده‌اند، مانند هرمز جادویه (طبری، ۳/۴۱۱؛ ابن جوزی، ۴/۱۲۳-۱۲۴).

به هر حال، نخستین بار در حوادث سال ۱۲ق/۶۳۳م در پیکار ولجه از بهمن به عنوان فرمانده یک سپاه ایرانی یاد شده است که به دستور شاه به مدد اندرزغر (گویا: اندرزگر) رفت و ظاهراً به میدان جنگ نرسید (طبری، ۳/۳۵۳؛ ابن کثیر، ۶/۳۴۵). در همین سال، در پی اتحاد مسیحیانِ سواد و ایرانیان بر ضد عربها، بهمن جادویه که در قُسیانا بود،

از سوی اردشیر دستور یافت که برای جنگ به اُلیس رَوَد، اما او جابان را به آنجا گسیل کرد و خود برای اظهار وفاداری و تجدید عهد به نزد اردشیر رفت. به هر روی، بهمن به پیکار نرسید و جابان شکست خورد (طبری، ۳/۳۵۵-۳۵۶). از این روایات و برخی گزارشهای دیگر دربارهٔ جنگهای منطقهٔ سواد عراق پیداست که وی نسبت به بسیاری از امیران و حاکمان ایرانی این منطقه برتری و فرماندهی داشته است (نیز نک: همو، ۳/۳۶۹، ۳۷۴).

شهرت بهمن جادویه در تاریخ این دوره به سبب پیکار جسر است که به جنگ قَرقس، قُسّ الناطف و مَروحه نیز نام‌بردار است. در رمضان ۱۳/نوامبر ۶۳۴، پس از سقوط باروسما و جنگ سقاطیه در کسکر، بهمن جادویه به دستور رستم فرخزاد، سپاه به جنگ عربها برد. وجود درفش کاویان در این لشکرکشی، نشانهٔ بلندپایگی بهمن و اهمیتی است که ایرانیان برای این جنگ قائل بوده‌اند. بهمن بر یک سوی کرانهٔ فرات، و ابو عبید ثقفی و مثنی بن حارثه بر دیگر سو در محلی به نام مروحه فرود آمدند. بهمن آنها را مخیر گردانید که برای پیکار به این سوی آیند، یا خود به آن سوی رَوَد. عربها از فرات عبور کردند و پس از جنگی شدید، به سختی شکست خوردند (پایان همان ماه). ابو عبید به قتل رسید و مثنیٰ زخمی برداشت که بعداً بر اثر آن مُرد. بهمن برای آنکه کار مهاجمان را یکسره کند، خواست به تعقیب آنها بپردازد، ولی از مداین خبر رسید که میان ایرانیانِ پارتی و پارسی تفرقه افتاده است و پارسیها بر ضد رستم هم‌داستان شده‌اند. بهمن نیز عربها را رها کرد و به مداین بازگشت (بلاذری، ۲۵۱-۲۵۲؛ دینوری، ۱۱۳؛ طبری، ۳/۴۵۴-۴۵۹؛ ابوعلی مسکویه، ۱/۱۸۷-۱۹۰؛ ابن اثیر، ۲/۴۳۸؛ قس: ابن اعثم، ۱/۱۶۸-۱۷۰).

در وقایع بعدی، یعنی سلسله جنگهای قادسیه، تنها از ذوالحاجب، بدون ذکر بهمن، یاد شده است: وی منطقه‌ای در سواد را تحت اختیار داشت و به دستور رستم فرماندهی جلوداران یا چابک سواران را برعهده گرفت (طبری، ۳/۵۱۰، ۵۱۴، ۵۱۴-۵۱۵). تنها در ذکر واقعهٔ اغواث ــ از پیکارهای مقدم بر قادسیهٔ اصلی ــ در یکی از روایاتِ طبری، و گزارشِ ابوعلی مسکویه از بهمن به این شکل یاد شده است که چون ذوالحاجب به جنگ تن به تن با قعقاع بن عمرو رفت، خود را بهمن جادویه خواند و آن‌گاه در همان جنگ کشته شد (همو، ۳/۵۴۲-۵۴۳؛ ابوعلی مسکویه، ۱/۲۰۲؛ قس: خلیفه، ۱/۱۲۰).

در روایت کشته شدنِ بهمن در اغواث به دو دلیل می‌توان تردید کرد: ۱. بلاذری (ص ۲۵۵) و خلیفة بن خیاط (همانجا) در شرح جنگ قادسیه، و طبری دَر یک روایت دیگر از همین واقعه (۳/۵۴۵)، و سپس ابن اثیر (۲/۴۷۳-۴۷۴) در ذکر جنگ اغواث فقط از ذوالحاجب نام برده‌اند و از اینکه وی خود را بهمن خوانده است، یادی نکرده‌اند. ۲. این هر دو (طبری ۴/۱۱۴، ۱۱۶، ۱۲۸؛ ابن اثیر ۳/۱۰) آورده‌اند که در جنگ نهاوند ــ حدود ۶ سال بعد از قادسیه ــ پس از قتل ذوالحاجب، بهمن جادویه جای او را گرفت، یعنی در نظر آنان کسی که در اغواث کشته شده، بهمن نبوده است.

بهار برای حل این تناقض، با مسلّم دانستنِ قتل بهمن در اغواث، به تصحیح قیاسیِ روایت طبری روی آورده، و گفته است: مراد از ذوالحاجب در نهاوند، پسر بهمن، یعنی زردق بن بهمن بوده که پس از پدر لقب ذوالحاجب یافته بوده است (ص ۲۷۶). افزون بر آنکه دلیلی برای اثبات این نظر در دست نیست، بلاذری (ص ۳۰۳) و مقدسی (۵/۱۸۱-۱۸۲) هر دو به صراحت این ذوالحاجب را مردانشاه ذوالحاجب خوانده‌اند.

از مجموع گزارشهای یاد شده این احتمال بر می‌آید که مورخان میان بهمن جادویه که گویا ذوالحاجب هم خوانده می‌شده، با ذوالحاجب مردانشاه، و ذوالحاجب دیگری که همه در این جنگها حضور داشته‌اند، خلط کرده، و نه تنها نام و لقب یکی را به دیگری داده‌اند، بلکه نتوانسته‌اند نقشهای آنان را در این وقایع متمایز گردانند. بنابراین، می‌توان احتمال داد که بهمن تا پیکار نهاوند زنده بوده باشد؛ چه، در جنگ اصفهان فقط از شهریار بن جادویه به عنوان یکی از فرماندهان ایرانی یاد شده است (ابن اثیر، ۳/۱۹).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن اعثم کوفی، احمد، *الفتوح*، به کوشش عبدالمعید خان، حیدرآباد دکن، ۱۹۶۸م؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، *المنتظم*، به کوشش محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۴۱۲ق؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ابوعلی مسکویه، احمد، *تجارب الامم*، به کوشش ابوالقاسم امامی، تهران، ۱۳۶۶ش/۱۹۸۷م؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۶م؛ بهار، محمدتقی، حواشی بر *مجمل التواریخ و القصص*، تهران، ۱۳۱۸ش؛ خلیفة بن خیاط، *تاریخ*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۸م؛ دینوری، احمد، *الاخبار الطوال*، به کوشش عبدالمنعم عامر، قاهره، ۱۹۶۰م؛ طبری، *تاریخ*؛ مقدسی، مطهر، *البدء و التاریخ*، به کوشش کلمان هوار، پاریس، ۱۹۱۶م؛ نیز:

Bartholomae, Ch., *Altiranisches Wörterbuch*, Berlin 1961; Justi, F., *Iranisches Namenbuch*, Hildesheim, 1963; MacKenzie, D.N., *A Concise Pahlavi Dictionary*, London, 1971; Nöldeke, Th., *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden*, Leiden, 1973; Nyberg, H.S., *A Manual of Pahlavi*, Wiesbaden, 1974.

صادق سجادی

بَهْمَنْ شاه، علاءالدین‌حسن گانگو (حک ۷۴۸-۷۵۹ق/۱۳۴۷-۱۳۵۸م)، بنیان‌گذار سلسلهٔ بهمنیان (ﻫ م) دکن (۷۴۸-۹۳۳ق/۱۳۴۷-۱۵۲۷م).

روایتهای گوناگونی دربارهٔ نام «بهمن‌شاه» و شهرت «گانگو» وجود دارد. طباطبا لقب بهمن‌شاه را برگرفته از انتساب علاءالدین حسن به بهمن، پسر اسفندیار شهریار ایرانی دانسته است (۱/۱۱-۱۲)؛ اما فرشته آن را برگرفته از نام گانگوی بهمن (یا برهمن) منجم می‌داند که نزد شاهزاده محمد تغلق (حک ۷۲۵-۷۵۲ق/۱۳۲۵-۱۳۵۱م) تقرب و منزلتی داشت و علاءالدین توسط او به شاهزاده محمدتغلق معرفی گردید و از طریق وی به دربار غیاث‌الدین تغلق‌شاه (حک ۷۲۰-۷۲۵ق) راه یافت و در سلک امیران صده (مأموران مالیاتی) درآمد (۱/۲۷۳-۲۷۴، ۲۸۲؛ نیز نک: رضوی، I/247). بهمن‌شاه بعدها به موجب عهدی که گانگو بهمن با او بسته بود و به پاس محبت وی، نام او را به اسم خویش افزود

(فرشته، ۲۷۴/۱، ۲۸۲؛ قس: حسینی، «آیا حسن...[1]»، 55).

برپایهٔ شجره‌نامه‌ای که فرشته از رساله‌ای مجهول المؤلف، موجود در کتابخانهٔ مرتضیٰ نظام شاه بحری نقل کرده است، نسب بهمن‌شاه به بهرام گور می‌رسد (۲۸۱/۱؛ نیز نک: طباطبا، همانجا)، اما افراد یاد شده در این نسب‌نامه فاصلهٔ ۹۰۰ سالهٔ میان بهرام‌گور و بهمن‌شاه را پرنمی‌کنند (نک: حسینی، «زندگی...[2]»؛ 113). به علاوه، فرشته خود نیز انتساب علاءالدین حسن به پادشاهان ساسانی را دست‌آویزی برای شاعران و مورخانی دانسته است که به قصد خوش‌آیند او بدان توسل جسته‌اند (۲۸۲/۱؛ برای توضیح بیشتر دربارهٔ شهرت «بهمنی»، نک: حسینی، «آیا حسن»، 56-46).

دربارهٔ نام «گانگو» نیز نظریات متفاوتی وجود دارد. برخی، نیاکان علاءالدین حسن را از سلسلهٔ کاکویهٔ اصفهان و همدان دانسته‌اند که به‌غزنین مهاجرت کردند و تحت حمایت سلطان محمود (سل ۳۸۸-۴۲۱ق/۹۹۸-۱۰۳۰م) قرار گرفتند و از این‌رو، علاءالدین حسن به «کاکو» شهرت یافت؛ این نام بعدها تحریف گردید و «کانکو» یا «گانگو» خوانده شد (رضوی، I/247). به هر حال، نظر فرشته که این نام را برگرفته از نام گانگو بهمن دانسته است (۲۷۳/۱-۲۷۴)، استوارتر می‌نماید.

علاءالدین حسن در ۶۹۱ق/۱۲۹۲م زاده شد (شروانی، «بهمنیان دکن[3]»، 35). براساس *ملحقات طبقات ناصری* نوشتهٔ عین‌الدین بیجاپوری، مادر علاءالدین حسن پس از درگذشت همسرش در غور با ۳ فرزند خود نزد برادرش، ملک هـژبرالدین، مشهور بـه «ظفرخان»، حکمران پنجاب و ملتان رفت. علاءالدین حسن و برادر بزرگ‌ترش، علی‌شاه تحت‌نظر ظفرخان تربیت شدند. علاءالدین حسن ۶ ساله بود که ظفرخان در جنگ با ترکان آسیای مرکزی کشته شد، اما او و خانواده‌اش همچنان در ملتان ماندند (حسینی، «زندگی»، 115, 117؛ شروانی، همانجا، «بهمنیان[4]»، 149). بعدها علاءالدین حسن از ملتان به دهلی رفت و در آنجا به خدمت گانگو بهمن (برهمن) درآمد (فرشته، ۲۷۳/۱-۲۷۴؛ حسینی، همان، 115) و پس از راه یافتن به دربار تغلقیان، با گروهی از سپاهیان خود به دکن رفت و چند اقطاع کوچک یافت و در دولت‌آباد اقامت گزید (طباطبا، ۱۲/۱-۱۳؛ فرشته، همانجا).

با شروع شورشهای مختلف در قلمرو محمدتغلق شاه و از آن جمله شورش امرای مخالف در دولت‌آباد دکن و نیز درگیر بودن محمد تغلق‌شاه با شورشیان گجرات، امرای دولت‌آباد فرصتی مناسب یافتند و با تسلط بر شهر، یکی از امرای «دو هزاری»، یعنی اسماعیل فتح افغان مشهور به «اسماعیل مُغ» (قس: همو، ۲۷۵/۱: فتح) را به عنوان نخستین سلطان مستقل دکن و با نام ابوالفتح ناصرالدین شاه (حک ۷۴۶-۷۴۸ق/۱۳۴۵-۱۳۴۷م) بر تخت نشاندند (طباطبا، ۱۳/۱-۱۴؛ فرشته، همانجا؛ شروانی، «بهمنیان دکن»، 27). گویا علاءالدین حسن نیز صلاح خود را در موافقت با دیگر امرا دید. وی از سوی ناصرالدین شاه عنوان «ظفرخانی» و «امیرالامرایی» یافت و اقطاعات چندی، از جمله گلبرگه بدو اعطا شد (فرشته، همانجا؛ شروانی، همان، 28، «بهمنیان»، 147).

ابوالفتح ناصرالدین شاه پس از شکست لشکریانش از سلطان محمدتغلق‌شاه، در قلعهٔ دیوگیر دولت آباد متحصن شد و علاءالدین حسن نیز با ۱۲ هزار سپاهی به گلبرگه رفت. محمدتغلق‌شاه یکی از سرداران خود به نام عمادالدین ترکمان را به تعقیب علاءالدین حسن فرستاد و خود برای تصرف دولت‌آباد حرکت کرد. با خبر شورش مجدد در گجرات، محمدتغلق‌شاه به ناچار بدان سو عزیمت کرد و علاءالدین حسن فرصت را مغتنم شمرد و با ۲۰ هزار سپاه که از نیروهای متحد منطقه، با حمایت راجهٔ تلنگانه تشکیل شده بود، سپاهیان عمادالملک را در قلعهٔ احمدآباد بیدر غافلگیر کرد. عمادالملک در جنگ کشته شد و علاءالدین حسن به یاری ناصرالدین‌شاه به سوی دولت‌آباد شتافت. امرای محمد تغلق‌شاه که دولت‌آباد را محاصره کرده بودند، چون تاب مقاومت در خود ندیدند، دست از محاصره برداشتند و به سوی دهلی و گجرات بازگشتند و علاءالدین حسن فاتحانه در ۷۴۶ق وارد دولت‌آباد شد (فرشته، ۲۷۶/۱).

به‌گفتهٔ فرشته، ناصرالدین شاه به‌بهانهٔ سالخوردگی و نیز به این‌سبب که علاءالدین حسن «بهمن‌نژاد» است و آثار بزرگی و شجاعت در او نمایان، و شایستهٔ تاج و تخت است (۲۷۷/۱)، از پادشاهی کناره گرفت. اما در حقیقت، امرا علاءالدین حسن را به سبب موقعیت ممتاز سیاسی و شجاعت و کفایت وی به فرمانروایی برگزیدند و این گزینش بیشتر حرکتی سیاسی بود (نک: شروانی، «بهمنیان دکن»، 34) و علاءالدین حسن با عنوان ابوالمظفر علاءالدین بهمن‌شاه بر تخت نشست (فرشته، همانجا؛ مجومدار، 356) و نخستین پادشاهی مستقل مسلمانان در جنوب هند را بنیان گذاشت. وی دو سال بعد، احتمالاً به سبب عدم امنیت در دولت‌آباد، پایتخت خود را به گلبرگه که خود آن‌را حسن‌آباد نام نهاد، منتقل کرد (فرشته، ۲۷۷/۱-۲۷۸؛ کولکه، 170). وی پس از جلوس، عنوان خود، ظفرخان را به شاهزاده محمد داد و به هر یک از امرا منصب و لقبی اعطا کرد (طباطبا، ۱۵/۱-۱۶؛ شروانی، همان، 37). وی همچنین لقب ناصرالدین را از اسماعیل گرفت و به جای آن مقام امیرالامرایی و منصب سپهسالاری را به وی داد و ملک سیف‌الدین را به عنوان وکیل مطلق یا صدراعظم خود برگزید (فرشته، ۲۷۷/۱). اختصاص جایگاه برتر در مجالس رسمی به سیف‌الدین خشم و حسد اسماعیل را برانگیخت و او گروهی از امرا را با خود همراه ساخت و توطئهٔ قتل بهمن‌شاه را طراحی کرد، اما با هوشیاری بهمن‌شاه، این توطئه کشف، و با اعتراف امرای همدست اسماعیل، دستور قتل وی صادر شد. بهمن‌شاه زیرکانه برای دلجویی از بازماندگان اسماعیل و

1. «Was Hasan...» 2. «Career...» 3. *The Bahmanis of the Deccan*. 4. «The Bahmanīs»

جلب خشنودی مخالفان، بهادرخان پسر بزرگ اسماعیل را به جانشینی پدر انتخاب کرد (همو، ۱/۲۷۹؛ هیگ، 374-373).

اگرچه بهمن‌شاه اندیشهٔ تصرف تاج و تخت دهلی را در سر داشت (فرشته، ۱/۲۷۹-۲۸۰؛ شروانی، «علاءالدین...»، 970، «بهمنیان»، 149-150)، اما تمام کوشش و نیروی وی صرف مطیع ساختن حاکمان و پادشاهان مستقل دکن شد (نک: همانجاها)؛ زیرا برخی از اینان که در جنگ بهمن‌شاه برضد تغلق‌شاه به او یاری رسانده بودند (الفینستن، 465)، پس از پادشاهی وی حاضر نبودند فرمانروایی او را بپذیرند (برای آگاهی بیشتر دربارهٔ امرای دکن، نک: هیگ، 372؛ کولکه، همانجا؛ *بریتانیکا*، I/733). بهمن‌شاه بسیاری از امرای دکن را به اطاعت درآورد و آنها را باج‌گزار خود کرد (نک: فرشته، ۱/۲۷۸-۲۸۰؛ هیگ، 374-375؛ مجومدار، همانجا). افزون بر این، وی به شورش محمد بن عالم در ساگار با هوشیاری و ملایمت پایان داد (هیگ، 374؛ شروانی، «علاءالدین»، 971، «بهمنیان»، همانجا).

در ۷۵۸ق/۱۳۵۷م بهمن‌شاه با صوابدید ملک سیف‌الدین غوری برای تصرف ایالات جنوبی پادشاهی دهلی که در شمال قلمرو وی قرار داشت، از حسن‌آباد گلبرگه به سوی دولت‌آباد حرکت کرد، اما پیش از آن در پاسخ کمک راجهٔ حران گجراتی که توسط «جاگیرداران» گجرات از حاکمیت برکنار شده بود، نخست شاهزاده محمد را با ۲۰ هزار سپاهی روانهٔ گجرات کرد و خود نیز به دنبال وی رهسپار شد. بهمن‌شاه در نیمهٔ راه به بیماری سختی مبتلا گردید و به گلبرگه بازگشت (فرشته، ۱/۲۸۰) و در آنجا قلمرو حکومت خود را از نظر اداری به ۴ «طَرَف» (ولایت): حسن‌آباد گلبرگه، دولت‌آباد، برار و بیدر تقسیم کرد و از میان خانوادهٔ خود و امرا، حاکمانی با عنوان «طرفدار» برای این ولایات تعیین نمود (فرشته، هیگ، مجومدار، همانجاها).

بهمن‌شاه ۶ ماه در بستر بیماری بود و در این مدت دستور عفو تمام زندانیان را صادر کرد. وی در ربیع‌الاول ۷۵۹ درگذشت (فرشته، ۱/۲۸۰-۲۸۱؛ احمد، ۳/۷). مؤلف *تذکرة الملوک* وفات بهمن‌شاه را در ۷۶۱ق دانسته است، اما به گفتهٔ هیگ سکه‌ای که به نام وی و با تاریخ ۷۶۰ق به جای مانده، احتمالاً پس از درگذشت او ضرب شده است (ص 376). بهمن‌شاه را در گلبرگه نزدیک دروازهٔ جنوبی قلعه و در مقبره‌ای که به سبک دورهٔ تغلق شاهیان و با معماری داخلی ساده ساخته شده بود، دفن کردند (مارشال، 634-633؛ دسای، 235-234). قلمرو وی از رودِنگانا در شمال تا رود کریشنا در جنوب و از گوا[1] در غرب تا بهُنگیر[2] در شرق گسترش داشت (مجومدار، همانجا؛ «فرهنگ...[3]»، 95).

بهمن‌شاه را پادشاهی سیاستمدار، عادل، با مروت و سخاوتمند وصف کرده‌اند (فرشته، ۱/۲۷۸-۲۸۱). وی یکی از پادشاهان مسلمان هند است که دستور داد تا جزیه بر غیر مسلمانان تحمیل نشود (شروانی، «علاءالدین»، 972). بهمن‌شاه احترام بسیاری برای اهل تصوف قائل بود. دو روایت صوفیانه به رابطهٔ میان وی و شیوخ بزرگ تصوف تا پیش از پادشاهی او اشاره دارد: به گفتهٔ طباطبا (۱/۱۲) و فرشته (۱/۲۷۴)، شیخ نظام‌الدین اولیا در مجلسی که علاءالدین حسن به آن وارد شد، پادشاهی وی را پیشگویی کرد. روایت دیگر آنکه علاءالدین حسن مرید شیخ سراج‌الدین جنیدی بود و گاه همراه مادرش به محضر این شیخ در «گانگی» که سپس به «مرتضیٰ آباد» شهرت یافت، می‌رفت و آموزش می‌دید (رضوی، I/247؛ حسینی، «زندگی»، 117، نیز برای اطلاع بیشتر در این باره، نک: 121-117). شیخ برهان‌الدین غریب و شیخ عین‌الدین بیجاپوری از دیگر صوفیانی بودند که جایگاهی والا نزد بهمن‌شاه داشتند (فرشته، ۱/۲۷۷؛ نظامی، 182).

به سبب حمایت بهمن‌شاه از ادیبان، دانشمندان و صوفیان، بسیاری از آنها از ایران به‌دکن مهاجرت کردند و موجب رشد فرهنگ و تمدن ایرانی در این سرزمین شدند. در این دوره با تأسیس مؤسسات آموزشی در الیچپور، گلبرگه و دولت‌آباد، زبان فارسی در میان مردم رواج یافت. او همچنین دستور داد تا هر ساله نوروز را جشن بگیرند. از دانشمندان دربار بهمن‌شاه‌می‌توان از عصامی‌مؤلف *فتوح‌السلاطین*، عین‌الدین بیجاپوری که ذیلی بر *طبقات ناصری* نگاشت، ملامعین‌الدین هروی و حکیم علیم‌الدین تبریزی نام برد (احمد، 77). بهمن‌شاه بانی مسجد جامع حسن‌آباد گلبرگه بود که در کتیبهٔ فارسی آن نیز نام وی آمده است. وی همچنین قلعهٔ ویران این شهر را مرمت کرد (فرشته، ۱/۲۷۸؛ حسینی، «آیا حسن»، 51).

مآخذ: احمد، نظام‌الدین، *طبقات اکبری*، به کوشش محمد هدایت‌حسین، بنگال، ۱۹۲۷م؛ طباطبا، علی، برهان مآثر، دهلی، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۶م؛ فرشته، محمدقاسم، تاریخ، لکهنو، ۱۲۸۱ق/۱۸۶۴م؛ نیز:

Ahmad, N., «Persian», *History of Medieval Deccan*, ed. H. K. Sherwani, Hyderabad, 1974, vol. II; *Britannica*, micropaedia, 1974; Desai, Z.A., «Bahmani Succession State», *History of Medieval Deccan*, ed. H. K. Sherwani, Hyderabad, 1974, vol. II; *A Dictionary of Indian History*, New York, 1967; Elphinstone, M., *The History of India*, London, 1905; Haig, W., «The Kingdom of the Deccan, 1347-1490», *The Cambridge History of India*, New York, 1928, vol.III; Husaini, A., «Career of Hasan (Bahman Shah) Before He Became the Sultan of the Deccan», *Islamic Culture*, Hyderabad Deccan, 1959, vol. XXXIII; id, «Was Hasan (Bahman Shah) Called Bahmani?», ibid, 1958, vol. XXXII; Kulke, H. and D. Rothermund, *A History of India*, London/New York, 1998; Majumdar, R.C., *An Advanced History of India*, London, 1958, Marshall, J., «Gulbarga», *The Cambridge History of India*, ed.W.Haig, New York, 1928, vol.III; Nizami, K. A., «Ṣūfī Movement in the Deccan», *History of Medieval Deccan*, ed. H.K.Sherwani, Hyderabad, 1974, vol. II; Rizvi, A.A., *A Socio-Intellectual History of the Isnā 'Asharī Shī'īs in India*, Canberra, 1986; Sherwani, H.K., «Alauddin Hassan Bahmani», *A Comprehensive History of India*, ed. M. Habib and K. A. Nizami, New Delhi, 1982, vol. V; id, «The Bahmanis», *History of Medieval Deccan*, ed. H.K. Sherwani, Hyderabad, 1974, vol. I; id, *The Bahmanis of the Deccan*, New Delhi, 1985.

هدیٰ سیدحسین‌زاده

بَهْمَنْشیر، یا بهمشیر، بمشیر، شاخه‌ای از رود کارون که به خلیج فارس می‌ریزد. رود کارون در خاور خرمشهر به دو شاخه تقسیم می‌گردد. یکی از این‌دو شاخه به نام بهمنشیر در حدود ۱۰ کیلومتری سابله از رود کارون جدا می‌شود و به سوی جنوب خاوری به موازات

1. Goa 2. Bhongīr 3. *A Dictionary...*

اروندرود جریان می‌یابد و از طریق خورموسیٰ به خلیج فارس می‌ریزد. بهمنشیر با شط‌الاعمیٰ (رود کور)، یکی دیگر از شاخه‌های رود کارون، جزیرهٔ قبان، و با اروندرود جزیرهٔ آبادان را تشکیل می‌دهد (کیهان، ۱/۷۷؛ مشیری، ۵۵، حاشیهٔ ۱؛ جعفری، ۳۴۴).

طول رود بهمنشیر ۸۰ کم، پهنای آن حدود ۶۰۰ متر و ژرفای آن حدود ۴ متر است (افشین، ۱/۲۵۷) و در دو سوی آن روستاهای بسیاری واقع است. نهرهای منشعب از این رود مزارع و نخلستانهای اطراف رودخانه را آبیاری می‌کنند. سواحل بهمنشیر در طول جزیرهٔ آبادان پوشیده از نخلستان است. نخلستانهای سمت چپ رود بهمنشیر که رو به شادگان دارد، بیشتر است. نخلستانهای ساحل یاد شده نزدیک به ۳۰ کم طول و ۵۰ تا ۲۰۰ متر عرض دارد (سلطانی، ۱/۱۱۰).

رودخانهٔ بهمنشیر به علت گل و لای بسیار غالباً مسدود می‌شود و جزیره‌های کوچکی به وجود می‌آید که از آنها به عنوان مرتع یا زمینهای کشاورزی استفاده می‌گردد (لاریمر، II/210). از آن جمله جزیرهٔ سیدحسین روبه‌روی آبادان و جزیرهٔ هلات در مقابل خسروآباد قابل سکنا و دارای نخلستان و کشتزارند (افشار، ۴۷). غالباً کاهش آب بهمنشیر و اروندرود در تابستان موجب ورود آب شور به داخل نهرها و نخلستانها می‌شود و مشکلاتی پدید می‌آورد (توسعه...، ۲۷).

نام بهمنشیر برگرفته از نام اردشیر بنیان‌گذار سلسلهٔ ساسانیان است که اقدامات بسیاری در جهت عمران و آبادانی ناحیهٔ خوزستان به وی منسوب است (ابن بلخی، ۱۷۱-۱۷۲). از جملهٔ شهرهایی که اردشیر اول ساسانی در دشت میشان ساخت، شهر بهمن اردشیر بود که بنا به روایت مورخان و جغرافیانویسان دورهٔ اسلامی در کنار دجلة‌العوراء واقع بوده است (ابن اثیر، ۱/۳۸۴؛ مسعودی، ۵۲؛ ابن قتیبه، ۶۵۴). این شهر که به فرات میسان یا فرات البصره نیز شهرت داشته، در محل بصرهٔ بعدی واقع بوده است (حمزه، ۲۸؛ مارکوارت، 41). از این‌رو، ایرانیان به این شاخه از رود دجله، بهمنشیر می‌گفته‌اند (مسعودی، همانجا). دجلة‌العوراء که امروزه به آن اروندرود اطلاق می‌شود، رود پهناوری است که از آبهای دجله و فرات تشکیل شده است و طول آن به ۱۵۰ کم می‌رسد. این رود از دهانهٔ ابواسد شروع می‌شود و در آبادان به خلیج فارس می‌ریزد (نک: امام شوشتری، ۴۰-۴۱؛ لسترنج، 43).

به درستی مشخص نیست که از چه زمان به این شاخه از رود کارون که امروزه به آن بهمنشیر گفته می‌شود، این نام اطلاق شده است. در بندهش از رود کارون با نام اوله یاد شده، و در وصف آن آمده است: «اوله رود را سرچشمه از سپاهان است، به خوزستان بگذرد، به دجله رود فراز ریزد، او را به سپاهان مسرگان رود خوانند». باتوجه به اینکه در بندهش از نام محلی رودخانهٔ اوله (کارون) در اصفهان یاد شده (ص ۷۶)، و از بهمنشیر به عنوان نام محلی این رود در خوزستان یاد نشده است، می‌توان نتیجه گرفت که دست کم در اواخر دورهٔ ساسانیان نام بهمنشیر به رودخانهٔ کارون یا بخشی از آن که در خوزستان جاری بوده، اطلاق نمی‌شده است. ظاهراً تا پیش از سدهٔ ۴ق رودهای کارون و دجله جداگانه به خلیج فارس می‌ریخته‌اند.

در روزگار عضدالدولهٔ دیلمی (سل‌ ۳۳۸-۳۷۲ق/۹۴۹-۹۸۲م) به منظور سهولت تجارت میان شهرهای خوزستان با شهرهای کنارهٔ دجله، نهری میان رود کارون و دجله به طول ۴ فرسنگ حفر شد. قبل از حفر این نهر کشتیهای تجارتی ناچار از رود کارون وارد خلیج فارس می‌شدند و سپس به دجله می‌رفتند که این کار خطراتی برای آنها در برداشت؛ اما پس از حفر این نهر مبادلهٔ کالاهای بازرگانی میان شهرهای خوزستان، بصره و بغداد به آسانی صورت می‌گرفت (مقدسی، ۳۲۲). براساس شواهدی، این نهر که در منابع دورهٔ اسلامی به فم العضدی معروف است و امروزه به آن «حفار» می‌گویند (اقتداری، ۷۳۹-۷۴۰)، در روزگار ایلامیان حفر شده است. ایلامیان در قسمتی که کارون به دجله نزدیک می‌شده است، نهری کنده بودند که این دو رود را به هم می‌پیوست (کرزن، II/343). همچنین از وصف بندهش (همانجا) دربارهٔ رودخانهٔ کارون بر می‌آید که این رودخانه در پایان روزگار ساسانیان نیز به دجله می‌پیوسته، و ظاهراً بعدها بر اثر بی‌توجهی به لای‌روبی، از رسوبات پر، و غیرقابل استفاده شده، و در زمان عضدالدوله مجدداً این نهر تعمیر، و قابل کشتی‌رانی شده است (نیز نک: کرزن، همانجا).

امروزه آب کارون از دو مجرا وارد دریا می‌شود، یکی مجرای قدیم و اصلی کارون که موسوم به بهمنشیر است و از خاور جزیرهٔ آبادان می‌گذرد و مستقیماً به دریا می‌ریزد و دیگری «حفار» که در نقطهٔ جنوب غربی خرمشهر وارد اروند رود یا دجلة‌العوراء قدیم می‌گردد. در نتیجه شبه جزیرهٔ آبادان که نام قدیم آن «میان رودان» بود، به صورت جزیره درآمده است (اقتداری، ۷۴۰).

اروپاییانی که در سده‌های گذشته به ایران آمده، و از نواحی خوزستان دیدن کرده‌اند، از اهمیت سوق‌الجیشی بهمنشیر سخن رانده‌اند (نک: کرزن، II/342). اهمیت بهمنشیر برای ایران از آن روست که این رودخانه می‌تواند راه مستقل و جداگانه‌ای برای ورود کشتیها از خلیج فارس به بنادر حاشیهٔ کارون باشد؛ بدین‌سبب، اروپاییان در سدهٔ ۱۳ق/۱۹م کوشیدند تا از این رود به عنوان گذرگاهی آبی به منظور تجارت در خوزستان استفاده کنند، چنان‌که در ۱۲۵۲ق/۱۸۳۶م سرگرد اِستکورت با کشتی فرات از بهمنشیر عبور کرد و ستوان سلبی در ۱۸۴۱م از محمره (خرمشهر) از همین راه به خلیج فارس رفت و برگشت (کرزن، همانجا؛ لایارد، ۲۵۷)؛ پرسی سایکس نیز در ۱۳۱۸ق/۱۹۰۰م با کشتی مالامیر از بهمنشیر عبور کرده است (ص 246).

رودخانهٔ بهمنشیر در جنگ ایران و عراق به علت عدم لای‌روبی آن در طول جنگ و انباشته شدن مواد منفجره و اجسام غرق شده، تقریباً غیرقابل استفاده شده بود. پس از پایان جنگ، پاک‌سازی و لای‌روبی بهمنشیر صورت گرفت و امکان تردد کشتیها و شناورهای باری و صیادی با ظرفیت ۵ هزار تن و آبخور ۳ متر، فراهم آمد («عملیات...»)،

۱۴).

مآخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن بلخی، فارس‌نامه، به کوشش منصور رستگار فسایی، شیراز، ۱۳۷۴ش؛ ابن قتیبه، عبدالله، المعارف، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م؛ افشار سیستانی، ایرج، نگاهی به خوزستان، تهران، ۱۳۶۶ش؛ افشین، یدالله، رودخانه‌های ایران، تهران، ۱۳۷۳ش؛ اقتداری، احمد، خوزستان و کهگیلویه و ممسنی، تهران، ۱۳۵۹ش؛ امام شوشتری، محمدعلی، تاریخ جغرافیایی خوزستان، تهران، ۱۳۳۱ش؛ بندهش، ترجمهٔ مهرداد بهار، تهران، ۱۳۶۹ش؛ توسعهٔ جامعهٔ روستایی، گزارش مقدماتی مرکز برنامه‌ریزی آمایش سرزمین، سازمان برنامه و بودجه، تهران، ۱۳۵۶ش؛ جعفری، عباس، رودها و رودنامهٔ ایران، تهران، ۱۳۷۶ش؛ حمزهٔ اصفهانی، تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیاء، برلین، ۱۳۴۰ق/۱۹۲۲م؛ سلطانی بهبهانی، سلطانعلی، «بنادر ایران در خلیج فارس»، خلیج فارس، تهران، ۱۳۴۱ش؛ «عملیات لای‌روبی رودخانهٔ بهمنشیر آغاز شده»، اطلاعات، تهران، ۱۳۷۱ش؛ ش ۱۹٬۸۴۴؛ کیهان، مسعود، جغرافیای مفصل ایران، تهران، ۱۳۱۰ش؛ لایارد، ا. هـ.، سفرنامه، ترجمهٔ مهراب امیری، تهران، ۱۳۶۷ش؛ مسعودی، علی، التنبیه والاشراف، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۳م؛ مشیری، محمد، حاشیه بر رسالهٔ تحقیقات سرحدیهٔ مشیرالدوله، تهران، ۱۳۴۸ش؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، بیروت، ۱۹۸۷م؛ نیز:

Curzon, G. N., *Persia and the Persian Question*, London, 1966; Le Strange, G., *The Lands of the Eastern Caliphate*, London, 1966; Lorimer, J. G., *Gazetteer of the Persian Gulf, Oman and Central Arabia*, Oxford, 1986; Markwart, J., *Ērānšahr*, Berlin, 1901; Sykes, P. M., *Ten Thousand Miles in Persia*, New York, 1902.

علیرضا ارژنگ

بَهْمَنگان، یا بَهْمَنجَنه، بَهْمَنْجه، بَهْمَنْچَنه، یکی از جشنهای بزرگ و کهن ایرانی پیش و پس از اسلام. در ایران باستان روز دوم هر ماه، بهمن نامیده می‌شد و روز بهمن از ماه بهمن (هـ م) را که بهمنگان می‌خواندند، جشن می‌گرفتند (بیرونی، *التفهیم*، ۲۵۷؛ شهمردان، ۳۷؛ قزوینی، ۷۸؛ نیز نک: پورداود، تفسیر...، ۲۰۹). در برخی از منابع، مانند *نخبة الدهر* و فرهنگ *قواس* به خطا نخستین روز بهمن ماه را که به نام اورمزد (= اهورمزدا) خوانده می‌شود، بهمنجنه و عید دانسته‌اند (دمشقی، ۳۶۶-۳۶۷؛ مرورودی، ۱۷). ایرانیان تا چند قرن پس از اسلام و تا پیش از حملهٔ مغول بهمنگان را جشن می‌گرفتند.

واژهٔ بهمنجنه، معرب بهمنگان (= بهمن + گان، پسوند نسبت) در ایران عصر اسلامی هم به همان معنای بهمنگان به کار می‌رفت (*ایرانیکا*، III/499؛ رضی، ۶۸۲-۶۸۴). برخی نیز در توجیهی عامیانه بخش دوم واژهٔ بهمنجنه را معرب «چِنه» و آن را مخفف «چینه» (مشتق از چیدن) دانسته، و گفته‌اند: کلمهٔ بهمنجنه از بهمن، نام گیاهی که در بهمن ماه و زمستان می‌روید و گل سرخ و سفید می‌دهد (بیرونی، *الصیدنة*، ۱۳۷) و جنه یا چنه، به معنی «چیدن گل» در بهمن ماه ترکیب یافته است (فرهنگ...، ۳۶۵/۱؛ نیز نک: *آنندراج*، ۸۱۶/۱؛ داعی الاسلام، ۷۸۳). این وجه اشتقاق هیچ توجیه علمی و زبان شناختی ندارد (نیز نک: دبیر سیاقی، ۴۵۶-۴۵۷).

ایرانیان در این روز، مراسم خاصی برپا می‌داشتند؛ مثلاً دیگ آشی موسوم به «دیگ بهمنجنه» بار می‌گذاشتند و در آن همه‌گونه غلات، حبوبات، سبزیهای خوراکی و گوشتهای حلال می‌ریختند (بیرونی، *التفهیم*، همانجا؛ گردیزی، ۵۲۴ - ۵۲۵؛ نیز نک: *برهان*...، ۳۲۸/۱). به نوشتهٔ گردیزی (همانجا) بنابر رسم عجمیان «اندر این روز دیگی بپزند و از همهٔ نباتها و دانگوها و تخمها و گوشتهای هر حیوانی اندرو کنند... و به هر جای بفروشند». «دانگو» نوعی غله، و نیز آشی ۷ دانه مرکب از نخود و باقلا و عدس جز آن است (*برهان*، ۸۲۰/۲). امروزه نشانه‌ای از برگذاری جشن بهمنگان در میان غیر زردشتیان دیده نمی‌شود. با این حال، برخی آش موسوم به ابودردا یا «هفت دنگاره» را که در ایام محرم و صفر، در نقاطی از ایران (مثلاً در کازرون) تهیه می‌شود، همان آش بهمنجنه دانسته‌اند (نک: حاتمی، ۴۸۰؛ برای اطلاع از آش ابودردا، نک: *دانا*، ابودردا، آش). احتمالاً بخش نخست واژهٔ «دُنگاره» (دُنگ یا دانگ به معنای دانه) صورت محلی کلمهٔ «دانگو»ست که گردیزی (همانجا) به آن اشاره کرده است. برخی از منابع به پرهیز زردشتیان از کشتار و خوردن گوشت در بهمن روز اشاره کرده‌اند (سروشیان، جمشید، ۱۶۰؛ بویس، 89).

از آداب دیگر این جشن خوردن گیاه بهمن در این روز بوده است که احتمالاً می‌بایست نماد گیاهی این امشاسپند بر روی زمین باشد (بلوکباشی، یادداشتها...). برخی گل بهمن سرخ و سفید (ابومنصور، ۶۶؛ اخوینی، ۵۱۱)، و برخی دیگر ریشهٔ گیاه بهمن سرخ[1] و سفید[2] را از گیاهان دارویی که طبیعتی گرم و خشک داشته، می‌دانند و احتمال داده‌اند کلمهٔ بهن[3] فرانسوی مأخوذ از بهمن است (زریاب، ۱۳۷؛ پورداود، تعلیقات...، ۹۰/۱).

در روز جشن بهمنگان، بهمن سرخ و سفید را در آش می‌ریختند و می‌خوردند و دم‌کردهٔ آن را می‌نوشیدند. گاهی بهمن خشک را می‌کوبیدند و گرد آن را بر روی غذا می‌ریختند و یا با شکر مخلوط می‌کردند و می‌خوردند (گردیزی، همانجا؛ شهمردان، ۳۷). ایرانیان عقیده داشتند که خوردن شیر تازه با بهمن سپید در بامداد روز بهمنگان، حافظه را تقویت می‌کند و فراموشی را می‌زداید و مردم را از چشم بد و بدیها محفوظ می‌دارد (بیرونی، *التفهیم*، نیز گردیزی، همانجاها). به گزارش محمدبن هندوشاه نخجوانی افشاندن بهمن سرخ و سفید بر سر مردمان در روز جشن مرسوم بوده است (ص ۲۶۶).

از دیگر رسوم این روز، رفتن به کوه و دشت و چیدن بهمن سرخ و سپید و گیاهان دارویی دیگر و تهیهٔ روغن از گیاه بهمن و دانه‌های گیاهی دیگر و بخور دادن و دود دادن گیاهان معطر و گندزدا در فضاهای خانه را باید یاد کرد (قزوینی، ۷۸؛ *برهان*، ۳۲۸/۱؛ نیز نک: رضی، همانجا). نوشیدن شیر با اسفند (اسپند) و به رشته کشیدن دانه‌های اسفند و خوردن تره، ماهی و ماست، پوشیدن جامهٔ نو و پیرایش و چیدن مو و ناخن را در روز بهمن و جشن بهمنگان نیکو دانسته‌اند (*لغت*...، ۴۷۲؛ قزوینی، ۷۸؛ نیز نک: *برهان*، ۳۲۹/۱؛ سلیم، ۲۵۵-۲۵۶). در برخی از متون اسلامی به ازدواج، سفر و بازگشت از سفر، خرید و فروش و حاجت طلبیدن از خدا در این روز سفارش می‌کنند (فیض، ۲۶۶؛ سلیم، همانجا).

---

1. centaurea behen 2. statice limonium 3. behen

شاهان و بزرگان این جشن را باشکوه و تشریفات ویژه‌ای برگذار می‌کردند (رضی، همانجا). شعرایی مانند فرخی سیستانی (ص ۳۵۴)، منوچهری دامغانی (ص ۶۸، ۸۶)، مختاری غزنوی (ص ۵۰۹)، مسعود سعد (ص ۶۵۹)، عمعق بخارایی (ص ۱۸۵) و انوری (۴۱۵/۱) به بهمنگان و جشن و مراسم آن اشاراتی دارند.

امروزه برگذاری این جشن به صورت گذشته حتیٰ نزد زردشتیان هم چندان معمول نیست. با این حال، بهمن روز نزد آنان همچنان عزیز است و روز «نابُر» (= نبریدن سر حیوان) خوانده می‌شود و سنت دیرینهٔ نکشتن حیوان و نخوردن گوشت را اغلب نگاه می‌دارند (سروشیان، جمشید، همانجا؛ آذرگشسب، ۲۸؛ بویس، 89-90).

برخی از زردشتیان ایران در روز بهمن هر ماه و به‌ویژه در جشن بهمنگان سفرهٔ بهمن امشاسپند می‌گسترند و آن را با خوراکیهای گوناگون از جمله نان و پنیر و پشمک (سروشیان، مهوش، ۶۴۶) می‌آرایند. برخی حتیٰ گاه مرغ بریان هم بر سر سفره می‌نهند که این کار اعتراض بزرگان این دین را برانگیخته است (آذرگشسب، ۲۸-۲۹).

طی سدهٔ گذشته پارسیان (زردشتیان هند) نیز جشن بهمنگان را با شکوه بسیار برگذار می‌کرده‌اند و این جشن در کنار فروردینگان از جمله محبوب‌ترین جشنهای آنان بوده است (پورداود، تفسیر، ۲۰۹؛ مولتن، 68).

مآخذ: آذرگشسب، اردشیر، *آیین برگذاری جشنهای ایران باستان*، تهران، ۱۳۴۹ش؛ *آنندراج*، محمد پادشاه، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۵ش؛ ابومنصور موفق هروی، *الابنیة عن حقائق الادویة*، به کوشش احمد بهمنیار و حسین محبوبی، تهران، ۱۳۴۴ش؛ اخوینی، ربیع، *هدایة المتعلمین*، به کوشش جلال متینی، مشهد، ۱۳۴۴ش؛ انوری، محمد، *دیوان*، به کوشش محمدتقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ *برهان قاطع*، محمدحسین بن خلف تبریزی، به کوشش محمد معین، تهران، ۱۳۴۲ش؛ بلوکباشی، علی، یادداشتهای منتشر نشده؛ بیرونی، ابوریحان، *التفهیم*، به کوشش جلال‌الدین همایی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ همو، *الصیدنة*، به کوشش عباس زریاب، تهران، ۱۳۷۰ش؛ پورداود، ابراهیم، *تفسیر بر خرده اوستا*، تهران، ۱۳۴۷ش؛ همو، *تعلیقات بر یشتها*، به کوشش بهرام فره‌وشی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ حاتمی، حسن، «بهمنجنه، آش هودرده و نانا کوسا و سنتهای مشابه در ژاپن»، *آینده*، تهران، ۱۳۶۶ش، س ۱۳، شم ۶ و ۷؛ داعی الاسلام، محمدعلی، *فرهنگ نظام*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ دبیرسیاقی، محمد، «بهمنجنه»، *جلوه*، تهران، ۱۳۲۴ش، س ۱، شم ۱؛ دمشقی، محمد، *نخبة‌الدهر*، بیروت، ۱۹۸۸م؛ رضی، هاشم، *گاه شماری و جشنهای ایران باستان*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ زریاب، عباس، *تعلیقات بر الصیدنة* (نک: هم بیرونی)؛ سروشیان، جمشید، *فرهنگ بهدینان*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۳۵ش؛ سروشیان، مهوش، «خوراکیهای آیینی و سنتی زرتشتیان در ایران»، *سروش پیر مکان*، به کوشش کتایون مزداپور، تهران، ۱۳۸۱ش؛ سلیم، عبدالامیر، «تطبیق روزهای ماه در فرهنگ ایرانی و احادیث اسلامی، یا سی روزه در حدیث شیعه»، *نشریهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه آذرابادگان*، تبریز، ۱۳۵۳ش، س ۲۶، شم ۱۱۱؛ شهمردان بن ابی‌الخیر، *روضة المنجمین*، به کوشش جلیل اخوان زنجانی، تهران، ۱۳۶۸ش؛ عمعق بخارایی، شهاب‌الدین، *دیوان*، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۳۹ش؛ فرخی سیستانی، علی، *دیوان*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۵ش؛ *فرهنگ رشیدی*، عبدالرشید تتوی، به کوشش محمد عباسی، تهران، ۱۳۳۷ش؛ فیض کاشانی، محمد، «رسالهٔ نوروز و سی روز ماه»، *مجموعه مقالات محمدمعین*، به کوشش مهدخت معین، تهران، ۱۳۶۷ش، ج ۲؛ قزوینی، زکریا، *عجایب المخلوقات*، بیروت، ۱۹۶۰م؛ گردیزی، عبدالحی، *زین الاخبار*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ *لغت فرس*، اسدی طوسی، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۱۹ش؛ مختاری غزنوی، عثمان، *دیوان*، به کوشش جلال‌الدین همایی، تهران، ۱۳۴۱ش؛ مروروُدی، مبارک شاه، *فرهنگ قواس*، تهران، ۱۳۵۳ش؛ مسعود سعد سلمان، *دیوان*، به کوشش غلامرضا رشید یاسمی، تهران، ۱۳۱۸ش؛ منوچهری دامغانی، احمد، *دیوان*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۴۷ش؛ نخجوانی، محمد بن هندوشاه، *صحاح الفرس*، به کوشش عبدالعلی طاعتی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ نیز:

Boyce, M., *A Persian Stronghold of Zoroastrianism*, Oxford, 1977; *Iranica*; Moulton, J. H., *The Treasure of the Magi*, London, 1917.

معصومه ابراهیمی

بَهْمَنْ میرزا (د ۱۳۰۱ق/۱۸۸۴م)، شاه‌زادهٔ ادیب و دانش پرور، چهارمین پسر عباس میرزا نایب السلطنه (د ۱۲۴۹ق/۱۸۳۳م) و برادر محمد شاه قاجار. استوری تاریخ تولد او را حدود سال ۱۲۲۵ق/۱۸۱۰م آورده است (I(2)/893؛ قس: ناصرالدین شاه، ۳۷۰).

از سالهای آغازین زندگی بهمن میرزا و دوران جوانی او اطلاعی در دست نیست. ظاهراً اولین منصب او حکومت بر اردبیل، مشکین و طالش در سالهای ۱۲۴۷-۱۲۴۹ق بوده است (نک: گلچین، ۳۳۲/۱-۳۳۳، ۳۳۸). وی تا ۱۲۵۰ق در اردبیل به سر برد. در این سال که مقارن جلوس موقت محمدشاه (سل ۱۲۵۰-۱۲۶۴ق) در تبریز است، به دستور برادر در شهر میانه بدو پیوست و راهی پایتخت شد و در همین سال از جانب محمد شاه به حکمرانی تهران رسید (اعتضاد السلطنه، ۴۲۶، ۴۳۰؛ هدایت، ۱۴۶/۱۰؛ بامداد، ۱۹۵/۱) و در ۱۲۵۱ق به حکومت بروجرد و سیلاخور منصوب شد (اعتماد السلطنه، ۱۶۳۳/۳؛ اعتضاد السلطنه، ۴۴۱). در ۱۲۵۲ق بار دیگر حاکم تهران شد و پس از آن حکومت همدان به او واگذار گردید (خورموجی، ۲۴-۲۵؛ گلچین، ۳۳۸/۱).

بهمن میرزا در ۱۲۵۷ق/۱۸۴۱م در پی درگذشت برادرش، قهرمان میرزا به حکومت آذربایجان منصوب شد و به تبریز رفت (نادر میرزا، ۲۴۷؛ بامداد، همانجا) و ظاهراً تا ۱۲۶۳ق در این منصب باقی بود (اعتماد السلطنه، ۱۶۸۴/۳؛ نادر میرزا، همانجا). بیماری محمدشاه و اوضاع آشفتهٔ کشور در ۱۲۶۱ق زمینهٔ بروز شورشها و آشفتگیهایی را در سراسر ایران فراهم آورد. از جمله در ۱۲۶۲ق آصف الدوله، دایی بهمن میرزا و فرزندش، حسن خان سالار در خراسان سر به شورش برداشتند و بهمن میرزا را که تا آن زمان حاکم آذربایجان بود، به سودای تاج و تخت فریفتند و به هم‌داستانی در فتح دارالخلافهٔ تهران برانگیختند (ریاضی، ۱۹؛ هدایت ۲۹۱/۱۰، ۳۱۹-۳۲۰؛ اعتمادالسلطنه، ۱۶۷۵/۳، ۱۶۷۷، ۱۶۸۴).

محمدشاه پس از آگاهی از ماجرا، با مشورت و همفکری حاجی میرزا آقاسی، صدراعظم وقت خسروخان گرجی را برای سرکوب رضا قلی خان ــ والی کردستان که گفته می‌شد با بهمن میرزا هم رأی و همراه شده است ــ پنهانی روانهٔ کردستان و تبریز کرد. بهمن میرزا پس از اطلاع از مأموریت خسروخان، از احتمال حملهٔ او به آذربایجان به هراس افتاد و با شتاب تمام خود را به تهران رساند و چون صدراعظم

حاجی میرزا آقاسی از دیدار با وی امتناع کرد به ناچار به حضور شاه رفت و با آنکه شاه از او دلجویی کرد و به وی امان داد، از بیم جان و مال به سفارت روسیه پناه برد (هدایت، ۳۴۲/۱۰ـ ۳۴۵؛ سپهر، ۱۱۸/۳ـ ۱۲۳؛ جهانگیر میرزا، ۳۰۶ـ۳۰۸).

نادر میرزا، پسر خالهٔ بهمن میرزا همراهی و شرکت بهمن میرزا را در این آشوب اتهامی بی‌اساس می‌شمارد و پناهندگی وی به سفارت روس را معلول این اتهام می‌داند و چنین اظهار نظر می‌کند که این اتهام نتیجهٔ دشمنی و سعایت صدراعظم، و ساخته و پرداختهٔ تاریخ نویسان است (ص ۲۴۷ـ۲۴۸).

بهمن میرزا سرانجام به همراه خانواده و بخشی از ثروت خود راهی تفلیس شد و پس از ۳ سال به قراباغ نقل مکان کرد و همان‌جا اقامت گزید (همو، ۲۴۸؛ سپهر، ۱۲۳/۳). وی در مدت اقامت در روسیه مقرری قابـل توجهی نیـز از امپراتوری روس دریافت می‌کرد و در رفاه کامل روزگار می‌گذراند (نادر میرزا، ۲۴۷ـ ۲۴۸). به گفتهٔ کنت دوگوبینو، وزیر مختار فرانسه در تهران، پس از مرگ محمدشاه و اوایل سلطنت ناصرالدین شاه (سل ۱۲۶۴ـ۱۳۱۳ق/ ۱۸۴۸ـ ۱۸۹۶م) دولت روسیه تلاش می‌کرد تا بهمن میرزا را به ایران بازگرداند و بر تخت سلطنت بنشاند (نک: بامداد، ۱۹۷/۱). در این میان، دولت انگلیس می‌کوشید تا اللهیارخان آصف الدوله را از بغداد به ایران آورد و به قدرت رساند. سرانجام، روس و انگلیس بر سر انتخاب بهمن میرزا به عنوان نایب السلطنه به توافق رسیدند، اما امیر کبیر در برابر هر دو تلاش ایستاد و با هر دو درخواست مخالفت کرد (آدمیت، ۲۰۱، ۲۳۵، ۶۷۷).

ظاهراً شورش سالار، پسر آصف الدوله در خراسان که پس از جلوس ناصرالدین شاه همچنان ادامه داشت (همو، ۲۰۱ـ۲۰۲) و شورشهایی که گفته می‌شد به تحریک بهمن میرزا در تهران صورت گرفته است، از جمله شورش نظامی ۱۲۶۵ق/۱۸۴۹م (همو، ۲۰۰)، نیز نفوذ و وجاهت بهمن میرزا در آذربایجان در ایستادگی و مخالفت امیر کبیر مؤثر بوده است (واتسن، ۲۵۶ـ۲۵۷). دولتهای روس و انگلیس که وجود امیرکبیر را مانعی جدی بر سر راه خود می‌دیدند، این بار به اندیشهٔ صدارت بهمن میرزا افتادند (آدمیت، ۲۰۱ـ۲۰۲) که این تلاش نیز به ثمر نرسید؛ به خصوص که ناصرالدین شاه نسبت به بهمن میرزا بدبین بود و در او به چشم دشمن می‌نگریست و به همین سبب در *روزنامهٔ خاطرات* خود با لحنی بسیار توهین آمیز از او یاد کرده است (ص ۳۶۹ـ۳۷۱).

به گفتهٔ نادر میرزا، از بهمن میرزا بیش از ۱۰۰ فرزند و نواده به جا ماند. برخی از پسران او در دولت روسیه صاحب منصب و دارای مشاغل مهم نظامی بودند (ص ۲۴۸؛ نیز نک: ناصرالدین شاه، ۵۳، ۳۷۰) و ظاهراً اخلالهایی از سوی برخی از اعضای خانوادهٔ او تا اوایل سلطنت احمد شاه (سل ۱۳۲۷ـ۱۳۴۴ق) ایجاد شد که به جایی نرسید (نک: سعادت نوری، ۶۹). بهمن میرزا سرانجام در شوشی، از شهرهای قرهباغ در ۷۶سالگی درگذشت (بامداد، ۱۹۸/۱).

بهمن میرزا را شاهزاده‌ای کدخدامنش، حاکمی عادل (نادرمیرزا، ۲۴۷ـ ۲۴۸) و ادیبی دانش پرور معرفی کرده‌اند که کتابهای نفیسی در زبان فارسی به نام او و به تشویق او تألیف و ترجمه شد (قزوینی، ۱۳۲۵ش، ص۸؛ حسینی، ۸۷).

از اقدامات بسیار ارزندهٔ بهمن میرزا سفارش ترجمهٔ *الف لیلة و لیلة* (*هزار و یک شب*) به استاد خود، عبداللطیف طسوجی تبریزی است. وی این کتاب را از عربی به فارسی شیوا و روان ترجمه کرد. افزون بر این، به خواهش بهمن میرزا، میرزا محمد علی خان سروش اصفهانی اشعار عربی این کتاب را با اشعار فارسی که خود سروده بود و یا از شعر شعرای برجسته برگزیده بود، جای گزین کرد (بهار، ۳۶۹/۳؛ قزوینی، ۱۳۲۷ش، ص ۱۰۲ـ۱۰۳).

بهمن میرزا در ۱۲۴۷ق پیش از جلوس محمد شاه و به دستور وی به تألیف تذکره‌ای پرداخت و آن را به نام محمدشاه، *تذکرهٔ محمد شاهی* نامید. این تذکره در ۳ رشته (باب) نوشته شده است: رشتهٔ نخست در ذکر متقدمین، شامل شرح حال ۱۳۳شاعر تا پایان سدهٔ ۱۲ق که بر اساس حروف الفبا تنظیم شده است؛ رشتهٔ دوم دربارهٔ فتحعلی‌شاه و برخی شاهزادگان و امرای نامدار است؛ در این رشته شرح حال ۱۳شاعر آمده است؛ رشتهٔ سوم در احوال شعرای معاصر است که به استثنای شاهزادگان به ترتیب حروف الفبا تنظیم شده است. این رشته شامل ۵۷ شاعر است که با شرح احوال قائم مقام فراهانی آغاز می‌شود و به واله اصفهانی پایان می‌پذیرد (گلچین، ۲۳۰/۱ـ۲۳۱).

بهمن میرزا تکمله‌ای بر این تذکره در ۴ مجلد نگاشته، و آن را در ۱۲۵۶ق به پایان برده است. وی در این تکمله، به ذکر نمونهٔ اشعار شاعرانی پرداخته که در تذکرهٔ خود شرح احوال آنان را بازگفته است (همو، ۲۳۷/۱ـ ۲۳۸). *تذکرهٔ محمدشاهی* و تکملهٔ آن تاکنون به چاپ نرسیده است. از این تذکره نسخه‌های خطی بسیاری در کتابخانه‌های مختلف نگهداری می‌شود (نک: منزوی، ۱۸۸۶/۳).

مآخذ: آدمیت، فریدون، *امیرکبیر و ایران*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ اعتضادالسلطنه، علیقلی میرزا، *اکسیر التواریخ*، به کوشش جمشید کیان‌فر، تهران، ۱۳۷۰ش؛ اعتمادالسلطنه، محمدحسن، *تاریخ منتظم ناصری*، به کوشش محمد اسماعیل رضوانی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ بامداد، مهدی، *شرح حال رجال ایران*، تهران، ۱۳۵۷ش؛ بهار، محمدتقی، *سبک شناسی*، تهران، ۱۳۳۷ش؛ جهانگیر میرزا، *تاریخ نو*، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۲۷ش؛ حسینی شیرازی خاوری، فضل‌الله، *تذکرهٔ خاوری (خاتمهٔ روزنامچهٔ همایون)*، به کوشش هاشم محدث، زنجان، ۱۳۷۹ش؛ خورموجی، محمدجعفر، *تاریخ قاجار (حقایق‌الاخبار ناصری)*، به کوشش حسین خدیو جم، تهران، ۱۳۴۴ش؛ ریاضی هروی، محمدیوسف، *عین الوقایع*، به کوشش محمد آصف فکرت، تهران، ۱۳۷۲ش؛ سپهر، محمدتقی، *ناسخ التواریخ*، به کوشش محمد باقر بهبودی، تهران، ۱۳۸۵ق؛ سعادت نوری، حسین، *رجال دورهٔ قاجاریه*، تهران، ۱۳۶۴ش؛ قزوینی، محمد، «وفیات معاصرین»، *یادگار*، تهران، ۱۳۲۵ش، س ۳، شم ۴، ۱۳۲۷ش، س ۵، شم ۱ـ۲؛ گلچین معانی، احمد، *تاریخ تذکره‌های فارسی*، تهران، ۱۳۴۸ش؛ منزوی، احمد، *فهرستوارهٔ کتابهای فارسی*، تهران، ۱۳۷۶ش؛ نادرمیرزا قاجار، *تاریخ و جغرافی دارالسلطنهٔ تبریز*، به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد، تبریز، ۱۳۷۳ش؛ ناصرالدین شاه، *روزنامهٔ خاطرات در سفر اول فرنگستان*، به کوشش فاطمه قاضیها، تهران، ۱۳۷۷ش؛ واتسن، رابرت گرانت، *تاریخ قاجار*، ترجمهٔ عباسقلی آذری، تهران، ۱۳۴۰ش؛ هدایت، رضا قلی، *ملحقات روضة الصفا*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ نیز:
Storey, C. A, *Persian Literature*, London, 1972.

لیلا پژوهنده

بَهْمَن‌نامه، نک‍: ایرانشاه بن ابی الخیر.

بَهْمَنْیار، احمد، متخلص به دهقان (۱۲۶۲-۱۳۳۴ش/۱۸۸۴-۱۹۵۵م)، ادیب، شاعر، روزنامه‌نگار و استاد دانشگاه. وی در کرمان به دنیا آمد. پدرش، آقا محمدعلی، معروف به معلم از مدرسان مدرسهٔ ابراهیمیهٔ کرمان و از مریدان حاج محمد کریم‌خان پسر ابراهیم خان ظهیرالدوله بود. استادان بهمنیار عبارت بودند از پدر ــ که مقدمات را نزد او فرا گرفت ــ برادرش محمدجواد، معروف به مدیر، غلامرضا ریاطی و میرزاحسن کوهبنانی (باستانی، ۱، ۴-۶، ۸).

فعالیتهای علمی و سیاسی: بهمنیار از ۱۶ سالگی به تدریس روی آورد. در ۱۸ سالگی با مرگ پدرش (۱۳۱۹ق/۱۹۰۱م)، به جای او به تدریس پرداخت (همو، ۶). با آغاز شدن جنبش مشروطیت ایران، بهمنیار بدان پیوست و یکی از مهم‌ترین خواسته‌های این نهضت را که پایه‌ریزی نظام آموزشی نوین بود، در کرمان محقق ساخت (همو، ۹). او با بهره‌جویی از موقعیت خود، به تغییر نظام آموزشی مدرسهٔ ابراهیمیه اقدام کرد و در ۱۳۲۶ق/۱۹۰۸م، مدرسه‌ای ۴ کلاسه به نام «تربیت» در همان‌جا برپا ساخت و پس از مدتی راهی بم شد و در آنجا هم به همین شیوه مدرسه‌ای به نام «اسلامیه» بنیاد نهاد (همو، ۸).

بـه دنبال شکست محمد علی شاه و پایان دورهٔ استبداد صغیر، زمینه‌ای مناسب برای تشکیل احزاب در ایران پدید آمد. در کرمان نیز حزب دموکرات، به پایمردی بهمنیار و برخی از همفکرانش، پا گرفت (همو، ۱۲) و نفوذ و قدرت بسیار پیدا کرد، چنان که در ۱۳۲۸ق، به دنبال تحدید احزاب از سوی ناصرالملک، نایب‌السلطنه جنبشی گسترده در کرمان به راه انداختند (همو، ۱۵-۱۶) و با شروع جنگ جهانی اول (۱۹۱۴م) نیروهای آلمانی و متحدان آنها (اتریشیها و عثمانیها) را که در منطقه حضور داشتند، همسو و همراه خود ساختند و متنفذان کرمان را که تحت حمایت انگلیس بودند، به هراس انداختند (همو، ۱۷-۲۰). با شدت یافتن این اقدامات، انگلیسیها با حمایت نیروهای بومی، به کرمان تاختند و نیروهای آلمانی، متحدان ایشان و هم‌پیمانان داخلی آنها، یعنی اعضای حزب دموکرات و از جمله بهمنیار را در ۱۳۳۴ق، به اسارت درآوردند و سپس به شیراز فرستادند (بهمنیار، ۱، ۶؛ باستانی، ۲۰-۲۳).

بهمنیار پس از تحمل مرارتهای بسیار، در طول راه (همو، ۷-۲۰) در شیراز محبوس شد و به‌رغم ناملایمات و نامساعد بودن وضع زندان، به فراگیری زبان ترکی استانبولی از اسیران عثمانی پرداخت (همو، ۱۸، ۲۰، ۲۲، ۳۰-۴۰، ۴۱). وی سرانجام پس از یک سال و اندی، در ۸ رمضان ۱۳۳۵، از حبس رهایی یافت و راهی تهران شد (همو، ۵۲-۵۳، ۸۳) و سردبیری روزنامهٔ *صدای ایران* را بر عهده گرفت و برای روزنامهٔ *بهار* اخبار انگلیسی را ترجمه می‌کرد و به سختی روزگار می‌گذراند (همو، ۸۴). در ۱۳۳۶ق، به استخدام وزارت مالیه درآمد و روانهٔ مشهد شد (همانجا؛ *اسناد*، ...، ۱۵/۳-۱۶).

از این زمان، زندگی اداری بهمنیار و تشدید فعالیتهای سیاسی وی آغاز شد. اقامت بهمنیار در مشهد تا ۱۳۰۲ش ادامه یافت (همان، ۱۵/۳-۲۴، ۴۸-۴۹). در مشهد دو حادثهٔ مهم برای او پیش آمد: نخست، تعلیق وی از خدمت در وزارت مالیه در ۱۲۹۹ش/۱۹۲۰م، به جرم همکاری با حزب دموکرات خراسان بود که پس از یک سال بار دیگر به کار خود دعوت شد (همان، ۲۲/۳-۲۴، ۳۲)؛ دوم، قیام کلنل محمد تقی خان پسیان در خراسان. پیشینهٔ وابستگی بهمنیار به حزب دموکرات و دلبستگی پسیان به این حزب، موجب نزدیکی بهمنیار به کلنل پسیان شد. بهمنیار به ایراد سخنرانیهایی به طرفداری از او پرداخت و منظومه‌ای نیز در ستایش وی به نام *هدیهٔ شرق* سرود و آن را در ۱۳۰۰ش، در مشهد به چاپ رساند (همان، ۳۴/۳-۳۶).

در مهر همان سال، پسیان در جنگ با اکراد قوچان کشته شد و به دنبال آن، دستگیری و تعقیب هوادارانش آغاز گردید. بهمنیار نیز دستگیر و زندانی شد (همان، ۴۰/۳-۴۳). وی پس از آزادی از زندان و در پی استعفا از خدمت در وزارت مالیه (همان، ۴۸/۳) مجال بیشتری یافت تا با آزادی‌خواهان مشهد مانند شیخ احمد بهار همسو شود و در برخی حرکتهای ضد انگلیسی (بهار، ۱۸۸-۱۹۱) شرکت جوید و در کار تأسیس شعبهٔ «انجمن اتحاد ایران»، با هدف اتحاد اسلامی و مخالفت با کشورهای غیراسلامی و همچنین تلاش برای راه‌یابی به مجلس چهارم، فعالیت کند (همو، ۱۸۶، ۱۹۱-۱۹۲).

بهمنیار در ۱۳۰۳ش، به تهران بازگشت؛ اما با به قدرت رسیدن رضاخان و اختناق ناشی از قدرت‌طلبی او، از فعالیتهای سیاسی کناره گرفت و از ۱۳۰۵ش، همچون بسیاری از ادیبان آن روزگار مانند ملک الشعرا بهار و علی‌اکبر دهخدا به ناگزیر خاموشی گزید. در همین سال به استخدام وزارت معارف درآمد (باستانی، ۴۶) و سپس راهی تبریز شد و در مدرسهٔ محمدیه به تدریس پرداخت و ریاست دارالمعلمین آن شهر را بر عهده گرفت (*اسناد*، ۵۹/۳-۶۳).

بهمنیار در ۱۳۰۶ش به وزارت عدلیه دعوت شد (باستانی، ۴۶-۴۷) و راهی قزوین و همدان گردید (*اسناد*، ۶۴/۳-۷۰). در همدان با بهاءالملک قره‌گوزلو آشنا شد. این آشنایی سبب گردید تا به واسطهٔ برادر بهاءالملک، اعتمادالدوله یحیی قره‌گوزلو، وزیر معارف بار دیگر کار خود را در ۱۳۰۸ش در وزارت معارف از سر بگیرد (همان، ۷۱/۳-۷۳؛ همایی، ۶۶/۲). همکاری بهمنیار با وزارت معارف تا ۱۳۱۲ش ادامه داشت. وی در این مدت به تدریس در مدارس تهران مانند دارالمعلمین و دارالفنون، و «مباشرت در طبع کتب درسی» و «تصحیح کتب مطبوعه» همت گماشت (فروزانفر، ۲۹۹؛ *اسناد*، ۷۲/۳-۷۴، ۸۲-۹۰).

پس از تأسیس دانشگاه تهران در ۱۳۱۳ش، بهمنیار با نوشتن رساله‌ای دربارهٔ صاحب بن عبّاد، همانند دهخدا، فروزانفر و سعید نفیسی به مقام استادی این دانشگاه رسید (باستانی، ۴۸-۴۹؛ *اسناد*، ۹۳/۳-۹۸، ۱۰۴، ۱۰۹-۱۱۰). همکاری بهمنیار با دانشگاه تهران تا

پیش از مرگش استمرار یافت و در این مدت به فعالیتهای دیگری چون همکاری با علی‌اکبر دهخدا (۱۳۱۸ش) برای تدوین فرهنگ فارسی و نیز همکاری پیوسته با فرهنگستان ایران (۱۳۲۱ش) مبادرت ورزید (همان، ۱۱۳/۳-۱۱۵). بهمنیار سرانجام در آبان ۱۳۳۴ش، پس از یک دوره بیماری در تهران درگذشت و بنا بر وصیت خودِ او در کربلا به خاک سپرده شد (باستانی، ۴۹-۵۱).

روزنامه‌نگاری: فعالیتهای روزنامه‌نگاری بهمنیار بسیار گسترده، متنوع و بر روی هم به دو گونهٔ مختلف بود: نخست، همکاری با نشریات گوناگون، مانند نوشتن مقاله در روزنامهٔ *کرمان* پس از انقلاب مشروطیت (باستانی، ۹)، سردبیری روزنامهٔ *صدای ایران* و ترجمهٔ مقالات انگلیسی برای روزنامهٔ *بهار* در ۱۳۳۵ق (بهمنیار، ۸۴)؛ دوم، انتشار نشریات گوناگونی که خود آنها را اداره می‌کرد.

نخستین نشریه‌ای که بهمنیار منتشر ساخت، هفته‌نامهٔ *دهقان* بود. این نشریه با هدف «طرفداری از استقلال ایران و حفاظت از حقوق ایرانیان»، در ۲۶ شوال ۱۳۲۹ در ۴ صفحه با چاپ سنگی در کرمان منتشر می‌شد. مندرجات روزنامه برخلاف سایر نشریات آن روزگار، کمتر به اخبار روز اختصاص داشت و بیشتر شامل مقالاتی در طرفداری از آزادی و حقوق فرودستان جامعه بود (صدر هاشمی، ۳۰۷/۲-۳۰۸). انتشار این هفته‌نامه تا ۱۳۴۴ق ادامه داشت و پس از آن ظاهراً به واسطهٔ تبعید بهمنیار متوقف شد (رزم‌آسا، ۵۲). بهمنیار در ۱۳۰۰ش، یک‌بار دیگر کوشید تا این نشریه را در مشهد منتشر سازد، ولی در این امر توفیقی به دست نیاورد (*اسناد*، ۲۶/۳-۲۷). به گفتهٔ برزین این نشریه پس از شهریور ۱۳۲۰، تا مدتی منتشر می‌شده است (ص ۱۹۸).

از دیگر نشریاتی که بهمنیار به نشر آن اقدام کرد، روزنامهٔ *فکر آزاد* بود که در دو دورهٔ جدا از هم صورت گرفت: دورهٔ اول، از خرداد ۱۳۰۱، به مدت دو سال در مشهد، و این امر مرهون قیام کامل محمد تقی خان پسیان (۱۳۰۰ش) بود که زمینه‌ای مناسب برای انتشار این نشریه فراهم آورد. در این دوره *فکر آزاد* به عنوان «نشریه‌ای سیاسی، علمی، اخلاقی و ادبی» شناخته شد (*اسناد*، ۲۹/۳-۳۰، ۳۷-۳۹، ۴۴؛ صدر هاشمی، ۸۲/۴)؛ دورهٔ دوم، از آبان ۱۳۰۳، به مدت یک‌سال در تهران، و این امر پس از استعفای بهمنیار از خدمت در وزارت مالیه و بازگشت وی به تهران صورت گرفت (*اسناد*، ۵۲/۳-۵۴؛ صدر هاشمی، همانجا).

از دیگر روزنامه‌هایی که بهمنیار به اخذ مجوز آنها اقدام کرد، روزنامه‌هـای *کشکـول دهقان* (زنبیـل دهقان) و *طهران* بـود (*اسناد*، ۵۷/۳-۵۸، ۷۷).

آثـار: بهمنیار علاوه بر مقالات فراوانی که در روزنامه‌های خود منتشر می‌ساخت، آثار بسیاری اعم از مقاله و کتاب از او باقی مانده است. مقالات او عمدتاً در مجلاتی مانند *آموزش و پرورش*، *تعلیم و تـربیت*، *یغمـا* و *مجلـهٔ دانشکـدهٔ ادبیـات تهـران* چـاپ شده است (میرانصاری، ۶/۳). دیگر آثار وی عبارت‌اند:

الف- تصحیح و تحقیق: *اسرار التوحید* (تهران، ۱۳۱۳ش)؛ *التوسل الی الترسل* (تهران، ۱۳۱۵ش)؛ *تاریخ بیهق* (تهران، ۱۳۱۷ش)؛ *الابنیة عن حقائق الادویة* (تهران، ۱۳۴۶ش).

ب- تألیف و تدوین: *تحفهٔ احمدیه*، در شرح *الفیهٔ* ابن مالک (کرمان، ۱۳۳۰ق)؛ *داستان‌نامهٔ بهمنیاری*، در امثال و حکم (تهران، ۱۳۶۱ش)؛ *صاحب بن عباد* (تهران، ۱۳۴۴ش)؛ *صرف و نحو* (تهران، ۱۳۳۱ش)؛ *منتخب اسرارالتوحید* (تهران، ۱۳۲۰ش).

ج- شعر: *هدیهٔ شرق* (مشهد، ۱۳۰۰ش).

آثار منتشر نشده: *تاریخ ادبیات عـرب*، ترجمهٔ *زبدة التواریخ* صدرالدین علی حسینی، *دیوان اشعار*، *رساله در منطق قدیم و جدید*، *صرف و نحو ترکی*، *منظومه در ازاحیف عروضی*، *منتخبات نثر و نظم ادبی* و *یادداشتهای آوارگی* (میرانصاری، ۵/۳-۶، ۱۲۷-۱۳۰).

مآخذ: *اسنادی از مشاهیر ادب معاصر ایران*، به کوشش علی میرانصاری، تهران، ۱۳۷۸ش؛ باستانی پاریزی، محمدابراهیم، «ترجمهٔ احوال استاد بهمنیار»، *داستان نامهٔ بهمنیاری*، به کوشش فریدون بهمنیار، تهران، ۱۳۶۱ش؛ برزین، مسعود، *شناسنامهٔ مطبوعات ایران*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ بهار، جلیل و مجید تفرشی، *شناسنامه* (زندگانی و آثار شیخ احمد بهار)، تهران، ۱۳۷۷ش؛ بهمنیار، احمد، *یادداشتهای آوارگی*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ رزم‌آسا، اسماعیل، *تاریخ مطبوعات کرمان*، تهران، ۱۳۶۷ش؛ صدر هاشمی، محمد، *تاریخ جرائد و مجلات ایران*، اصفهان، ۱۳۶۷ش؛ فروزانفر، بدیع الزمان، *مجموعهٔ مقالات و اشعار*، به کوشش عنایت‌الله مجیدی، تهران، ۱۳۵۱ش؛ میرانصاری، علی، «آثار» (نک‍ : هم‍ *اسنادی از مشاهیر ادب معاصر*)؛ همایی، جلال‌الدین، «بیانات»، *مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه تهران*، ۱۳۳۴ش، س ۳، شم‍ ۲.

علی میرانصاری

بَهْمَنْیارِ بْنِ مَرْزُبان، ابوالحسن، ملقب به کیا رئیس (د ۴۵۸ق/ ۱۰۶۶م)، فیلسوف ایرانی و از شاگردان نامدار ابن سینا. به گمان قزوینی، بروکلمان به اشتباه سال درگذشت بهمنیار را ۴۳۰ق یاد کرده (نک‍ : GAL, I/599) که این امر ظاهراً ناشی از قرائت نادرست وی از عبارت شهرزوری (ص ۳۱۷) بوده است (ص ۲۵۲).

بهمنیار از مردم آذربایجان و از زردشتیان آن ناحیه بود (بیهقی، *تاریخ*...، ۹۷-۹۸؛ شهرزوری، ۳۱۶). برخی معتقدند که او بعدها به دین اسلام گروید (نک‍ : خوانساری، ۱۶۰/۲؛ بغدادی، ۲۴۴/۱)، اما منابع متقدم از اسلام آوردن وی سخنی نگفته‌اند و بر شمردن کتاب او در زمرهٔ تصانیف شیعه (نک‍ : آقابزرگ، ۳۹۵/۳) نمی‌تواند دلیلی بر این امر باشد، زیرا در اثر خود وی *التحصیل* سخن روشنی که نشان دهد وی مسلمان بوده است، به چشم نمی‌خورد. هر چند خطبه و خاتمهٔ این کتاب رنگ و بـوی مسلمانی دارد، امـا معلوم نیست جـزو متن بـوده، یا افـزودهٔ نسخه‌نگاران است. با این‌همه، دور نیست که بهمنیار آیین زردشت را رها کرده، و اسلام آورده باشد، زیرا شیوهٔ تفکرش در مسائل توحید و خیر و شر، حتیٰ با تفسیر وحدت‌انگارانه از ثنویت زردشتی ـــ که به مرتبهٔ ذات تعلق می‌گیرد، نه به مرتبهٔ خالقیت ـــ نیز سازگار نیست (نک‍ : مطهری، «ح»).

بهمنیار در دورهٔ اقامت ابن‌سینا در همدان (۴۰۵-۴۱۴ق/۱۰۱۴-۱۰-

۱۰۲۳م)، در حلقهٔ درس و بحث او حضور داشت (نک: نظامی، ۸۲). حکایت مشهوری که متأخران دربارهٔ نحوهٔ پیوستن او به ابن‌سینا نقل کرده‌اند (خوانساری، ۱۵۷/۲؛ مدرس، ۲۰۱/۸)، بر هوشمندی او دلالت دارد. پرسشهای بهمنیار از استاد و اشکالهایی که بر وی وارد می‌کرد، نشانی دیگر از قوت ذهن اوست. عمدهٔ مطالب کتاب *المباحثات* ابن سینا پاسخهای اوست به مسائل طرح شده توسط بهمنیار در دوره‌ای که علاء الدولهٔ ابن کاکویه (نک: هـ د، آل کاکویه)، حاکم اصفهان در حضور ابن‌سینا مجالس بحث و مناظره بر پا می‌کرد (نک: ابن‌سینا، ۱۱۹-۱۲۰؛ بیهقی، همان، ۹۸؛ ابن ابی‌اصیبعه، ۲۸/۳). کتاب *التعلیقات* ابن‌سینا نیز براساس فهرستی که ابوالعباس لوکری، شاگرد بهمنیار برای آن تنظیم کرده، و در سرآغاز نسخه‌های خطی آن آمده، تحریر بهمنیار از مطالبی است که استادش بر او املا کرده است. عبدالرحمان بدوی زمان آن را میان سالهای ۴۰۴-۴۱۲ق، یعنی دورهٔ وزارت ابن‌سینا در دربار شمس الدوله در همدان دانسته است (نک: ص ۵-۸).

بهمنیار را معرف مکتب ابن سینا برای نسلهای بعدی شناخته‌اند، اما شواهد تاریخی خاصی در این باره نمی‌توان یافت؛ جز اینکه شاگرد سرشناس وی، ابوالعباس فضل بن محمد لوکری، مؤلف *بیان الحق* به ترویج حکمت ابن سینا در خراسان شهرت داشته است (بیهقی، همان، ۱۲۶؛ قس: خوانساری، ۱۵۹/۲، که به اشتباه بهمنیار را شاگرد لوکری دانسته است).

فیلسوفانِ پس از بهمنیار در موارد بسیاری از وی و کتابش، *التحصیل* یاد کرده‌اند و گاهی در نقد آراء او سخن گفته‌اند (نک: فخرالدین، ۳۵۲/۲-۳۵۴؛ میرداماد، ۱۰، ۶۵، ۱۰۲، ۲۱۲، جم ؛ صدرالدین، *الاسفار*، ۴۸/۱، ۳۳۸، ۴۱۶، ۴۲۳، *مفاتیح*...، ۲۶۶، ۳۹۱، ۵۵۵؛ نیز نک: نورانی، ۲۴-۲۵).

آثار چاپی:

۱. *التحصیل*، که *التحصیلات* نیز نامیده‌شده‌است(نک:GAL, I/600؛ منزوی، ۶۵۳/۱)، بهمنیار آن را به نام دایی خود، ابومنصور بهرام بن خورشید بن یزدیار (یا ایزدیار) زردشتی نوشته (نک: ص ۱)، و در ترتیب فصول آن از *دانشنامهٔ علایی* ابن‌سینا پیروی کرده است. این کتاب مشتمل بر ۳ بخش منطق، مابعدالطبیعه و علم اعیان موجود (طبیعت) است. آقابزرگ به خطا، *التحصیل* را مشتمل بر ریاضیات نیز دانسته است (نک: ۳۹۵/۳). بهمنیار در این اثر از بیشتر تصنیفات شیخ و نیز از نتایج مباحثات خود با استادش بهره گرفته، و همچنین به بازگویی آراء خاص خود پرداخته است.

التحصیل نخست در ۱۳۲۹ق/۱۹۱۱م در قاهره به چاپ رسید و چاپ دیگر آن به کوشش مرتضیٰ مطهری در ۱۳۴۹ش در تهران انتشار یافت. بخشهایی از این کتاب نیز به زبان روسی ترجمه، و در باکو (۱۹۸۳م) منتشر شده است.

ترجمهٔ این کتاب با عنوان *جام جهان نمای*، به کوشش عبدالله نورانی و محمدتقی دانش‌پژوه در ۱۳۶۲ش در تهران منتشر شده است. اگرچه سبک این ترجمه گواه کهن بودن آن است و می‌تواند نزدیک به روزگار بهمنیار باشد، از آنجا که در این ترجمه، کاتبِ نسخه از خود به عنوان مترجم (و نه مؤلف) یاد کرده است و نیز با توجه به افزوده‌ها و ایرادهای وی، می‌توان گفت که او بهمنیار نبوده است. از این گذشته، مترجم رساله‌ای با نام *دانش فزای کمالی* را از آثار خود معرفی می‌کند، حال آنکه در هیچ‌یک از منابع چنین اثری به بهمنیار نسبت داده نشده است (نک: بهمنیار، *جام*...، ۲۱۲، ۲۱۸، ۲۵۲؛ حائری، ۳۶-۳۷؛ نورانی، ۳۱-۳۲؛ نیز نک: خوانساری، ۱۵۷/۲). در آغاز کتاب سوم (علم طبیعی) *جام جهان نمای* (نک: ص ۴۲۲)، مترجم این اثر را *تحفة الکمالیة* نامیده است.

۲. *رسالة فی مراتب الموجودات*، که نخستین‌بار همراه ترجمهٔ آلمانی آن به کوشش زالُمُن پوپر در ۱۸۵۱م در لایپزیگ به چاپ رسید. در ۱۳۲۹ق، این اثر همراه دو رسالهٔ دیگر به‌کوشش عبدالجلیل سعد در مصر منتشر شده است. اسماعیل واعظ جوادی نیز این رساله را همراه با ترجمهٔ فارسی آن در نشریهٔ *جاویدان خرد* (تهران، ۱۳۵۶ش، س ۳، شه ۲، ص ۶۱-۶۶) به چاپ رسانده است.

۳. *رسالة فی موضوع علم ما بعد الطبیعة*، که چاپ نخست آن همراه *رسالة فی مراتب الموجودات*، با ترجمهٔ آلمانی به کوشش زالمن پوپر در ۱۸۵۱م در لایپزیگ انتشار یافت. عبدالجلیل سعد نیز آن را با دو رسالهٔ دیگر بهمنیار در ۱۳۲۹ق در مصر به چاپ رساند.

آثار خطی: ۱. *فی اثبات العقول الفعالة و الدلالة علیٰ عددها و اثبات النفوس السماویة* (ششن، *فهرس*...، ۳۳۱/۲)؛ ۲. *مقالة فی آراء المشائین فی امور النفس و قواها* (همو، *نوادر*...، ۳۷۳/۱)؛ ۳. *البهجة فی المنطق و الطبیعی و الالٰهی* (بیهقی، *تتمة*...، ۹۱؛ بغدادی، ۲۴۴/۱)؛ ۴. *الرتبة* (یا *الزینة*) *فی المنطق* (بیهقی، همانجا، *تاریخ*، ۹۸)؛ ۵. *السعادة* (همو، *تتمة*، نیز بغدادی، همانجاها)؛ ۶. *فی الموسیقیٰ* (بیهقی، *تاریخ*، همانجا).

آراء فلسفی: به گفتهٔ بهمنیار، عمدهٔ مطالب *التحصیل* (نک: ص ۱) او برگرفته از آثار ابن سیناست. وی حتیٰ در بسیاری جاها عبارتهای استاد را بی‌کم و کاست آورده، و در هیچ موضوعی از در مخالفت با آراء او بر نیامده است؛ اما افزون بر اینکه شارحی ملتزم به فلسفهٔ ابن‌سینا به شمار می‌رود، در پاره‌ای مسائل دیدگاهها و بیانهای ویژه‌ای نیز داشته است.

توضیح روشن بهمنیار دربارهٔ «وجود»، دیدگاه او را نزدیک به نظریهٔ اصالت وجود نشان می‌دهد. به بیان او اضافهٔ وجود به چیزی، به معنای حقیقی، موجودیت و هستی آن چیز است. چنین نیست که چیزی به واسطهٔ وجود، در خارج موجود شود. وجود چیزی عین بودن و شدن آن چیز است. حمل وجود بر مصادیقِ خود حمل تشکیکی است، نه متواطی: جوهر بر عرض، و علت بر معلول مقدم است. عمومیت و فراگیری وجود مانند عمومیت جنس نیست، بلکه حمل وجود بر آنچه در زیر آن قرار می‌گیرد، حمل لازم است، نه حمل مقوّم (همان، ۲۸۱-

۲۸۳).

آموزه‌های نوافلاطونی همچون نظریهٔ «فیض» در اندیشهٔ او جایگاه مهمی یافته است. آنچه او دربارهٔ نظام علّی آفرینش و مبدئیتِ علتِ نخستین آورده است، به وضوح بیشتری با مفهوم فیض و صدور پیوند می‌یابد (همان، ۵۴۳ بب). از همین جاست که او در تدوین دورهٔ حکمت، با تأکید بیشتری به مباحث مربوط به سلسله مراتب هستی و شناخت نفس پرداخته است. اگر گزارشی که در برخی منابع متأخر دربارهٔ مباحثه‌های علنی او با ابن‌سینا آمده، درست باشد، نشان می‌دهد که او در مسئلهٔ بقای نفس با استادش موافق نبوده، و به بقای آن همراه با تغیر و تحول معتقد بوده است (نک: قریب، ۹۹-۱۰۰؛ خوانساری، ۱۵۸/۲).

بهمنیار تعریف خاصی برای جوهر آورده که با تعریف رایج متفاوت است. به عقیدهٔ وی می‌توان جوهر را چیزی دانست که قوام آن در موضوعی نیست. در این صورت، بر خلاف تعریف رایج، حمل جوهر بر واجب الوجود نیز می‌تواند پذیرفتنی باشد (همان، ۵۷۱). این نوع اطلاق را می‌توان با تقسیم‌بندی دکارت (۱۰۰۴-۱۰۶۰ق/۱۵۹۶-۱۶۵۰م)، فیلسوف عقل‌گرای فرانسوی از انواع جوهر ــ که خدا را نیز شامل می‌شود ــ مقایسه کرد.

همچنین از برخی عبارتهای بهمنیار برمی‌آید که او با نظر مشهور، و از جمله نظر شیخ دربارهٔ «جنس اعلا بودن جوهر» برای ۵ مقولهٔ دیگر (ماده، صورت، جسم، نفس و عقل) موافق نبوده است (همان، ۳۵۲). وی در برخی مواضع، جنس اعلا بودن جوهر را برای آنها انکار می‌کند و جوهر را مفهومی جامع و از لوازم ۵ مقولهٔ دیگر می‌داند (همان، ۲۹۹-۳۰۲).

بهمنیار در *التحصیل*، مباحث مربوط به حرکت را نه در طبیعیات و نه در بحث قوه و فعل و نظایر آن، بلکه در مابعدالطبیعه (کتاب دوم)، و در مبحث مقولات ۹ گانهٔ عرضی (مقالهٔ دوم کتاب دوم) و ذیل مقولهٔ «ان یفعل و ان ینفعل» (فصل دوازدهم) آورده است. از سوی دیگر حرکت را به «موافاة حدود علی الاتصال» تعریف می‌کند و این تعریف را نزدیک‌ترین عبارتها به فهم می‌داند (نک: ص ۴۲۰). صدرالدین شیرازی نیز همین تعریف را با افزودن «بالقوه»، بدون ذکر مأخذ آورده، و آن را اقربِ تعاریف دانسته است (*الاسفار*، ۳۶/۳).

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*؛ ابن ابی اصیبعه، احمد، *عیون‌الانباء*، بیروت، ۱۳۷۷ق/۱۹۵۷م؛ ابن‌سینا، «المباحثات»، *ارسطو عند العرب*، به کوشش عبدالرحمان بدوی، قاهره، ۱۹۴۷م؛ بدوی، عبدالرحمان، مقدمه بر *التعلیقات* ابن‌سینا، قاهره، ۱۹۷۳م؛ بغدادی، هدیه؛ بهمنیار بن مرزبان، *التحصیل*، به کوشش مرتضی مطهری، تهران، ۱۳۴۹ش؛ همو، *جام جهان نمای* (ترجمهٔ *التحصیل*)، به کوشش عبدالله نورانی و محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۶۲ش؛ بیهقی، علی، *تاریخ حکماء الاسلام*، به کوشش محمد کردعلی، دمشق، ۱۳۶۵ق/۱۹۴۶م؛ همو، *تتمة صوان الحکمة*، لاهور، ۱۳۵۱ق/۱۹۳۲م؛ حائری، عبدالحسین، «ترجمهٔ تحصیل بهمنیار»، وحید، ۱۳۴۴ش، س ۲، شم ۱۲؛ خوانساری، محمدباقر، *روضات الجنات*، تهران، مکتبة اسماعیلیان؛ ششن، رمضان، *فهرس مخطوطات مکتبة کوپریلی*، استانبول، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ همو، *نوادر المخطوطات العربیة*، بیروت، ۱۹۷۵م؛ شهرزوری، محمد، *تاریخ الحکماء*، به کوشش عبدالکریم ابوشویرب، طرابلس، ۱۳۹۸ق؛ صدرالدین شیرازی، محمد، *الاسفار*، تهران، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ همو، *مفاتیح الغیب*، به کوشش محمد خواجوی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ فخرالدین رازی، *المباحث الشرقیة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۳ق؛ قریب، یحیی، تعلیقات بر مرقوم پنجم کتاب *سلّم السموات* انصاری کازرونی، تهران، ۱۳۴۰ش؛ قزوینی، محمد، تعلیقات بر *چهار مقاله* (نک: هم، نظامی عروضی)؛ مدرس، محمدعلی، *ریحانة الادب*، تهران، ۱۳۲۴ش؛ مطهری، مرتضی، مقدمه بر *التحصیل* (نک: هم، بهمنیار بن مرزبان)؛ منزوی، خطی؛ میرداماد، محمد، *القبسات*، به کوشش مهدی محقق و دیگران، تهران، ۱۳۶۷ش؛ نظامی عروضی، احمد، *چهار مقاله*، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۲۷ق/۱۹۰۹م؛ نورانی، عبدالله و محمدتقی دانش‌پژوه، مقدمه بر *جام جهان نمای* (نک: هم، بهمنیار بن مرزبان)؛ نیز: GAL.

مرتضی قرائی گرگانی

بَهْمَنیان، اعضای خاندانی از مسلمانان که در شبه جزیرهٔ هند با تشکیل حکومتی مستقل و قدرتمند بر فلات دکن فرمان راندند (۷۴۸-۹۳۳ق/۱۳۴۷-۱۵۲۷م).

پیشینهٔ تاریخی: امیران دکن پس از شورش برضد پادشاه دهلی، محمدشاه تُغلُق (حک ۷۲۵-۷۵۲ق/۱۳۲۵-۱۳۵۱م)، یکی از فرماندهان خویش به نام اسماعیل فتح (مجومدار، 356: مُخ) را به حکومت برگزیدند. به قولی، اسماعیل پس از دو سال به علت ناتوانی در ادارهٔ کشور، از حکومت کناره گرفت و داوطلبانه قدرت را به حسن گانگو (کانکو)، ملقب به ظفرخان داد. بر پایهٔ گزارشی دیگر، حسن گانگو اسماعیل را برانداخت و خود با لقب ابوالمظفر علاءالدین بهمن‌شاه (هـ م) در ۷۴۸ق به سلطنت رسید و سلسلهٔ بهمنیان دکن را پایه‌گذاری کرد (فرشته، ۲۷۵/۱-۲۷۷؛ بدائونی، ۲۳۶/۱؛ احمد، نظام‌الدین، III(1)/2-3؛ مجومدار، همانجا).

خاستگاه بهمنیان به درستی روشن نیست. برخی نژاد ایشان را افغان دانسته‌اند (نک: جوشی، 248؛ نیز حسینی، 115). گروهی از تاریخ‌نگاران سده‌های میانهٔ هند، حسن گانگو را خواهرزادهٔ هژبرالدین ملقب به ظفرخان از امیران بلندمرتبهٔ علاءالدین خَلْجی و برادر علی‌شاه از سرداران محمدشاه تغلق دانسته‌اند (نک: همو، 115-113؛ شروانی، «بهمنیان[1]»، 149؛ نیز نک: هد، بهمن‌شاه).

اوضاع اجتماعی، سیاسی و اقتصادی: از سدهٔ ۷ق/۱۳م با آغاز عصر جدیدی در دکن این سرزمین مدت ۳۰۰ سال زیر فرمان مسلمانان قرار گرفت. این تغییر سبب شکل گرفتن طبقهٔ جدیدی از اشراف سنی‌مذهب در دکن شد که خلجیان و تغلقیان وابسته به آنان بودند. همچنین برخی از حبشیان که همراه سپاه اسلام به دکن رفته بودند، از جملهٔ این اشراف بودند که خود را «دکنی» می‌خواندند. با شکل‌گیری حکومت مستقل بهمنیان در دکن، این اشراف فرمان‌بردار ایشان شدند (مجومدار، 359؛ جوشی، 266-263).

پس از قدرت یافتن بهمنیان، توجه مسلمانان دیگر مناطق جهان اسلام به دکن جلب شد. پادشاهان بهمنی برای رهایی از وابستگی به دولتمردانی که در حکومت تغلقیان رشد یافته بودند، شروع به

1. «The Bahmanīs»

فراخواندن فرهیختگانی از دیگر سرزمینهای اسلامی، از جمله ایران، ماوراءالنهر و بین‌النهرین کردند. بدین‌سبب، در این دوره، با نامهای سیستانی، آذربایجانی، گیلانی و بصری در مآخذ تاریخ دکن روبه‌رو می‌شویم. این مهاجران جدید به نامهای آفاقیان (هـ م) و «غریبان» خوانده می‌شدند. با ورود مهاجران جدید که بیشتر شیعه بودند، به آرامی تحولی فرهنگی آغاز گردید و به نفوذ تشیع در دستگاه حکومتی منجر شد (شروانی، «بهمنیان دکن[1]»، 78-77؛ غوری، 157-156). هندوان نیز بخشی از اشراف بهمنی بودند، اما در دستگاه حکومت مرکزی نفوذی نداشتند و بیشتر در ارتش و جاگیرهایِ (اقطاعاتِ) خود قدرت داشتند؛ چنان که به دستور علاءالدین حسن بهمنی، هندوانی که در ارتش خدمت می‌کردند، از پرداخت جزیه معاف شدند (شروانی، «بهمنیان»، 152).

تاریخ سیاسی، فرهنگی و اجتماعی بهمنیان به دو دورهٔ گُلبرگه و بیدر تقسیم می‌شود که هر یک از آنها دارای ویژگیهای مشخصی است. با تأسیس سلسلهٔ بهمنیان، در دورهٔ احمد شاه اول در ۸۲۷ق/۱۴۲۴م، پایتخت از گلبرگه به بیدر (محمدآباد) انتقال یافت (طباطبا، ۵۴ - ۵۵؛ نیز نک: شروانی، همان، 165). از این دوره به بعد، ویژگیهای فرهنگ و تمدن ایرانی، بر فرهنگ سلاطین دهلی و دکن چیره شد. قدرت دولتمردان آفاقی در سازمانهای حکومتی بهمنیان افزایش یافت و اختلاف دکنیان و آفاقیان شدت گرفت. انتخاب یک آفاقی به نام خلف‌الدین بصری برای نخستین‌بار به مقام وکیل‌السلطنه، و تشکیل نیروی ۳ هزار نفری کماندار از آفاقیان باعث گسترده شدن اختلاف در دورهٔ احمدشاه شد. سرانجام، اختلاف دو گروه باعث فروپاشی سلسلهٔ بهمنیان دکن گردید (همو، «بهمنیان دکن»، 132 ,80، «بهمنیان»، 165-164؛ جوشی، 265-264؛ طباطبا، ۸۱-۸۴؛ فرشته، ۳۲۲/۱).

با نفوذ آفاقیان در دستگاه حکومت، نقش دولتمردان و فرهیختگان شیعه مذهب مهاجر از ایران و بین‌النهرین، باعث گسترش مذهب شیعه در دکن شد؛ چنان که برخی از پادشاهان بهمنی مانند فیروزشاه و احمدشاه اول را شیعه مذهب دانسته‌اند (شروانی، «تأثیرات...[2]»، 375-374؛ فرشته، ۲۸۵/۱، ۳۰۷؛ هیگ، «مذهب...[3]»، 79-78؛ رضوی، I/250-251). دعوت احمدشاه از شاه نعمت‌الله ولی و آمدن گروهی از خانواده و طرفدارانش به دکن باعث گسترش فرهنگ ایرانی در دکن و کاهش نفوذ فرقهٔ چشتیه و طرفداران گیسو دراز گردید (طباطبا، ۶۵؛ رضوی، I/255-257). در دورهٔ وزارت محمود گاوان در زمان محمدشاه سوم، با تقسیم متناسب مناصب بین دکنیان و آفاقیان، موازنهٔ قدرت میان دولتمردان دو گروه به وجود آمد؛ اما با کشته شدن محمود گاوان، دوباره اختلاف و درگیری شدت گرفت (شروانی، «بهمنیان دکن»، 201؛ فرشته، ۳۴۹/۱-۳۵۱).

قلمرو بهمنیان سرزمین گسترده‌ای بود که در دورهٔ وزارت محمود گاوان به بیشترین وسعت خود رسید و مرزهایش از خلیج‌بنگال در شرق تا دریای عرب در غرب، و از سرزمین ویجانگر در جنوب تا گجرات در شمال گسترده بود و با سرزمین مالوا و وَرانگل هم مرز بود (شروانی، همان، 11-10).

افزون بر مسلمانان و اکثریت هندو، شماری از اقلیتهای یهودی و مسیحی نیز در بخشهایی از قلمرو بهمنیان می‌زیستند (همو، «بهمنیان»، 207,209، «بهمنیان دکن»، 81).

بهمنیان برای ادارهٔ یک سرزمین وسیع که جایگاه مذاهب و فرقه‌های گوناگون بود، احتیاج به سازمان‌بندی دقیق اداری و نظامی داشتند. پادشاه در رأس ساختار حکومتی قرار داشت و بر تمام نهادهای اداری، قضایی و نظامی از طریق نمایندگان منتخبش فرمان می‌راند و قدرتش نامحدود بود. حکومت ۱۱ سالهٔ علاءالدین حسن بهمن‌شاه بیشتر در درگیری با مخالفان داخلی و خارجی گذشت و فرصت مناسبی برای سازمان‌دهی و برقراری نظم نبود. در دورهٔ محمدشاه اول که به سازمان دهندهٔ حکومت بهمنیان شهرت دارد، با تشکیلات جدید دیوانی، بخشهای مدنی، نظامی و قضایی ایجاد شد و هر بخش زیرنظر یک دیوان‌سالار قرار گرفت. عنوان برخی از دیوان‌سالاران دورهٔ بهمنیان اینهاست: ۱. وکیل‌السلطنه که مقام برجسته‌ای داشت و قائم‌مقام شاه بود و همهٔ دستورها، پیش از اجرا به امضای او می‌رسید؛ ۲. وزیر کل که رؤسای دیوانها زیر نظارت او قرار داشتند؛ ۳. امیرِ جُمله که رئیس دیوان مالی بود؛ ۴. وزیر اشرف که به رابطه با کشورهای خارجی و مراسم دربار رسیدگی می‌کرد؛ ۵. ناظر بیان؛ ۶. پیشوا؛ ۷. کوتوال که رئیس نظمیه و ادارهٔ شهر بود؛ ۸. صدر جهان که رئیس قضا و مأمور رسیدگی به امور مذهبی بود (جوشی، 257-256؛ هیگ، «پادشاهی...[4]»، 377).

در زمان علاءالدین بهمن‌شاه کشور به ۴ بخش بیدَر، بِرار، دولت‌آباد و گُلبرگه تقسیم گردید و در زمان فرزندش، محمد هر یک از این بخشها «طرف»، و حاکمان آنها «طرفدار» خوانده می‌شدند. طرفداران، حاکمان قدرتمندی بودند که جمع‌آوری مالیات و گردآوری نیرو و فرماندهی آنها و انتصابهای نظامی و اداری برعهدهٔ آنان بود و در دورهٔ قدرت شاهان بهمنی تحت نظارت دقیق شاه قرار داشتند.

با گسترش تدریجی قدرت و قلمرو حکومت که در دورهٔ محمدشاه سوم (= لشکری) به اوج خود رسید، محمود گاوان، وزیر مشهور محمدشاه با سازمان‌دهی تازه‌ای قلمرو پادشاهی را به ۸ «سرلشکری» تقسیم کرد که هدف از آن نظارت بر قدرت «طرفداران» بود؛ اما توفیق چندانی حاصل نشد (شروانی، همان، 47؛ فرشته، ۲۸۰/۱-۲۸۱؛ جوشی، 258-257).

بهمنیان برای تصرف سرزمینهای جدید و مقابله با همسایگان قدرتمند، سپاهی نیرومند ایجاد کردند. به نوشتهٔ نیکیتین، سیاح نیمهٔ دوم سدهٔ ۹ق/۱۵م (نک: چودهری، 696) سپاه بهمنیان از ۳۰۰ هزار پیاده،

1. *The Bahmanis of ...* 2. «Cultural...» 3. «The Religion...» 4. «The Kingdom...»

۱۹۰ هزار سواره، و ۵۷۵ فیل تشکیل می‌شد. شاه در رأس سپاه بود و پس از او، فرمانده سپاه که امیرالامرا نامیده می‌شد، قرار داشت. تمام افسران، منصب‌دار نامیده می‌شدند و درجاتی از ۱۰۰ تا ۲٬۰۰۰ داشتند. دسته‌های جدید نظامی در سپاه بهمنیان ایجاد گردید؛ از جمله «باربرداران» که به بسیج سپاه می‌پرداخت و «سلاح‌داران» که محافظت شاه را عهده‌دار بودند و شمار آنها ۴ هزار نفر بود و از اروپاییان و ترکان نیز استفاده می‌شد. بیدر نیز مرکز تولید سلاح برای بهمنیان بود (شروانی، همان، 58-57، «بهمنیان»، 154؛ فرشته، ۲۸۲/۱، ۲۹۰؛ چودهری، همانجا).

افزون بر غنایم جنگی، مالیات ارضی، منبع اصلی درآمد پادشاهان بهمنی را تشکیل می‌داد و بخشی از زمینها قابل کشت به صورت «جاگیر» به دولتمردان داده می‌شد. پادشاهان بهمنی برای بهبود وضع کشاورزان و کشت زمین کوشش بسیار کردند و مجاری آبیاری برای زمینهای کشاورزی احداث نمودند (شروانی، «بهمنیان دکن»، 50؛ مجومدار، 363-362؛ جوشی، 250).

سکه‌های ضرب شدهٔ دورهٔ بهمنیان از جنس طلا، نقره و مس بود که ویژگیهای یکسانی از لحاظ وزن و اندازه داشت؛ اما محمدشاه بهمنی در شکل و طرح سکه‌ها تغییراتی به وجود آورد. این تغییرات اگرچه در معاملات با سرزمین ویجانگر اخلال ایجاد می‌کرد، اما وی بر این امر پای می‌فشرد؛ چنان که برای تثبیت سکه‌های خود، از کشتار برخی صرافان نیز ابایی نداشت (فرشته، ۲۸۳/۱؛ گوپتا، 137-134).

ارتباط بازرگانی بهمنیان با دیگر سرزمینها، سبب افزایش گسترهٔ روابط فرهنگی و سیاسی آنان شد؛ چنان‌که سلسلهٔ بهمنیان، نخستین حکومتی در هندوستان بود که با عثمانیان رابطهٔ سیاسی برقرار کرد و نمایندگانی به مصر فرستاد (احمد، عزیز، 48؛ هیگ، «پادشاهی»، 376).

اوضاع فرهنگی: دورهٔ بهمنیان اوج شکوفایی فرهنگ اسلامی در دکن بود. پادشاهان این سلسله که خود نیز از ذوق ادبی بهره داشتند، ضمن تشویق عالمان، ادیبان و هنرمندان دکنی، روحانیان، دانشمندان و شاعران ایران و بین‌النهرین را فراخواندند و بدین‌ترتیب، به غنای فرهنگی خویش افزودند. در همین زمان است که فضل‌الله اینجو وزیر و ادیب دورهٔ فیروزشاه بهمنی کوشش بسیاری برای آوردن حافظ شیرازی به دربار بهمنیان کرد، اگرچه حافظ از نیمه راه سفر به شیراز بازگشت (شروانی، «بهمنیان دکن»، 100-98 ,78-77؛ کرمی، ۲۴، ۲۸ بب؛ لاو، 83-82؛ فرشته، ۳۰۲/۱؛ رضوی، I/248-250).

پادشاهان بهمنی غیر از ادبیات، به علوم نیز علاقه‌مند بودند؛ از جمله، فیروزشاه به نجوم و ستاره‌شناسی علاقه داشت و رصدخانه‌ای بنا نهاد و منجم معروف حکیم حسین گیلانی در خدمت او بود (لاو، 85).

از اقدامات مهم پادشاهان بهمنی برای گسترش فرهنگ و علوم اسلامی، تأسیس مدارسی در ایلچپور و دولت آباد بود. بزرگ‌ترین این مدارس در بیدر به فرمان محمود گاوان ساخته شد که دارای کتابخانه‌ای بزرگ بود. افزون بر این، مدارسی نیز برای آموزش یتیمان تأسیس کردند (شروانی، همان، 204-203؛ لاو، 82؛ فرشته، همانجا).

پادشاهان بهمنی به آبادانی و ایجاد بنا علاقه‌مند بودند و آثار بسیاری از این دوره، به جا مانده است. معماری دورهٔ بهمنیان به دو سبک گلبرگه و بیدر تقسیم می‌شود. آثار معماری گلبرگه که به دورهٔ نخست پادشاهان بهمنی تعلق دارد، تأثیر گرفته از سبک معماری اسلامی پادشاهان دهلی است که در مواردی ویژگیهای معماری ایرانی در آن دیده می‌شود؛ مانند مسجد جامع گلبرگه، مسجدِ شاه بازار، و مقبرهٔ گیسو دراز. در دورهٔ فیروزشاه تأثیر معماری هندی در بناها مشاهده می‌شود؛ چنان‌که مقبرهٔ فیروز نمونهٔ جالبی از التقاط معماری هندی، ایرانی و سبک روزگار پادشاهان دهلی است. در دورهٔ بیدر، با ورود مهاجران ایرانی به دکن، ویژگیهای معماری ایرانی نمود بیشتری یافت (شروانی، همان، 58, 103, 123؛ براون، .67ff؛ کرمی، ۲۱).

فروپاشی سلسلهٔ بهمنیان: حکومت بهمنیان شاهد فراز و نشیبهای بسیار بود. در دورهٔ وزارت محمود گاوان، حکومت بهمنیان به اوج شکوفایی فرهنگی و گستردگی وسعت خود رسید. پس از کشته شدن این وزیر خردمند و شدت گرفتن درگیری آفاقیان و دکنیان، ارکان حکومت مرکزی سست شد و حکمرانان منطقه‌ای با سرپیچی از فرمان حکومت مرکزی، خود را حاکمان مستقل خواندند. به تدریج، شاه در درگیری میان دولتمردان، قدرت خویش را از دست داد و به صورت بازیچه‌ای در دست آنان درآمد. سرانجام، کلیم‌الله، آخرین پادشاه بهمنی توسط امیر بریدی از حکومت خلع شد و سرزمین بهمینان به ۵ سرزمین مستقل تقسیم شد که بریدشاهیان (ه‌م)، عماد شاهیان، قطب شاهیان، نظام شاهیان و عادل‌شاهیان بر آن فرمان می‌راندند (فرشته، ۳۷۶-۳۷۵/۱؛ شروانی، همان، 241-239).

مآخذ: بدائونی، عبدالقادر، *منتخب التواریخ*، به کوشش کبیرالدین احمد، کلکته، ۱۸۶۹م؛ طباطبا، علی، *برهان مآثر*، دهلی، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۶م؛ فرشته، محمدقاسم، *تاریخ فرشته*، کانپور، ۱۲۹۰ق/۱۸۷۴م؛ کرمی، مجتبی، *نگاهی به تاریخ حیدرآباد دکن*، تهران، ۱۳۷۳ش؛ نیز:

Ahmad, Aziz, *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment*, Oxford, 1964; Aḥmad, Niẓāmuddīn, *The Ṭabaqāt-i-Akbarī*, tr. Brajendranath De, Calcutta, 1939; Brown, P., *Indian Architecture*, Bombay, 1981; Chowdhury, J.N., «Administration of the Bahmani Kingdom», *The Indian Historical Quarterly*, ed. N.N. Law, Delhi, 1926, vol. II; Ghauri, I.A., «Muslims in the Deccan in the Middle Ages: An Historical Survey», *Islamic Culture*, Hyderabad, 1975, vol. XLIX, no. 1; Gupta, P.L., *Coins*, Delhi, 1996; Haig, W., «The Kingdom of the Deccan», *The Cambridge History of India*, New Delhi, 1987, vol. III; id, «The Religion of Ahmad Shah Bahmani», JRAS, London, 1924; Husaini, A.Q., «Career of Hasan (Bahman Shah) Before He Became the Sultan of the Deccan», *Islamic Culture*, Hyderabad, 1959, vol. XXXIII; Joshi, P.M., «The Bahmani Kingdom», *The Delhi Sultanate*, ed. R.C. Majumdar, Bombay, 1967; Law, N.N., *Promotion of Learning in India*, Varanasi, 1985; Majumdar, R.C., *An Advanced History of India*, London, 1958; Rizvi, A.A., *A Socio- Intellectual History of the Isnā 'Asharī Shī'īs in India*, Canberra, 1986; Sherwani, H.K., «The Bahmanis», *History of Medieval Deccan*, ed. H.K. Sherwani and P.M. Joshi, New Delhi, 1974, vol. I; id, *The Bahmanis of the Deccan*, New Delhi, 1985; id, «Cultural Influences under Aḥmad Shāh Walī Bahmanī», *Islamic Culture*, Hyderabad, 1944, vol. XVIII.

مجید سمیعی

بَهمِئی، یکی از ایلات لُر شیعه در استان کهگیلویه و بویراحمد، در جنوب غربی ایران. زیستگاه این ایل بخش بزرگی از مغرب منطقهٔ کهگیلویه را در بر می‌گیرد که از شمال به خط‌الرأس کوه غارون (= کارون) و سرزمین بختیاری، از شمال باختری به خاک جانکی و گرمسیر چهارلنگ بختیاری، از جنوب به گرمسیر ایل تِیْوی یا تِیْبی (= طیبی) و شهرستان بهبهان، از باختر به شهرستان رامهرمز، و از خاور بـه سردسیر طیبی محـدود است (بلوکباشی، ۱۵؛ نیـز نک: افشـار نادری، ۱۰).

خاستگاه قومی: نسب بهمئیها بر پایهٔ افسانه‌ای، از سوی پدر به مردی آلی (= عالی) نام، پسر بختیار و نوادهٔ اوزمان، از لُرهای بهداروند (ه م)، و از سوی مادر به زنی از سادات کهگیلویه می‌رسد. بر طبق همین افسانه آلی از این زن ۵ پسر آورد که بهمن، تیو یا تِیپ (طیب)، یوسف، شیر و خِدِر (به قولی ۴ پسر، بجز شیر یا شیرالی) نامیده شدند. فرزندان و نوادگان هر یک از آنها ایلی به نامهای بهمئی، تِیبی، پِیوی (یوسفی)، شیرالی و خِدِرالی (احتمالاً خضرعالی) تشکیل دادند (بلوکباشی، ۱۷؛ دربارهٔ روایتی دیگر از این افسانه، نک: افشار نادری، ۴۱ـ۴۳).

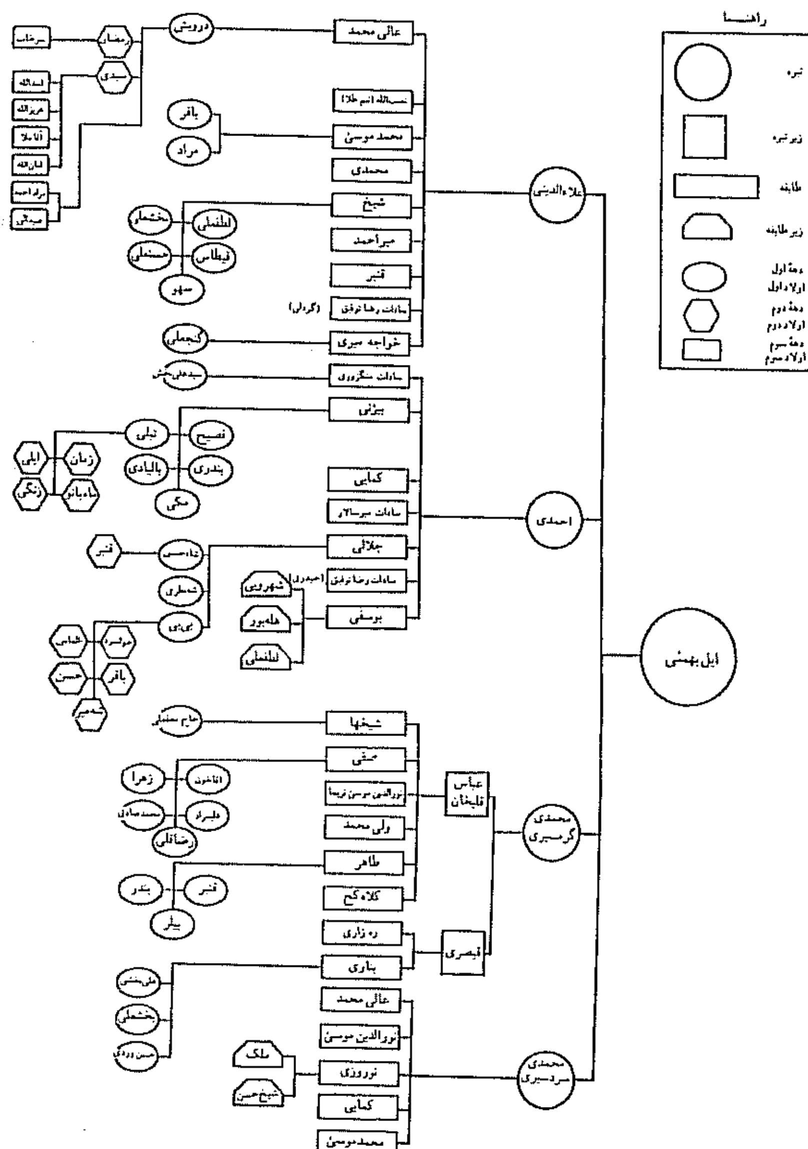
در گذشته، ۴ ایل بهمئی، طیبی، شیرالی و یوسفی در منطقهٔ غربی کهگیلویه و در بخش لیراوی کوه می‌زیستند. شیرالیها و یوسفیها از حدود سال ۱۲۵۶ق/۱۸۴۰م این منطقه را ترک کردند و به رامهرمز، شوشتر و دیگر نقاط خوزستان مهاجرت کردند. در ۱۲۸۲ق/۱۸۶۵م یوسفیها دوباره به کهگیلویه بازگشتند (فسایی، ۱۴۹۱/۲ـ۱۴۹۲؛ نیز نک: باور، ۱۳۵) و به ایل بهمئی پیوستند. بهمئیها و طیبیها نیز همچنان به صورت دو ایل مستقل با طایفه‌های خود در لیراوی کوه بازماندند (بلوکباشی، همانجا؛ صفی‌نژاد، عشایر...، ۱۷۱).

ساختار اجتماعی: ساختار اجتماعی ایل بهمئی بر پایهٔ نظام رده‌بندی بود که اعضای رده‌ها با یکدیگر رابطهٔ خویشاوندی داشتند. در ایل یک گروه نَسَبی پدر تبار با یک نیای مشترک به رده‌هایی چند تقسیم می‌شد. نسب اعضای هر رده به یکی از پسران گروه اصلی می‌رسید. رده‌های ایل، چه بزرگ و چه کوچک، «دهه» نامیده می‌شدند. افراد دهه‌ها پسرعموهای درجهٔ یک، دو، سه و... یکدیگر به شمار می‌رفتند و همدیگر را اصطلاحاً «گُو» (یا «جُو»)، یعنی برادر می‌خواندند (لمعه، ۱۴۵؛ افشار نادری، ۴۷ـ۴۸، ۵۴؛ تحقیقات میدانی).

کوچک‌ترین واحد اجتماعی ایل خانواده است که هرچند یا چندین خانوار یک دهه و هر چند دهه یک طایفه و چند طایفه یک تیره را شکل می‌داده‌است (افشار نادری، ۵۴، ۵۶، ۶۰ـ۶۱). در کاربرد اصطلاحهای تیره و طایفه در ساختار رده‌بندی ایل بهمئی اختلاف هست. این اختلاف از آنجا ناشی می‌شود که این اصطلاحات پیش‌تر در ایل رایج نبوده است. از این‌رو، بهمئیها خود گاه طایفه و تیره را به جای یکدیگر به کار می‌برند. افشار نادری تیره را دهه‌ای بزرگ‌تر از طایفه آورده (ص ۶۲)، در صورتی که در پژوهشهای میدانی مؤلف که چندسال پیش از پژوهشهای

نمودار سازمان اجتماعی ایل بهمئی

(تا سطح قبل از کوچک‌ترین رده)



او صورت گرفته، طایفه، دهه‌ای بزرگ‌تر از تیره به شمار آمده است (نک: بلوکباشی، ۱۷-۱۸). در اسناد کهن‌تر نیز طایفه را بزرگ‌تر از تیره آورده‌اند (نک: ضرابی، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳).

خانوارهایی از یک دهه که گوسفندانشان را در گله‌ای مشترک نگهداری، و با هم کوچ می‌کردند و در مسیر کوچ کنار هم در «وار» یا «وارگه» (منزلگاه، قرارگاه)های معین چادر می‌زدند، هر یک واحد اجتماعی ـ اقتصادی موقتی را شکل می‌دادند که «مال» یا «آوادی» (=آبادی) نامیده می‌شد. خانوار و مال، دو واحد اجتماعی دیداری در میان عشایر، از جمله بهمئیها هستند. مالها اصولاً بر مبنای نیازهای دامداری و کوچندگی عشایر تشکیل می‌شدند (افشار نادری، ۶۰، ۸۲، ۸۶، ۱۴۷).

تقسیم شدن ایل: تا اوایل سدهٔ ۱۴ق/۲۰م، ایل بهمئی به دو شاخه یا طایفهٔ احمدی و محمدی (نک: فسایی، ۲/۱۴۹۰) تقسیم می‌شد که در نیمهٔ جنوبی و نیمهٔ شمالی کهگیلویه می‌زیستند (افشارنادری، ۱۰، ۶۶؛ صفی‌نژاد، *اطلس*...، ۳۹). احمد و محمد (به گویش لری بهمئی مُهَمّد) فرزندان بهمن، نیای بزرگ و بنیان‌گذار ایل بهمئی بودند (بلوکباشی، ۱۷).

تا اواخر سلطنت ناصرالدین شاه یک خان بر ایل ریاست می‌کرد. در دورهٔ خلیل خان، آخرین خان متنفذ ایل، پسر ارشدش جعفرخان دو قلعهٔ علاء و دیشموک را در دو منطقهٔ گرمسیر و سردسیر خاک بهمئی ساخت. از آن پس، بهمئیهای شاخهٔ محمدی، با توجه به مرکز استقرارشان در قلعه‌های علاء و دیشموک به دو طایفهٔ بهمئی محمدی گرمسیری و بهمئی محمدی سردسیری تقسیم شدند (ضرابی، ۲۹۱).

پس از فوت خلیل خان و جنگ و درگیری میان فرزندان او و برادرزادگانش (فرزندان محمد حسین خان) برای به دست گرفتن ریاست ایل، و کشته شدن جعفرخان و در پی آن کشت و کشتارهای دیگر میان آنها و بروز اختلاف میان فرزندان خلیل خان بر سر جانشینی پدر، یک بار دیگر ایل تقسیم شد. این بار طایفهٔ محمدی و تیره‌های آن به سرپرستی علی مراد درآمد و طایفهٔ احمدی تقسیم شد و از چند تیرهٔ آن طایفهٔ علاءالدینی (به گویش محلی آلادینی) به سرپرستی علی محمد تشکیل شد و طایفهٔ احمدی نیز به سرپرستی محمد حسین خان درآمد (همو، ۲۹۳).

چندی بعد، علی محمد رئیس طایفهٔ علاءالدینی به قلعهٔ علاء، مرکز خان‌نشین طایفهٔ محمدی گرمسیری حمله کرد و با کشتن شماری از افراد این طایفه قلعه را تصرف کرد و آنجا را مرکز طایفهٔ خود قرار داد. طایفهٔ محمدی گرمسیری نیز از آن ناحیه به قلعهٔ سیدان و تل دور رفتند و در آنجا سکنا گزیدند (همانجا؛ برای اطلاع از شکل کلی تقسیمات ایل بهمئی و نام تیره‌ها، طایفه‌ها و دهه‌های ردهٔ یک و دو و سهٔ ایل، نک: نمودار).

پراکندگی جغرافیایی: دههٔ بزرگ یا تیرهٔ محمدی و دهه‌های وابسته به آن در منطقه‌ای زندگی می‌کنند که از دامنهٔ جنوبی کوه سیاه تا تیغه‌های خط‌الرأس غارون را در بر می‌گیرد. این منطقه از لحاظ سیاسی میان بهمئی علاءالدینی، بهمئی محمدی سردسیری و بهمئی محمدی گرمسیری تقسیم شده است. علاءالدینیها در ۳ واحد جغرافیایی کوه سیاه غارون (منطقهٔ سرحدی)، قسمت اعظم علاء (منطقهٔ سردسیری) و رود تلخ (منطقهٔ گرمسیری) پراکنده‌اند.

محمدیهای سردسیری در مشرق قلمرو علاءالدینیها و در ۳ واحد جغرافیایی دل‌افروز و کوه سیاه (منطقهٔ سرحدی)، دیشموک (منطقهٔ سردسیری) و درغک (منطقهٔ گرمسیری)، و محمدیهای گرمسیری در مغرب قلمرو علاءالدینیها در سرقوچ و گندم کار (منطقهٔ سرحدی)، رزگه و نایاب (منطقهٔ سردسیری) و سردره و واجل (منطقهٔ گرمسیری) پراکنده‌اند (صفی‌نژاد، همان، ۴۲ـ۴۴).

بهمئی احمدی که به دو طایفهٔ جلالی و بیژنی (در گویش محلی بیجنی) تقسیم می‌شدند (بلوکباشی، ۱۸)، با طایفهٔ یوسفی و دهه‌های وابسته به آنها در ۳ واحد جغرافیایی کَت و لیگک (منطقهٔ گرمسیری در جنوب خاک بهمئی محمدی)، سرآسیاب و مُثبی (منطقهٔ سردسیری از کوههای حاتم در شمال به سمت دامنه‌های جنوبی کوه سفید) و کوه سفید (منطقهٔ سرحدی کوه سفید تا دامنه‌های کوه سیاه) پراکنده بودند (صفی‌نژاد، همان، ۴۰؛ نیز نک: نقشه).

ساختار سیاسی: پدر خانواده، رئیس خانوار یا بهون (سیاه چادر) است. در گذشته هر دههٔ کوچک و متوسط سرپرست یا ریش‌سفیدی داشت که در سلسله مراتب نسبی نزدیک‌ترین فرد به نیای دهه به شمار می‌رفت. ریش سفید دهه منزلت اجتماعی بالایی داشت و مرجع دعاوی و مشکل گشای اعضای دهه بود، اما در سلسله مراتب حکومتی و سیاسی ایل نقش مهمی ایفا نمی‌کرد. هر مال یا آبادی نیز ریش سفیدی داشت و هنوز هم دارد. کاردان‌ترین مرد واحد اجتماعی ـ اقتصادی مال که احشام بیشتری از دیگران داشت، به ریش سفیدی مال گمارده می‌شد. دهه‌های بزرگ یا طایفه‌ها و تیره‌ها برای خود کدخدا داشتند. مقام کدخدایی موروثی بود و کدخدایان در برابر خان یا رئیس ایل که تا اواخر دورهٔ ناصرالدین شاه یک تن بود، مسئولیت داشتند. بعدها کدخدایان هر یک از ۳ طایفهٔ محمدی، احمدی و علاءالدینی زیر نظر خان یا رئیس طایفهٔ خود عمل می‌کردند. خانهای ایل همه با یکدیگر خویشاوند بودند و از یک نیا نسب می‌بردند (افشار نادری، ۶۰ـ۶۲؛ نیز نک: بلوکباشی، همانجا). خان بزرگ پیوسته می‌کوشید تا با قدرت، تدبیر و سیاستی که نشان می‌داد، نظر موافق خانهای دیگر ایل و مقامات حکومتی و نظامی را برای دستیابی به مقام ایلخانی به دست آورد (تحقیقات میدانی).

سران ایلات بویراحمدی (هـ م)، بهمئی و طیبی ــ که به ترتیب از نیرومندترین ایلات کهگیلویه به شمار می‌رفتند ــ برای ایجاد اتحاد سیاسی میان خود، کسب قدرت بیشتر و به دست آوردن مقام ایلخانی در منطقه می‌کوشیدند تا از طریق مبادلهٔ دختر و ازدواجهای میان ایلی به یکدیگر نزدیک شوند و پیمان دوستی ببندند (غفاری، *تاریخ...*، ۳۰۲ـ۳۰۳).

قشربندی اجتماعی: در ایل بهمئی از لحاظ پایگاه و منزلت اجتماعی ۳ قشرِ خان و خان‌زادگان، کدخدایان و اعضای معمولی یا رعایا قابل تشخیص بود، اما میان رعیت و کدخدا و خان، به سبب خویشاوندی میان همهٔ اعضای ایل، تمایز طبقاتی وجود نداشت (افشار نادری، ۶۴). خانها و کدخدایان برای همهٔ افراد ایل به منزلهٔ پدر و برادر بزرگ‌تر یا عمو و عموزادهٔ بزرگ‌تر بودند. تنها تفاوت میان خانها و دو قشر دیگر عدم شرکت مستقیم خانها در کار تولید بود (همو، ۷۳). نتیجه اینکه رابطهٔ میان افراد ایل با خوانین، خلاف ایلات دیگر کهگیلویه، یک رابطهٔ سلسله مراتبی حکومتی نبود و قشربندی در جامعهٔ بهمئی موجب پدید آمدن طبقات اجتماعی نمی‌شد (همانجاها).

جمعیت و زبان: نجم‌الملک در *سفرنامهٔ خوزستان* جمعیت ایل بهمئی را در ۱۲۹۹ق/۱۸۸۲م حدود ۵ هزار خانوار تخمین زده است. به نوشتهٔ او بهمئیها ۵ تا ۶ هزار تفنگچی داشتند که به یاری آنها به ایلات و عشایر اطراف و جانکیها حمله می‌کردند و به اموال و احشامشان دستبرد می‌زدند (ص ۱۴۷). فسایی (۱۴۹۰/۲) و مسعود کیهان (۸۹/۲) شمار آنها را ۳ هزار خانوار دانسته‌اند. در ۱۳۴۷ش جمعیت ایل ۳۷٬۳۶۷ تن (افشار نادری، ۱)، و به قولی بیش از ۴۰ هزار تن (صفی‌نژاد، *اطلس*، ۳۹) برآورد شده که بیشترین جمعیت را تیرهٔ علاءالدینی، حدود ۱۷ هزار تن داشته است (همان، ۴۲). طبق سرشماری سال ۱۳۶۶ش، جمعیت عشایر کوچندهٔ ایل بهمئی ۳٬۰۴۱ خانوار و ۲۰٬۲۸۶ تن برآورد شده است (*سرشماری*، ۱۳۶۶ش، ۱۳ـ۱۴).

بهمئیها به گویش لری از گروه زبانهای ایرانی جنوب غربی سخن می‌گویند. گویش آنها از لحاظ آوایی با گویش مردم دیگر ایلات لر کهگیلویه و بویراحمد و از لحاظ واژگانی و آوایی با گویش لری بختیاری و لری لرستان تفاوتهایی دارد. مردان بهمئی و برخی از زنان خانها زبان فارسی را به خوبی می‌دانند و به آن صحبت می‌کنند. شماری از آنان نیز فارسی را می‌خوانند و می‌نویسند (تحقیقات میدانی؛ برای آمار باسوادان ایل در ۱۳۶۶ش، نک: *سرشماری*، ۱۳۶۶ش، ۳ـ۴).

کوچندگی: تا چندی پیش بیشتر بهمئیها کوچنده و چادرنشین بودند. شمار کوچندگان بهمئی را تا اوایل دههٔ چهل سدهٔ ۱۴ش، ۸۵٪ نوشته‌اند. از جمعیت کل ایل تیره‌های بهمئی احمدی، بهمئی محمدی گرمسیری، محمدی سردسیری و تیرهٔ علاءالدینی به ترتیب ۶۹٪، ۹۴٪، ۱۰۰٪ و ۸۸٪ کوچ می‌کرده‌اند (*جمعیت...*، ۲۱۷، ۲۷۲، ۳۰۲، ۳۱۲؛ نیز نک: صفی‌نژاد، همان، ۳۹).

کوچ بهمئی فصلی و زمستانی و تابستانی است. کوچ تابستانی در پایان زمستان و اوایل بهار، و کوچ زمستانی در اوایل پاییز آغاز می‌شود و گروه گروه در تشکلهایی مستقل به نام مال به سرزمینهای ییلاقی و قشلاقی می‌روند. زمان کوچ به طول مسافت میان قشلاق و ییلاق آنها و روزهایی که در منزلگاههای میان راه توقف می‌کنند، بستگی دارد. ایل راه و منزلگاههای هر گروه کوچنده معین و مشخص است. به هنگام کوچهای سالانه خانوارهایی که زمینهایی را زیر کشت آورده‌اند، افرادی را برای مراقبت از کشتزارها و برداشت خرمن در محل باقی می‌گذارند (بلوکباشی، ۱۶؛ نیز تحقیقات میدانی).

ده نشینی: شمار بهمئیهای ده‌نشین تا نیمهٔ سدهٔ ۱۴ش بسیار اندک

بود. از میان طایفه‌های ایل بهمئی، طایفه‌های تیرهٔ احمدی بیشتر از طایفه‌های تیره‌های دیگر یکجانشین شده بودند. بنا بر آمار ۱۳۴۶ش، ۳۱٪ بهمئیهای احمدی، ۶٪ بهمئیهای محمدی و ۱۲٪ علاءالدینیها تخته قاپو شده بودند (نک: جمعیت، ۲۱۵).

بیشتر یکجانشینان بهمئی در دهستانهای شهرستان بهبهان پراکنده بودند. بهمئیهای ده‌نشین مناطق سردسیر یا هم‌جوار آن، تابستانها از خانه‌های خود بیرون می‌رفتند و در نزدیکی ده بر سر تپه یا دامنهٔ کوه چادر می‌زدند و چند ماهی را در زیر چادر به سر می‌بردند. ده‌نشینان منطقهٔ کت و لِکک برخلاف بهمئیهای ده‌نشین جایزون و دهات اطراف



نمایی از دهکدهٔ لکک در گرمسیر بهمئی، عکس از مؤلف

بهبهان که تمام فصول سال را در ده می‌ماندند، در خرداد ماه خانه‌ها و مزارع خود را به افرادی از خانوارها می‌سپردند و با زن و کودک و احشام به ییلاق می‌رفتند و تا پایان تابستان در ییلاق می‌ماندند و پاییز به خانه‌های خود باز می‌گشتند (بلوکباشی، ۱۵، ۲۱، ۲۴).

دامداری: دام، دارایی خانوادهٔ بهمئی است. وقتی پسری زن می‌گرفت، شیربهای عروس را بجز پول نقد و مقداری برنج و آرد و قند، گوسفند و بز می‌دادند. وقتی هم که پسری می‌خواست با همسرش از خانوادهٔ پدری جدا شود، سهم گوسفند و بز خود را از گلهٔ خانواده با خود می‌برد و افراد خانواده‌اش نیز از موی بزهای گلهٔ متعلق به خود سیاه چادری برایش می‌بافتند و به او هدیه می‌دادند. پس از مرگ پدر خانواده، سهم دام او فقط میان پسرانی تقسیم می‌شد که هنوز زن نگرفته بودند و خانواده شیربهایی برای همسران آنها از گله نداده بود. دختران خانواده سهمی از گلهٔ خانواده نمی‌بردند (افشار نادری، ۱۵۹).

دام بهمئی بیشتر گوسفند و بز است که با منطقهٔ کوهستانی و جنگلی کهگیلویه سازگاری دارد. شماری گاو و گوساله و گاومیش و استر و خر نیز نگه می‌دارند (برای آمار دامهای ایل بهمئی در ۱۳۷۷ش، نک: سرشماری، ۱۳۷۷ش، ۵۹). گوسفند و بز را بیشتر برای شیر و پشم و موی آنها نگه می‌دارند. از موی بز سیاه چادر، ریسمان، و از پشم گوسفند قالی، گَبه (نوعی زیرانداز قالی‌باف به رنگهای طبیعی پشم و با نقش و نگارهایی از پشم سیاه و سفید و خاکستری و قهوه‌ای)، خورجین و برخی چیزهای گستردنی و پوشیدنی دیگر می‌بافند (بلوکباشی، ۱۶).

فروش پشم، مو و بافته‌های پشمین و موین و نیز گوسفند و برخی از فرآورده‌های شیری به پیله وران، همراه با کشاورزی کم‌رونق، اقتصاد جامعهٔ ایل بهمئی را شکل می‌دهد (همانجا).

در گذشته خانوارهایی از مال که میش و بز مادهٔ اندک داشتند و قادر نبودند از شیر آنها کره و روغن بگیرند، با خانوارهای دارای دام بسیار قرار «شیر وَهره» می‌گذاشتند. طبق این قرار خانواری که مثلاً ۵ رأس بز و میش داشت، شیر دامهایش را به مدت ۱۰ روز به خانواری که مثلاً ۵۰ بز و میش داشت، می‌داد و روز یازدهم تمام شیر ۵۵ رأس را برای خود می‌دوشید و بر می‌داشت (افشار نادری، ۹۷).

کشاورزی: کشت و ورز در خاک بهمئی به سبب کوهستانی بودن منطقه و کوچنده بودن بیشتر خانوارهای ایل چندان رونق نداشت (فسایی، ۱۴۹۰/۲؛ بلوکباشی، ۲۴). هر خانوار کوچنده یا اسکان یافته معمولاً ۴ تا ۵ هکتار زمین در اختیار داشت که در آن گندم و جو دیم می‌کاشت. در برخی جاها هم که بهمئیها از آب رودخانه برای آبیاری زمینهایشان استفاده می‌کردند، برنج می‌کاشتند (افشار نادری، ۱۳۸). ۹۰٪ کشاورزی در خاک بهمئی دیمی (همو، ۵)، و ابزار تولید ابتدایی و ساده و منحصر به بیل و خیش و گاوکار (ورزا) و خر بود.



یک خانوادهٔ بهمئی به هنگام نشای برنج، عکس از مؤلف

بهمئیها عموماً دو نوع گندم «کوله» (گندم دانه درشت و مرغوب) و «نَرمه» (گندم دانه‌ریز و نامرغوب) و دو نوع برنج گرده و چلیبا یا

شهری می‌کاشتند. نان آرد گندم کوله سفید و خوش خوراک و نان گندم نرمه سرخ و نامطبوع بود. نان سفرهٔ بیشتر مردم بهمئی «کَلَگ»، یعنی نانی بود که از آرد میوهٔ بلوط تهیه می‌کردند (بلوکباشی، ۲۵).

پس از اجرای قانون اصلاحات ارضی در ۱۳۴۱ش، کشاورزی در خاک بهمئی به تدریج توسعه یافت و هر کس تکه زمینی را به زیر کشت برد (افشار نادری، ۴ـ۵).

مسکن: بهمئیها در چند نوع سرپناه به‌نامهای «اِشکَفت»، «وار»، «بُهون»، «کپر» و «تو» به سر می‌برند. ابتدایی‌ترین سرپناهها اشکفت و وار بود. اشکفت به شکاف و غارهای طبیعی در کوه می‌گویند که در مناطق کوهستانی و ییلاق خاک بهمئی وجود دارد. وار سرپناهی موقت است که برخی از کوچندگان در منزلگاههای مسیر کوچ با سنگ‌چین در پیرامون فضای زیر درختان بلوط می‌ساختند. بهون یا سیاه چادر مسکن اصلی بهمئیها بود. کپر دو نوع زمستانی و تابستانی داشت که کپر تابستانی را بیشتر از نی و «لُگوم» (گیاهی که در کنار برکه‌ها و آبهای راکد و رودخانه‌ها می‌روید) و کپر زمستانی را با دیواره‌های سنگ‌چین و بامی از نی و لگوم می‌ساختند و یا بامش را با سیاه‌چادر می‌پوشاندند.



سرپناه موقت «وار»، عکس از مؤلف

تو، اتاق یا خانهٔ ثابت عشایری است که دارای یک یا دو اتاق و یک «کِله» (آغل بره و بزغاله) است. خانها و خان‌زادگان و اطرافیان آنها در قلعه‌های بزرگ و مستحکمی که بر روی تپه‌های بلند ساخته شده، و مشرف بر محیط خود بودند، می‌زیستند (بلوکباشی، ۱۶، ۱۸ـ۲۱).

جنگ و ستیزها: ایل بهمئی کمتر از ایلات دیگر کهگیلویه، به‌ویژه بویراحمدی، در جنگ و ستیزها شرکت کرده است. فضای کم و بیش آرام و صلح‌آمیز میان ایل بهمئی را بیشتر به سبب تقسیم قدرت و منصب خانی میان اعضای خاندان خان و بستگان وی و وجود رابطهٔ خویشاوندی و پیوندهای سببی در میان آنها دانسته‌اند که اتحاد و دوستی را در ایل تقویت می‌کرده است (افشار نادری، ۶۲ـ۶۳، ۶۵).

کهن‌ترین سند از جنگ و ستیزهای ایل بهمئی، گزارش میرزا فتاح گرمرودی است. بنابر این گزارش، در پی تاخت و تازهای پیاپی بختیاریها به خاک بهمئی و غارت اموال مردم آن در دورهٔ محمدشاه قاجار (سل ۱۲۵۰ـ۱۲۶۴ق)، خلیل خان کلانتر بهمئی با تفنگچیهای ایل به نبرد با بختیاریها بر می‌خیزند که منتهی به کشته شدن شماری از افراد هر دو سو، از جمله پسر خلیل خان می‌شود (ص ۱۰۲۲ـ۱۰۲۳).

همچنین، پس از اتحاد شیخ خزعل رئیس قبایل عرب کعب خوزستان با رؤسای عشایر بختیاری در ۱۳۰۳ش و شورش شیخ خزعل بر حکومت مرکزی و جنگ میان او و متحدانش با نیروهای دولتی، حسین خان رئیس طایفهٔ احمدی بهمئی در قلعه مُمبی ــ که دخترش بنا بر نوشتهٔ کسروی همسر یکی از پسران شیخ بوده است (ص ۲۳۹) ــ به حمایت او برمی‌خیزد. حسین خان با تفنگچیهایش و دسته‌ای از طوایف عرب در ناحیهٔ کیکاووس در دو فرسخ و نیمی بهبهان به دستهٔ چریکی وابسته به سپاهیان دولتی حمله می‌برد، قوای دولتی را بیرون می‌راند و تفنگچیان خود را در آنجا مستقر می‌سازد. چندی بعد، قوای دولتی به کیکاووس حمله می‌کنند و در نبردی سخت بهمئیها را شکست می‌دهند. جمعی از آنها را می‌کشند و شماری را دستگیر می‌کنند و ناحیهٔ کیکاووس را به تصرف خود در می‌آورند (همو، ۲۳۸ـ۲۴۰؛ برای آگاهی بیشتر، نک: مجیدی، ۴۱۳ـ۴۱۶).

در پی سیاست اسکانِ ایلات و عشایر توسط دولت و جلوگیری از کوچ و کوچندگیِ عشایر، فرماندار نظامی وقت بهبهان خدا کرم خان از طایفهٔ علاءالدینی را که به «خان طلا» معروف بود، در ۱۳۱۴ش به بهانهٔ تأخیر در حضور به موقع در مقر فرمانداری تنبیه بدنی می‌کند و او را با یکی از سران ایل دشمن زیاری (ه م) به زندان می‌افکند. چندی بعد خداکرم از زندان می‌گریزد و به قلعهٔ علاء مرکز طایفهٔ خود باز می‌گردد و آمادهٔ نبرد می‌شود. در درگیریهای میان او و قوای نظامی و دوبار دست به دست گشتن قلعهٔ علاء و کشته شدن چند تن از فرماندهان نظامی و شمار بزرگی افراد نظامی و ایلی، سرانجام شورشیان بهمئی شکست می‌خورند و قوای نظامی قلعه‌های علاء و مُمبی را تصرف می‌کنند و خداکرم و همراهانش به کوهستان می‌گریزند. پس از چندی، نخست همراهان خداکرم و در پی آنها خود او با گرفتن امان نامه تسلیم می‌شوند. خداکرم را در بهمن ۱۳۱۶ می‌کشند و جسدش را به قلعهٔ علاء می‌آورند و تحویل مردم می‌دهند. در همان قلعه شماری از اسیران شورشی را تیرباران می‌کنند و جمعی را هم به زندان اهواز می‌فرستند. پس از آن، حکومت وقت افراد طایفهٔ علاءالدینی قلعهٔ علاء را در میان خوانین بهمئی محمدی سردسیری و گرمسیری و برخی خوانین دیگر علاءالدینی توزیع می‌کند (برای آگاهی بیشتر، نک: غفاری، *شناسنامه ...*، ۱۲۹ـ ۱۳۵؛ تقوی مقدم، ۳۷۸ـ۳۹۲؛ باور، ۷۵ـ۷۶؛ مجیدی، ۴۰۵ـ ۴۱۱).

مآخذ: افشار نادری، نادر، *مونوگرافی ایل بهمئی*، تهران، ۱۳۴۷ش؛ باور، محمود، *کهگیلویه و ایلات آن*، گچساران، ۱۳۲۴ش؛ بلوکباشی، علی، «ایل بهمئی»، هنر و مردم، تهران، ۱۳۴۴ش، شم ۳۶؛ تقوی مقدم، مصطفی، *تاریخ سیاسی کهگیلویه*، تهران، ۱۳۷۷ش؛ جمعیت و شناسنامهٔ *ایلات کهگیلویه*، مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات اجتماعی دانشگاه تهران، ۱۳۴۷ش؛ *سرشماری اجتماعی ــ اقتصادی عشایر کوچنده*

(۱۳۶۶ش)، نتایج تفصیلی، ایل بهمئی، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۸ش؛ همان، (۱۳۷۷ش)، ۱۳۷۸ش؛ صفی‌نژاد، جواد، *اطلس ایلات کهگیلویه*، تهران، ۱۳۴۷ش؛ همو، *عشایر مرکزی ایران*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ ضرابی، منوچهر، «طوایف کهگیلویه»، *فرهنگ ایران زمین*، تهران، ۱۳۴۵ش، ج ۹؛ غفاری، یعقوب، *تاریخ اجتماعی کهگیلویه و بویراحمد*، تهران، ۱۳۷۸ش؛ همو، *شناسنامهٔ ایلات و عشایر استان کهگیلویه و بویراحمد*، تهران، ۱۳۷۴ش؛ فسایی، حسن، *فارس‌نامهٔ ناصری*، به کوشش منصور رستگار فسایی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ کسروی، احمد، *تاریخ پانصدسالهٔ خوزستان*، تهران، ۱۳۵۶ش؛ کیهان، مسعود، *جغرافیای مفصل ایران*، تهران، ۱۳۱۱ش؛ گرمرودی، فتاح، *سفرنامهٔ ممسنی*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ لمعه، منوچهر، *فرهنگ عامیانهٔ عشایر بویراحمدی و کهگیلویه*، تهران، ۱۳۴۹ش؛ مجیدی، نورمحمد، *تاریخ و جغرافیای کوه گیلویه و بویراحمد*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ نجم‌الملک، عبدالغفار، *سفرنامهٔ خوزستان*، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۴۱ش؛ تحقیقات میدانی مؤلف.

علی بلوکباشی

بَهْنَسا، شهری در مصر باستان. امروزه ویرانه‌های این شهر کهن در روستایی به همین نام در ۱۵ کیلومتری غرب شهر بنی مزار، مرکز مدیریهٔ (استان) منیا در ۲۸° و ۳۲′ عرض شمالی و ۳۰° و ۳۹′ طول شرقی واقع است (نک: «اطلس...[۱]»، 143، نیز فهرست، 4؛ کشف...، ۱۲؛ EI²). این شهر در زبان قبطی پمجه[۲] و در زبان یونانی اوکسور-اونخوس[۳] خوانده می‌شده است (استرابن، VIII/109؛ *پاولی*، XVIII(II)/2043؛ EI²).

به گزارش مقریزی، این شهر به دست یکی از پادشاهان قبطی به نام مناوش بن منقاوش بنا گردیده است (*الخطط*، ۱/۲۳۷-۲۳۸). بهنسا در دورهٔ پیش از اسلام از مراکز مسیحیت در مصر وسطیٰ به شمار می‌رفته، و اسقف‌نشین بوده است و دست کم ۱۰ کلیسا در شهر، و شمار بسیاری صومعه در حومهٔ آن برپا بوده است (*پاولی*، XVIII(II)/2046). به گزارش دمشقی در سدهٔ ۷ق یکی از این صومعه‌ها که بنایی شگفت داشته، همچنان برجای بوده است (ص ۵۰). این شهر نزد قبطیان مقدس شمرده می‌شد و به باور آنان حضرت عیسی (ع) به همراه مادرش ۷ سال در بهنسا اقامت داشته است و از آنجا رهسپار بیت‌المقدس شده‌اند و از برکت حضور آن حضرت، چاه بَلسَم که نزد مسیحیان مصر متبرک است و هر ساله برای تبرک جستن به آنجا می‌روند، در این شهر ظاهر شده است (مقریزی، همانجا؛ یاقوت، ۱/۷۷۱؛ ابن ظهیره، ۱۰۸؛ بستانی، ۵/۶۴۷). برخی از مفسران، تحت تأثیر این روایت که منشأ مسیحی دارد، مراد از «ربوه» (مؤمنون/۲۳/۵۰) را اشاره به بهنسا دانسته‌اند (نک: نویری، ۲/۲۶۱؛ ابن ظهیره، ۱۰۷).

شهرهای مصر از جمله بهنسا در دورهٔ فتوحات مسلمانان، به روزگار عمر بن خطاب، به دست عمرو بن عاص گشوده شد (نک: بلاذری، ۲۹۸-۲۹۹). ظاهراً مردم بهنسا در این جنگها پایداری سرسختانه‌ای از خود نشان دادند که مدتها در خاطره‌ها باقی ماند و الهام‌بخش داستان مشهوری به‌نام بهنسا گردید (نک: بستانی، همانجا؛ EI²). در سده‌های نخستین اسلامی بهنسا یکی از کوره‌های مصر علیا به شمار می‌رفته است (نک: یعقوبی، ۱/۱۸۹؛ ابن خردادبه، ۷۷؛ مقدسی، ۱۹۴-۱۹۵؛ قدامه، ۱۷۸).

شهرت این شهر بیشتر مرهون پارچه‌های آن بوده، و انواع پشمی، کتانی و زربفت آن به دیگر جایها صادر می‌شده است. نیز نوعی پردهٔ زردوزی بافته می‌شد که طول آن به ۳۰ ذرع می‌رسیده، و هر جفت آن حدود ۳۰۰ دینار ارزش داشته است (ابن حوقل، ۱/۱۹۵؛ مقدسی، ۲۰۲؛ ادریسی، ۱/۱۳۰).

در دورهٔ فاطمیان گروهی از طوایف عرب از مغرب به مصر مهاجرت کردند و در مناطق مختلف این سرزمین ساکن شدند. در این میان قبیلهٔ لواته در بهنسا ساکن شد (مقریزی، *البیان...*، ۱۳۴). در دورهٔ ممالیک توجه خاصی به این شهر می‌شده، و از شهرهای بزرگ و آباد آن روزگار به شمار می‌رفته است و دارای مساجد، مدارس و حمامهای متعددی بوده، و پیرامون آن را باغهای انبوهی در بر می‌گرفته است (نک: ابن شاهین، ۳۲؛ وطواط، ۸۵؛ ابن بطوطه، ۴۷)؛ اما پس از این دوره، رونق خود را از دست داد و به شهرکی کم‌اهمیت بدل شد و امروزه جز توده‌ای ویرانه در روستایی کوچک، چیزی از آن باقی نمانده است (EI²). در روزگار آبادانی بهنسا، علمای چندی از این شهر برخاسته‌اند که از آن جمله‌اند: ابوالحسن احمد بن عبدالله بهنسی (سمعانی، ۲/۳۷۵)، ابوالحسن علی بن قاسم بن محمد بهنسی (یاقوت، همانجا) و شیخ احمد بن یحیی بن محمد بهنسی (بستانی، ۵/۶۴۸).

مآخذ: ابن بطوطه، *رحلة*، بیروت، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۸م؛ ابن خردادبه، عبیدالله، *المسالک والممالک*، به کوشش محمد مخزوم، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن شاهین ظاهری، خلیل، *زبدة کشف الممالک و بیان طرق و المسالک*، به کوشش پل راوس، پاریس، ۱۸۹۴م؛ ابن ظهیره، *الفضائل الباهرة*، به کوشش مصطفی سقا و کامل مهندس، قاهره، ۱۹۶۹م؛ ادریسی، محمد، *نزهة المشتاق*، پورت سعید، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ بستانی، بطرس، *دائرةالمعارف*، بیروت، ۱۲۹۸ق/۱۸۸۱م؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به کوشش عبدالله انیس طباع و عمرانیس طباع، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ دمشقی، محمد، *نخبة‌الدهر*، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، به کوشش عبدالرحمان بن یحیی معلمی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ *قرآن کریم*؛ قدامة بن جعفر، *الخراج*، به کوشش محمدحسین زبیدی، بغداد، ۱۹۸۱م؛ *کشف اسماء المدن والنواحی المعتبرة...*، قاهره، ۱۹۵۵م؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ مقریزی، احمد، *البیان والاعراب*، به کوشش عبدالمجید عابدین، قاهره، ۱۹۶۱م؛ همو، *الخطط*، بیروت، دارصادر؛ نویری، محمد، *الالمام*، به کوشش اتین کومب و عزیز سوریال عطیه، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۹ق/۱۹۶۹م؛ وطواط، محمد، *مباهج الفکر و مناهج العبر*، به کوشش عبدالعال عبدالمنعم شامی، کویت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ یاقوت، *بلدان*؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، بیروت، ۱۳۷۹ق/۱۹۶۰م؛ نیز:
Britannica Atlas, Chicago, 1996; EI²; *Pauly;* Strabo, *The Geography*, tr. H. L. Jones, London, 1949.

بهزاد لاهوتی

بِهوپال[۴]، شهرستان و شهری به همین نام و مرکز ایالت مدهیا پرادش در مرکز هند. نام این شهر برگرفته از نام راجه بهوج بنیان‌گذار

1. *Britannica...* 2. Pemdje 3. Oxyrynchus 4. Bhopāl

این شهر است (نک: دی، 224؛ «بهوپال[1]»، تاریخ).

شهرستان بهوپال با وسعت ۲٬۷۷۲ کمـ۲ و ۱٬۸۳۶٬۷۸۴ تن جمعیت (۱۳۸۰ش/۲۰۰۱م) در نیمهٔ غربی ایالت مدهیا پرادش واقع است (همان، شهرستان؛ «اطلس هند[2]»، 76). شهر بهوپال مرکز این شهرستان با ۱٬۵۱۹٬۱۰۰ تن جمعیت (۱۳۸۳ش/۲۰۰۴م) در ۲۳° و ۱۶´ عرض شمالی و ۷۷° و ۲۴´ طول شرقی در ارتفاع ۴۹۸ متری از سطح دریا («فرهنگ جهانی[3]»؛ «*اطلس بریتانیکا*[4]»، فهرست، 19)، در کنار دو دریاچه که یکی از آنها بزرگ‌ترین دریاچهٔ هند است، قرار دارد (رستم‌علی، 58؛ ملکم، I/397؛ «بهوپال، شهر...[5]»). این دریاچه‌ها بخشی از آب موردنیاز بهوپال را تأمین می‌کنند («مسلمانان...[6]»، VI/357).

میزان بارش باران در این منطقه در فصل مرطوب ۱٬۷۸۰ میلی‌متر و در فصل خشک ۵۰۰ میلی‌متر، است و درجهٔ حرارت از ۱۸/۵° تا ۳۱/۵° سانتی‌گراد متغیر است («اطلس هند»، 152). برنج و گندم عمده‌ترین محصولات کشاورزی، و صنایع نساجی، برق، فلزی، شیمیایی و دارویی از مهم‌ترین صنایع این شهرستان به شمار می‌رود (نک: همان، 160ff.).

تاریخ: پیشینهٔ تاریخی بهوپال به سدهٔ ۵ق/۱۱م به دوران حکومت راجه بهوج بنیان‌گذار این شهر باز می‌گردد. این شهر پس از مدتی بر اثر برخی حوادث ویران، و به دهکده‌ای کوچک بدل شد (رستم‌علی، همانجا؛ «بهوپال»، فاجعه). در اواخر سدهٔ ۹ق/۱۵م بهوپال بخشی از قلمرو گرهه ـ منдله[7] که بر نواحی شمالی هند تسلط داشتند، به شمار می‌رفت (هیگ، 536).

شهر کنونی بهوپال توسط سرداری افغانی به نام دوست محمدخان از اهالی تیراه از طایفهٔ میرزایی خیل بنا نهاده شد. دوست محمدخان که در ۱۱۲۰ق به هند آمده بود، در ۱۱۲۱ق به پاس خدمات نظامی‌اش به بهادرشاه (حک ۱۱۱۹ـ۱۱۲۴ق/۱۷۰۷ـ۱۷۱۲م) اجارهٔ پرگنهٔ براسیا[8] را دریافت کرد («فرهنگ سلطنتی...[9]»، VIII/128). وی پس از تصرف گنور[10] در ۱۱۳۵ق/۱۷۲۳م شهر امروزی بهوپال را پایه‌گذاری کرد و یک دژ نظامی در کنار آن ساخت و پس از ساختن دیواری مستحکم به دور شهر بر استحکامات آن افزود (رستم‌علی، 59؛ ملکم، I/353). در ۱۱۵۰ق/۱۷۳۷م حدود ۳ سال پیش از درگذشت دوست محمدخان، نظام‌الملک از وی برضد سلاطین دهلی کمک خواست، اما دوست محمدخان پیشنهاد او را رد کرد و به دشمنان او پیوست. چون نظام‌الملک در جنگ پیروز شد، بهوپال را تسخیر کرد و دوست محمدخان به ناچار برای حفظ حکومتش پسر خود را به گروگان نزد او سپرد (ملکم، I/353-354).

پس از درگذشت دوست محمد، وزیرانش با نیت در دست نگاه داشتن قدرت، فرزند کهترش را به حکومت نشاندند. اما نظام‌الملک برادر بزرگ‌تر را که نزد وی به گروگان بود، با هزار سوار به بهوپال فرستاد (همو، I/355-356). در دههٔ ۱۷۳۰م بهوپال در معرض درگیریهای نظام‌الملک و نیروهای مراتهه‌ها قرار گرفت و نظام‌الملک با نیرویی بزرگ عازم جنگ با آنها شد؛ اما در بهوپال از آنها شکست خورد و پیمان معروف به بهوپال میان آنها منعقد گردید («برتری...[11]»، 89-91؛ چندرا، 235-234).

در سالهای میان ۱۲۲۵ـ۱۲۲۹ق/۱۸۱۰ـ۱۸۱۴م بهوپال دوباره موردهجوم مراتهه‌ها قرار گرفت. آنها در آغاز پیروز شدند و نواب‌نشین بهوپال را تقسیم کردند، اما محمدخان، نواب بهوپال به مقابله با آنها پرداخت، مراتهه‌ها را مغلوب ساخت و بهوپال را مجدداً پس گرفت (رامالینگام، 129). مقارن با این زمان نیروهای انگلیسی که درصدد گسترش نفوذ هرچه بیشتر خود در هند بودند، موفق به انعقاد پیمان دوستی با نواب‌نشین بهوپال شدند (پاول پرایس، 500). بنابر پیمان منعقد میان انگلیسیها و نواب بهوپال که در ۱۲۳۳ق/۱۸۱۸م امضا شد، نواب بهوپال متعهد شد که از تهاجم به همسایگان خود، خودداری کند و درصورت لزوم ۶۰۰ سواره نظام و ۴۰۰ پیاده نظام در خدمت دولت انگلیس قرار دهد و نیروهای انگلیسی در هر زمان اجازهٔ ورود به بهوپال را داشته باشند (ملکم، II/402-404). با این پیمان نواب‌نشین بهوپال رسماً به تحت‌الحمایگی دولت انگلستان درآمد و با پشت‌گرمی انگلیسیها به توسعهٔ قلمرو خود پرداخت، به گونه‌ای که در اوایل سدهٔ ۲۰م علاوه بر شهرهای تحت حاکمیت حکومت، حدود ۳ هزار روستا نیز در گسترهٔ قلمرو نواب نشین بهوپال قرار داشت (نک: «مسلمانان»، VI/357-358؛ ملکم، II/242,389).

در این دوره، نواب‌نشین بهوپال پس از حیدرآباد مهم‌ترین ایالت مسلمان هند به شمار می‌رفت («مسلمانان»، همانجا) و انجمن نظارة‌المعارف القرآنیه که در مسجد فاتح پوری دهلی برای ترویج علوم قرآنی ایجاد شده بود، از پشتیبانی بیگم بهوپال برخوردار گردید (ماینولت، 30).

در نیمهٔ اول سدهٔ ۲۰م رهبران بهوپال در مبارزات استقلال‌خواهی ملت هند در کنار سایر رهبران هند قرارداشتند (نک: هادسن، 212-211) و نواب بهوپال که از دوستان نزدیک محمدعلی جناح بود، از وی در آخرین ایام زندگی مراقبت می‌کرد (نک: اقبال، 396 ,386). حکومت بهوپال خواهان الحاق به پاکستان بود (هادسن، 360)، اما پس از استقلال هند، از ایالات منفرد شد و از ۱۳۲۸ش/۱۹۴۹م جزو حکومت مرکزی هند قرار گرفت (همو، 494؛ مجومدار، 1000). در ۱۹۵۲م حکومت نواب لغو شد و بهوپال به یک شهرستان بدل گردید و در ۱۳۳۵ش/۱۹۵۶م در استان مدهیا پرادش ادغام شد و شهر بهوپال به جای شهر ناگپور مرکز آن ایالت شد (*بریتانیکا*، II/189).

در ۱۳۶۳ش/۱۹۸۴م شهر بهوپال دستخوش حادثهٔ مصیبت‌بار

1. «Bhopal» 2. *An Atlas...* 3. *The World...* 4. *Britannica Atlas.* 5. *Bhopal, the City...*
6. *The Moslem...* 7. Garha-Mandla 8. Berasiā 9. *The Imperial...* 10. Gunnour 11. *The Maratha...*

انفجار و پخش مواد سمی کارخانهٔ آمریکایی «یونیون کاریاید» شد که چند هزار کشته و دهها هزار معلول به بار آورد («بهوپال»، فاجعه).

از آثار تاریخی شهر بهوپال ۶ دروازهٔ قدیمی شهر و حدود ۱۰۰ مسجد از جمله بزرگ‌ترین مسجد هند به نام تاج المسجد و ساختمان شاه جهان بار در نزدیکی شهر و نیز بناهای یادبود قدیمی بودا در منطقهٔ بهوپال را می‌توان نام برد («مسلمانان»، VI/357؛ پاول پرایس، 60؛ بریتانیکا، همانجا).

مآخذ:

An Atlas of India, Delhi, 1990; «Bhopal», *Wikipedia*, en., wikipedia.org/ wiki/bhopal; *Bhopal, the City of Lakes*, www. bhopal.nic.in/profile.htm; *Britannica* 1987; *Britannica Atlas*, Chicago, 1996; Chandra, S., *Parties and Politics at the Mughul Court 1707-1740*, Aligarh, 1959; Dey, N.L., *The Geographical Dictionary of Ancient and Mediaeval India*, New Delhi, 1984; Haig, W., «The Native States of Northern India from A.D., 1000 to 1526», *The Cambridge History of India*, ed. W. Haig, New York, 1928, vol. III; Hodson, H.V., *The Great Divide Britain-India-Pakistan*, Karachi, 1969; *The Imperial Gazetteer of India*, New Delhi, 1981; Iqbal, A., *The Life and Times of Mohamed Ali*, Lahore, 1979; Majumdar, R.C. *An Advanced History of India*, London, 1958; Malcolm, J., *A Memoir of Central India*, New Delhi, 1970; *The Maratha Supremacy*, ed. R.C. Majumdar, Bombay, 1964; Minault, G., *The Khilafat Movement*, Delhi, 1982; *The Moslem World*, ed. S.M., Zwemer, New York, 1916; Powell-Price, J.C., *A History of India*, London, 1955; Ramalingam, J.A., «British Policy in the Context of Bhonsla-Bhopal Relations, 1810-1814», *Islamic Culture*, Hyderabad Deccan, 1962, vol.XXXVI; Rustam 'Ali, «Tārīkh-i Hindī», *The History of India as Told by its Own Historians*, ed. J. Dowson, Lahore, 1976, vol. VIII; *The World Gazetteer*, www. world-gazetteer.com/d/d_in_mp.htm.

پرویز امین

بُهوتی، ابوالسعادات منصور بن یونس (۱۰۰۰-۱۰۵۱ق/۱۵۹۲-۱۶۴۱م)، فقیه حنبلی مصر. نسبت وی به بهوت، یکی از روستاهای غرب مصر باز می‌گردد که نام افرادی از این منطقه در شمار عالمان متأخر حنبلی به چشم می‌خورد.

بهوتی نزد شماری از عالمان حنبلی، از جمله محمد شامی، جمال‌الدین یوسف بهوتی و عبدالرحمان بهوتی و دیگران به تحصیل پرداخت و علاوه بر آنان از محضر استادانی چون یحیی بن شرف حجاوی دمشقی، عبدالله دنوشری شافعی، جمال عبدالقادر دنوشری حنبلی، نورعلی حلبی و شهاب‌الدین احمد وارثی صدیقی نیز بهره برد (نک: محبی، ۴۲۶/۴؛ قس: غزی، ۲۱۱، ۲۱۲)، تا آنکه خود یکی از بزرگان مذهب شد و بر کرسی تدریس نشست (همانجاها).

بهوتی در فقه و فرائض و علوم دیگر تبحر داشت (غزی، ۲۱۰) و از آنجا که در عصر خود، در فقه همتا نداشت، طلاب از سرزمینهای شام، نجد، بیت‌المقدس و بعلبک به سوی او می‌کوچیدند. از شاگردان وی، محمد بن ابی السرور بهوتی، ابراهیم بن ابی‌بکر صالحی و محمد خلوتی قابل ذکرند (نک: محبی، همانجا؛ غزی، ۲۱۱، ۲۱۲). شهرت وی بیشتر به سبب تحریر مسائل فقهی براساس مذهب احمد بن حنبل است (محبی، همانجا؛ ابن حمید، ۴۷۲) و تألیفات وی تا زمان حاضر مورد رجوع فقهاست (ابن شطی، ۱۱۶). بهوتی در قاهره وفات یافت و در تربت مجاورین دفن گردید (محبی، همانجا؛ غزی، ۲۱۲-۲۱۳).

آثار چاپی:

۱. *اعلام الاعلام بقتال من انتهک حرمة البیت الحرام*، دربارهٔ احکام جنگ در مکه. مؤلف علاوه بر مذهب احمد بن حنبل، دیدگاه علمای سایر مذاهب را نیز با ذکر ادله بیان کرده است. این کتاب به کوشش جاسم بن سلیمان فُهید دوسری در بیروت (۱۹۸۸م) به طبع رسیده است.

۲. *الروض المُربع بشرح زاد المستقنع*، شرحی بر *زادالمستقنع* موسیٰ حجاوی (د ۹۶۸ق/۱۵۶۰م) است که بارها در دمشق، هند و قاهره (از جمله در قاهره، ۱۳۸۰ق) به چاپ رسیده است.

۳. «دقائق اولی النُهیٰ لشرح المنتهیٰ»، شرحی است بر *منتهی الارادات* تقی‌الدین محمد فتوحی حنبلی، مشهور به ابن نجار (د ح ۹۸۰ق) که در حاشیهٔ *کشف القناع* (قاهره، ۱۳۱۹-۱۳۲۰ق) به طبع رسیده است.

۴. *عمدة الطالب لنیل المآرب*، در فقه احمد بن حنبل که عثمان بن احمد نجدی حنبلی (د ۱۰۹۷ق) آن را با عنوان *هدایة الراغب* شرح کرده، و همراه متن به طبع رسیده است. برادرزادهٔ مؤلف، حسن بن صلاح بهوتی، آن را با نام *وسیلة الراغب* به نظم کشیده است (برای نسخهٔ آن، نک: خدیویه، ۳۰۰/۳).

۵. *کشاف القناع عن متن الاقناع*، در ۳ جلد شرحی است بر *الاقناع لطالب الانتفاع* موسیٰ حجاوی که بارها، از جمله به کوشش هلال مصیلحی مصطفیٰ هلال (ریاض، ۱۹۶۸م) به طبع رسیده است.

۶. *المنح الشافیة بشرح نظم المفردات الوافیة*، شرح بر *المنظومة الالفیة فی مفردات مذهب الامام احمد*، اثر محمد بن علی مقدسی (د ۸۲۰ق) که یک‌بار در قاهره (۱۳۴۳ق)، و نیز اخیراً به کوشش عبدالله ابن محمد مطلق در قطر به چاپ رسیده است.

آثار خطی: ۱. *ارشاد اولی النهیٰ لدقائق المنتهیٰ* (زرکلی، ۳۰۷/۷)، که حاشیه‌ای است بر *المنتهیٰ* (محبی، همانجا؛ غزی، ۲۱۲). ۲. حاشیه بر *الاقناع* موسیٰ حجاوی (همانجاها) که تألیف آن را در ۱۰۴۰ق به پایان برده است (برای نسخهٔ آن، نک: ازهریه، ۶۳۹/۲).

مآخذ: ابن حمید، محمد، *السحب الوابلة*، بیروت، ۱۹۸۹م؛ ابن شطی، محمد جمیل، *مختصر طبقات الحنابلة*، به کوشش فواز زمرلی، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ازهریه، *فهرست*؛ خدیویه، *فهرست*؛ زرکلی، *اعلام*؛ غزی، محمد، *النعت الاکمل*، به کوشش محمد مطیع حافظ و نزار اباظه، دمشق، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ محبی، محمد امین، *خلاصة الاثر*، قاهره، ۱۲۸۴ق.

علی ترلّایی

بیابانَک، نک: خور و بیابانک.

بیابانَکی، گویش، نک: گویشهای مرکزی ایران.

بَیات، نام یکی از قبیله‌های مهم بیست و دوگانه یا بیست و چهارگانهٔ قوم ترک زبان اغوز (نک: کاشغری، ۵۶/۱؛ رشیدالدین، ۴۲/۱، ۵۸) که گاه در منابع مطابق تلفظ ترکی آن، به صورت «بایات» ضبط شده است.

واژه شناسی: اشتقاق و معنای واژۀ بیات کم و بیش مبهم است. در زبان ترکی واژۀ کم بسامدی به صورت بایات وجود دارد که به معنای خدا، و مترادف تنگری و اوغان در آن زبان است. ارتباط این واژه با نام قبیلۀ بیات (اگر چه به کلی مردود نیست) سخت بعید می‌نماید (کلاوسن، «فرهنگ...[1]»، 385؛ دورفر، II/379). خواجه رشیدالدین نام قبیلۀ بایات را به معنای با دولت و پرنعمت می‌داند (همانجا). اگر نظر وی را صائب بدانیم، به ناچار باید بپذیریم که آن نام از واژۀ بای ترکی (نک: د، بیگلربیگی، ذیل معنای بیگ) به معنای دارا و توانگر مشتق شده که در آن زبان گاه به معنای اشرافی و به ندرت به معنای شوهر نیز به کار رفته است (کاشغری، III/158؛ جعفر اوغلو، 236؛ دورفر، II/259؛ کلاوسن، همان، 384). بای ترکی به زبان مغولی نیز راه یافته، و در این زبان به صورت بایان (توانگر، توانگری، خوشبختی) در آمده است (لسینگ، 76؛ دورفر، همانجا). در این صورت بایات (بیات) می‌تواند جمع بای ترکی و بایان مغولی باشد؛ زیرا ـ د[2] (= ـ ت، در نقل به فارسی و ترکی) در زبان مغولی یکی از چند نشانۀ جمع است (گرونبگ، 20) و هنگام کاربرد این نشانه، واپسین صامت واژۀ مفرد افکنده می‌شود و گاه بدون قاعده‌ای خاص به جای آن ـ چود[3] به کار می‌رود، اما درگذشته به‌جای ـ چود، ـ اود[4] به کار می‌رفت؛ از آن رو، اگر چه اینک جمع بایان در آن زبان بایاچود است، اما در *تاریخ سری مغول* به صورت بایا اود آمده است (لسینگ، همانجا). در *جامع التواریخ* (نک: رشیدالدین، ۱۷۹/۱) نیز از قبیله‌ای مغول به نام بایا اوت یاد شده است که از آغاز کار همراه چنگیزخان بوده‌اند.

هر ۳ نشانۀ جمع در زبان مغولی (ـ نار، ـ س، ـ د یا ـ چود) از زبانهای بیگانه و به احتمال بیشتر از زبان ترکی وارد شده است. ـ ت، ـ ث به عنوان نشانۀ جمع نخست در زبان سغدی به کار می‌رفته (گرشویچ، 187، 188؛ قریب، ۲۱۸، ۳۸۹)، و در زبان خوارزمی نیز به صورت ـ ثی و ـ د و ـ ث کاربرد داشته است (گرشویچ، همانجا) و می‌دانیم که مغولان آن‌چنان رابطه‌ای با سغدیان نداشته‌اند، تا ابزارهایی دستوری از زبان آنان برگیرند و برعکس زبان مغولی انباشته از واژگان و ابزارهای دستوری زبان ترکی است (کلاوسن، «مطالعات...[5]»، 37). بنابراین، آن نشانۀ جمع بی‌گمان نخست از سغدی به ترکی و سپس از ترکی به مغولی راه یافته، و نیز «بایان» در یکی از زبانهای ترکی ناشناخته و به احتمال قوی یک زبان ترکی گروه «ل/ر[6]» وجود داشته که به همین گونه وارد زبان مغولی شده است.

تاریخ: از تاریخ، زیستگاه و چگونگی حیات اجتماعی و اقتصادی بیاتهای پیش از اسلام آگاهی چندانی در دست نیست، تنها می‌توان پذیرفت که آنان در عصر تورکوها = کوک ترکها (سدۀ ۶ ـ ۸م) در جمع اغوز (ه‍ م) ها در بخشهایی از مغولستان می‌زیسته‌اند (ارقون، 22,64,168,471). در منابع عصر سلجوقی، به‌ویژه در روزگار افول دولت آنان ـ که امیران و اتابکان وابسته به قبیله‌های گوناگون ترک و اغوز و جز آنها تکاپویی داشتند ـ نامی از بیات در میان نیست و به احتمال بسیار آنان نه همراه سلجوقیان، بلکه همراه سپاه مغول با چنگیزخان یا هولاکوخان و یا پس از آن در عهد ایلخانیان به ایران و به آناتولی کوچ کرده‌اند. اگر چه فخر خوارزمی در *تاریخ* خود (۶۰۳ق) از آن قبیله یاد کرده (نک: ص ۴۷)، اما بی‌گمان مؤلف از منابع مکتوب پیشین یا روایات شفاهی مسافران یا کسان دیگر سود برده است.

فاروق سومر به استناد دو منبع دیگر کوشیده است تا نشانی از آنان در سدۀ ۶ و ۷ق در ایران و عراق به دست دهد (*اغوزلار*، 222): نخست ابن اثیر از کارگزاری به نام سنقر بیاتی یاد کرده است که در ۵۱۳ق/ ۱۱۱۹م نایب آق سنقر بخاری در بصره بود (۵۵۹/۱۰)؛ اما سومر خود در اصالت انتساب او به قبیلۀ بیات تردید کرده است، زیرا بر خلاف معمول نسبت ترکمنی او قید نشده است. در حالی که ممکن است این نسبت بیّاتی باشد؛ حتیٰ اگر نسبت بیاتی هم درست باشد، حضور یک تن را نمی‌توان نشانۀ حضور قبیله‌ای تلقی کرد. دومین منبع سومر، *تاریخ گزیدۀ* حمدالله مستوفی است. سومر آورده است که مستوفی از قلعۀ بیات یاد کرده که حاکم آن قلعه یک تن ترک بوده است. اما این نقل نادرست است و حمدالله مستوفی تنها از ولایت بیات در مرز لرستان و عراق، و فرمانروای آن به نام بیات ترک یا بیک ترک یاد کرده است (*تاریخ...*، چ براون، ۵۴۹، چ نوایی، ۵۵۳). پیش و پس از او نیز از این ولایت نام برده‌اند (مثلاً جوینی، ۴۸۳/۳؛ رشیدالدین، ۱۰۰۸/۲؛ نیز نک: حمدالله، *نزهة...*، ۳۹؛ حافظ ابرو، ۲۸۵/۱؛ روملو، ۴۳۵؛ قس: دبیرسیاقی، ۴۱، حاشیۀ ۴: بیان؛ برای ولایت بیان، نک: ابن خردادبه، ۱۹۴؛ اصطخری، ۸۸ـ۸۹؛ ابن حوقل، ۲۳۲). بنابراین، هیچ دلیلی در دست نیست که نشان دهد قبیلۀ بیات پیش از سدۀ ۹ق در جهان اسلام شناخته شده باشد.

مقریزی دو تن از امیران ترکمان را «التراکمین البیاضیة و الاینالیة» خوانده است. این بیاض، یقیناً ضبط نادرست «بیات» است؛ زیرا خود وی ادامه داده است که آن دو امیر از دو طایفۀ اُجقیه (= اوچ اوق[7]) و بزقیه (= بوزاوق[8]) بودند. در حوادث سال ۸۰۹ق/۱۴۰۶م نیز از هر دو قبیلۀ اینالو و بیات ترکمان در شهر آمِد یاد شده است (مقریزی، ۱۱۸/۶، ۱۸۱، ۱۸۴، نیز برای دیگر اشارات به بیات، نک: ۲۱۹، ۲۹۶، ۴۷۸؛ ابوبکر طهرانی، ۶۰).

در قلمرو پیوسته در حال دگرگونی آق قویونلوها نیز نشانی از بیاتها در دست است. آورده‌اند که جمعی از آنان (که بیاضی و بیات خوانده شده‌اند) در قراجه داغ (ارسباران) می‌زیستند و در ۸۶۱ق/۱۴۵۷م در جنگ میان قراقویونلوها و آق قویونلوها شرکت داشتند (همو، ۲۶۳، ۲۶۵، ۲۷۳؛ سومر، *اغوزلار*، 225).

از اسناد مالیاتی دولت عثمانی در سدۀ ۱۰ق/۱۶م چنین برمی‌آید که

1. *An Etymological...* 2. -d (=-t) 3. -çud 4. -ud 5. *Turkish...* 6. L/R 7. Üč-oq 8. Boz-oq

گروهی از بیاتها در آناتولی مرکزی و غربی سکنا داشتند و در آن منابع از ۴۲جایگاه منسوب به آنان یاد شده که بیشتر آن نامها تا روزگار ما بازمانده است. به رغم فرض فاروق سومر از نقش احتمالی آنان در فتح آناتولی، آغاز و پیشینهٔ حضور آنان در آن سرزمین دانسته نیست، و با توجه به اینکه در منابع عصر سلجوقیان آسیای صغیر نامی از آنان نیامده است، گمان می‌رود بیاتهای آناتولی در روزگاری متأخرتر و شاید از شمال سوریه بدانجا مهاجرت کرده باشند (قس: همان، 225-222). بر حسب دفترهای مالیاتی، در سدهٔ ۱۰ق طوایف متعدد وابسته به قبیلهٔ بیات در قلمرو عثمانی در حلب، طرابلس، مرعش، آنکارا، کرکوک و بوزوق ساکن بوده، و گروهی از جنگجویان بیات در حملهٔ عثمانی به وین در ۱۱۰۱ق/۱۶۹۰م شرکت داشته‌اند (همو، «بایاتلار»، 398-391 ,377-376). نام چند تن از امرای برجستهٔ بیات در قلمرو عثمانی نیز که در حوادث سده‌های ۱۱ و ۱۲ق/۱۷ و ۱۸م نقش داشته‌اند، در منابع آمده است (IA, IX/543؛ منجم، ۲۹۰، ۲۹۶).

قبیله‌های ترکمن در تشکیل دولت صفوی نقش آشکار داشتند و بیشترین سپاه قزلباش را تشکیل می‌دادند و لقب شاملو (= شامی) و روملوی (= رومی) آنان بیانگر آن است که آنها به روزگار صفویان از شام و آناتولی به ایران کوچیده‌اند. به عقیدهٔ فاروق سومر که این پدیده را به خوبی بررسی کرده است (نک: ص ۱۳۰)، گروهی از بیاتها نیز در زمرهٔ این کوچندگان بوده‌اند. لقب «شاملو» ی برخی از سرداران بیات دولت صفوی مؤید این نظر اوست (منجم، ۳۲۵)؛ ولی بیاتهایی که از آناتولی و شام به ایران آمدند، به طور مطلق بیات خوانده شده‌اند، نه آق (= سفید) یا اوز (= خاص) بیات که سومر مدعی آن است («بایاتلار»، 384, 386، اغوز لار، 234)؛ افزون بر آنکه این بیاتها در بخشهای گوناگون قلمرو صفویان پراکنده بودند، اما کانون و زیستگاه ویژه‌ای نیز داشتند که در برخی منابع «الوس بیات» خوانده شده است و آن منطقهٔ کزاز، کرهرود و انجدان در نزدیکی همدان بود، اما حضور آنان در بروجرد نیز تأیید شده است (اسکندر بیک، ۳۰۲/۱، ۷۴۱/۲؛ افوشته‌ای، ۳۸، ۳۹، ۴۸۸، ۴۸۹؛ حسینی، ۱۵۸؛ واله، ۵۰۰).

نقش طوایف بیات و امرای برجستهٔ آنها در تاریخ عصر صفوی قابل توجه است. برخی از اینان در اوایل عصر صفوی در جنگهای ایران و عثمانی یا برخی نزاعهای داخلی بر سر تاج و تخت، سهم عمده‌ای داشتند و مناصب و امارتهای بزرگ می‌یافتند (مثلاً نک: روملو، ۴۶۳، ۴۹۶، ۶۲۱؛ قاضی احمد، ۳۵۵/۱، ۳۷۷، ۶۱۷/۲، ۶۲۱، ۶۲۷؛ اسکندربیک، ۲۱۸/۱، ۳۲۰، ۶۸۶/۲؛ افوشته‌ای، ۳۸، ۳۹؛ حسینی، ۵۵).

در ۱۰۰۲ق که عبدالمؤمن خان ازبک به خراسان لشکر کشید، اغورلوسلطان از امرای شاه عباس به بروجرد رفت تا سپاه بیات را گرد آورد و به شاه بپیوندد؛ ولی شاهوردی خان، حاکم لرستان که از دیرباز خود وی و بیاتها را غارت و آزار می‌کرد، او را به قتل رساند. شاه که سخت خشمناک شده بود، به پی‌گیری موضوع و تنبیه شاهوردی برخاست (اسکندر بیک، ۷۴۱/۲؛ افوشته‌ای، ۴۸۸؛ حسینی ۱۵۸؛ شاملو، ۱۸۳/۱). این امر در روزگاری که خراسان در معرض تاخت و تاز ازبکان بود، نشانهٔ اهمیت و اعتبار بیاتها در نظر شاه عباس به شمار می‌آید.

شاه عباس پس از اغورلو سلطان برادر وی شاه قلی سلطان را به سرکردگی قبیلهٔ بیات گمارد و بیاتها را به سبب ناپایداری در برابر شاهوردی سرزنش کرد (اسکندربیک، ۷۴۳/۲). شاه قلی سلطان بیات پس از آن به مثابهٔ سرداری شایسته و جنگاور در رکاب و در خدمت شاه عباس بود و در بسیاری از پیکارها شرکت مؤثر داشت (همو، ۹۱۲/۲، ۱۲۰۳، ۱۸۰۸؛ منجم، ۱۹۲، ۲۸۲، ۲۸۵، ۲۹۶، ۳۲۳، نیز دربارهٔ دیگر امرای بزرگ بیات، نک: ۲۹۴-۲۹۶، ۳۲۵، ۳۷۹-۳۸۰).

گروه دوم از بیاتهای ایران بیاتهای خراسان‌اند که قرابیات خوانده شده‌اند و آنان از اویماقات (قبیله‌های) جغتایی به شمار می‌آمده‌اند (اسکندربیک، ۴۵۶/۱، ۶۹۳/۲، ۱۳۶۴). به سبب این انتساب گمان می‌رود که آنان از ماوراءالنهر به خراسان درآمده باشند و دانسته نیست که آیا با بیاتهای اغوز خویشاوندی و مناسبت داشته‌اند، یا آنکه در زمرهٔ بایائوت یا بیات قورولاس مغول بوده‌اند (رشیدالدین، ۱۷۹/۱، ۲۵۴).

در ۹۰۶ق/۱۵۰۰م که شیبک خان ازبک به سمرقند و بخارا تاخت و آن دو شهر را گشود، حکومت بخارا را به امیری به نام محمد صالح بیات سپرد؛ به احتمال زیاد این محمد صالح از بیاتهای جغتای (ماوراء النهر) بوده است (روملو، ۷۰).

قرا بیاتهای ایران که در پیرامون مشهد، نیشابور و بلوک معدن می‌زیستند، ظاهراً از ۹۹۱ق/۱۵۸۳م به صفویان پیوسته بودند و با ازبکان وراروی سرستیز داشتند. در ۱۰۰۰ ق که عبدالمؤمن خان ازبک با لشکر فراوان به سوی خراسان پیشروی کرد، پس از تصرف مشهد لشکری بر سر ایل بیات گسیل داشت. ریش سفیدان بیات چاره‌ای جز اطاعت نیافتند و در رادکان نزد خان ازبک رفتند. اما او به سبب کینهٔ دیرینه به کشتار آنان فرمان داد و محمود سلطان پسر باباالیاس، سرکردهٔ بیاتها و بزرگان دیگر آن قبیله به قتل رسیدند و بازماندگانشان غارت شدند و آواره گردیدند. میرزا محمد سلطان برادر محمود سلطان به درگاه شاه عباس پناه برد؛ شاه جای برادر بدو سپرد و بیاتها را از مالیات و تکالیف دیوانی معاف کرد (اسکندر بیک، ۶۹۴/۲). یورش مجدد ازبکان در ۱۰۰۴ق به اسفراین که در دست بیاتها بود، نتیجه‌ای نداشت (همو، ۸۰۲/۲-۸۰۶). محمد سلطان بعدها به حکومت سبزوار، و در ۱۰۰۷ق به حکومت نیشابور گمارده شد. وی در ۱۰۰۹ق/۱۶۰۰م به هنگام لشکرکشی شاه عباس به نسا، ابیورد و مرو حضور داشت و همراه امیران دیگر مأمور تسخیر مرو شد. وی در ۱۰۱۹ق/۱۶۱۰م درگذشت و خویشاوند او بیرام علی سلطان به امارت ایل بیات و حکومت نیشابور گمارده شد (همو، ۸۰۵/۲-۸۰۸، ۹۱۰، ۱۳۶۴).

در روزگار شاه عباس، طهماسب قلی سلطان، پسر محمد سلطان حاکم شوشتر و دزفول و خوزستان بود (همو ۱۸۰۹/۳) و احتمالاً

هموست که در ۱۰۱۷ق با بختیاریان سرکش جنگید؛ جلال‌الدین منجم (ص ۳۵۷) به اشتباه او را محمد سلطان بیات نامیده است. در ۱۰۲۶ق بار دیگر ازبکان به سوی خراسان سرازیر شدند و به همگان و از جمله بیاتها آسیب بسیار رساندند (اسکندربیک، ۱۵۳۱/۳).

گروهی از بیاتها که در قندهار می‌زیستند، در ۱۰۰۲ق سرکردگی آنان برعهدهٔ محمد بیک بیات بود که سمت للگی مظفر حسین میرزا، پسر سلطان حسین میرزا، برادرزادهٔ شاه طهماسب را نیز داشت. پس از مرگ او جنگاوران بیات در خدمت مظفر حسین میرزا باقی ماندند و بر ضد رستم میرزا حاکم زمین داور (ایالتی در افغانستان) تکاپویی کردند، اما کاری از پیش نبردند و بیشتر آنان کشته شدند (همو، ۷۵۵/۲-۷۶۴).

با توجه به دقتی که اسکندربیک منشی در تفکیک بیات و قرابیات به کار می‌برد، گمان می‌رود اینان که تنها بیات نامیده شده‌اند، از بیاتهای اغوز کزاز و کرهرود بوده‌اند. در روزگار شاه عباس گروهی از بیاتهای سپاهی در دربند و شابران شیروان مقیم بودند و فرخ سلطان، حاکم آن ولایات و سرکردهٔ آنان بود (همو، ۱۸۱۲/۳). شاید به همان سبب یکی از دروازه‌های دربند «بیات قاپی» نامیده می‌شد (باکیخانف، ۵۱؛ مینورسکی، 88). بیاتها عموماً در عصر افشاری و زندیه به عنوان سپاهی نقش نمایان و تعیین کننده داشتند (محمدکاظم، ۸۱/۱، ۱۰۶، ۱۰۹، ۳۴۰؛ استرابادی ۱۵۰، ۱۹۳؛ ابوالحسن مستوفی، ۶۳۴؛ ابوالحسن گلستانه، ۶۶، ۱۷۳، ۱۸۰، ۳۶۱).

یکی از تیره‌های دوازده گانهٔ قاجارها شام بیاتی نام داشت (شیبانی، ۳۷). در عهد ناصرالدین شاه حاکم نیشابور، تنی از قبیلهٔ بیات بود (همو، ۸۹) و حاجی میرزا آقاسی، صدراعظم محمد شاه قاجار هم به قبیلهٔ بیات منسوب است (اعتماد السلطنه، ۱۵۲).

در روزگار معاصر بیاتها در میان قشقاییان فارس، کلات خراسان و خمسهٔ زنجان شناخته، و شاخص‌اند (قهرمانی، ۴۴۸؛ کرزن، I/139؛ *ایلات...*، ۱۰؛ کیهان، ۸۰/۲، ۸۶، ۳۷۵) و در روزگاری نه چندان دور خانوادهٔ بیات از مالکان بزرگ اراک به شمار می‌آمدند (لمتن، 268). هم اکنون ۱۸ آبادی در اورمیه، میانه، دشت میشان، درگز، اراک، بروجرد، ملایر، هشترود، زنجان، گنبد کاووس و دزفول وجود دارد که از قبیلهٔ بیات نام گرفته‌اند (پاپلی، ۱۱۴). گذشته از نامهای متعدد در ترکیه و ایران، در جمهوری آذربایجان ۵ و در جمهوری ترکمنستان ۴ و در جمهوری ازبکستان یک نام جغرافیایی منسوب به بیاتها، و در جنوب بغداد نیز روستای کوچکی به نام بیات وجود دارد (*ایرانیکا*، III/882).

بجز جنگاوران و امیران و حاکمان، حکیم و شاعر و نویسندگانی نیز از میان بیاتها برخاسته‌اند: از جمله بـه روایت رشیدالدین فضل الله دده قورقوت (= قورقود)، حکیم و قصه گوی افسانه‌ای اغوزان از آن قبیله بوده است (نسخهٔ خطی، ۳۹۷). گفته‌اند که مولانا محمدبن سلیمان فضولی بغدادی، شاعر معروف از قبیلهٔ بیات بود و همراه ابراهیم خان (موصللو)، سردار صفوی به بغداد رفت و آنگاه در حله وطن گزید (صادقی افشار، ۱۰۲، ۱۰۳؛ IA, IV/686). بی‌گمان فضولی از بیاتهای همدان بوده است و تردید فاروق سومر در باب روایت صادقی و نسبت دادن او به بیاتهای عراقی اعتباری ندارد. به گزارش خود وی به نقل از *سفرنامهٔ* محمد بن احمد منشی بغدادی، گروهی از بیاتها همراه داوود پاشا، والی عثمانی بغداد در قرن ۱۳ق/۱۹م به عراق رفتند. این گروه به احتمال قریب به یقین نخستین بیاتهای وارد شده به عراق هستند و پیش از آن خبری از حضور گروهی آنان در بغداد و عراق در دست نیست («بایاتلار»، 374). حسن بن محمود هم که تألیفی دربارهٔ نیاکان پادشاهان عثمانی دارد، از قبیلهٔ بیات بوده است (همانجا).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۹م؛ ابن خردادبه، عبیدالله، *المسالک و الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۳۰۶ق/۱۸۸۹م؛ ابوبکر طهرانی، *دیار بکریه*، به کوشش نجاتی لوغال و فاروق سومر، تهران، ۱۳۵۶ش؛ ابوالحسن گلستانه، *مجمل التواریخ*، به کوشش مدرس رضوی، تهران، ۱۳۴۱ش؛ ابوالحسن مستوفی، *گلشن مراد*، به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد، تهران، ۱۳۶۹ش؛ استرابادی، محمد مهدی، *جهانگشای نادری*، به کوشش عبدالله انوار، تهران، ۱۳۴۱ش؛ اسکندربیک منشی، *عالم‌آرای عباسی*، به کوشش محمد اسماعیل رضوانی، تهران، ۱۳۷۷ش؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک الممالک*، به کوشش دخویه لیدن، ۱۹۲۷م؛ اعتمادالسلطنه، محمد حسن، *صدر التواریخ*، به کوشش محمد مشیری، تهران، ۱۳۵۷ش؛ افوشته‌ای، محمود، *نقاوة الآثار*، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ *ایلات و عشایر*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ باکیخانف، عباسقلی آقا، *گلستان ارم*، به کوشش عبدالکریم علی زاده و دیگران، باکو، ۱۹۷۰م؛ پاپلی یزدی، محمدحسین، *فرهنگ آبادیها و مکانهای مذهبی کشور*، مشهد، ۱۳۶۷ش؛ جوینی، عطاملک، *تاریخ جهانگشای*، به کوشش محمد قزوینی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ حافظ ابرو، عبدالله، *زبدة التواریخ*، به کوشش کمال حاج سید جوادی، تهران، ۱۳۸۰ش؛ حسینی استرابادی، حسن، *از شیخ صفی تا شاه صفی (تاریخ سلطانی)*، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ همو، همان، به کوشش ادوارد براون، لندن، ۱۹۱۰م؛ همو، *نزهة القلوب*، به کوشش لسترنج، تهران، ۱۳۶۲ش؛ دبیرسیاقی، محمد، حاشیه بر *نزهة القلوب*، حمدالله مستوفی، تهران، ۱۳۳۶ش؛ رشیدالدین فضل الله، *جامع التواریخ*، به کوشش محمد روشن و مصطفی موسوی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ همو، همان، نسخهٔ خطی شم ۱۶۰۶ اف کتابخانهٔ ملی ایران؛ روملو، حسن، *احسن التواریخ*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۵۷ش؛ سومر، فاروق، *نقش ترکان آناطولی در تشکیل و توسعهٔ دولت صفوی*، ترجمهٔ احسان اشراقی و محمد تقی امامی، تهران، ۱۳۷۱ش؛ شاملو، ولی قلی، *قصص الخاقانی*، به کوشش حسن سادات ناصری، تهران، ۱۳۷۱ش؛ شیبانی، ابراهیم، *منتخب التواریخ*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ صادقی افشار، صادق، *تذکرهٔ مجمع الخواص*، ترجمهٔ عبدالرسول خیامپور، تبریز، ۱۳۲۷ش؛ فخر خوارزمی، مبارک شاه، *تاریخ*، به کوشش ا. دنیسن راس، لندن، ۱۹۲۷م؛ قاضی احمدقمی، *خلاصة التواریخ*، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۵۹ش؛ قریب، بدرالزمان، *فرهنگ سغدی*، تهران، ۱۳۷۴ش؛ قهرمانی ابیوردی، مظفر، *تاریخ وقایع عشایری فارس*، تهران، ۱۳۷۳ش؛ کاشغری، محمود، *دیوان لغات الترک*، استانبول، ۱۳۳۳ق؛ کیهان، مسعود، *جغرافیای مفصل ایران*، تهران، ۱۳۱۱ش؛ محمد کاظم، *عالم آرای نادری*، به کوشش محمد امین ریاحی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ مقریزی، احمد، *السلوک*، به کوشش عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۹۹۷م؛ منجم، جلال‌الدین، *تاریخ عباسی*، بـه کوشش سیف الله وحیدنیا، تهران، ۱۳۶۶ش؛ راله، محمد یوسف، *خلدبرین*، به کوشش هاشم محدث، تهران، ۱۳۷۲ش؛ نیز:

Caferoğlu, A., *Eski Uygur türkçesi sözlüğü*, Istanbul, 1968; Clauson, G., *An Etymological Dictionary of Pre - Thirteenth - Century Turkish*, Oxford, 1972; id, *Turkish and Mongolian Studies*, London, 1962; Curzon, G., *Persia and the Persian Question*, London, 1892; Doerfer, G., *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen*, Wiesbaden, 1965; Gershevitch, I., *A Grammar of Manichean Sogdian*, Oxford, 1954; Grønbech, K. and J. R. Krueger, *An Introduction to Classical (Literary) Mongolian*, Wiesbaden, 1976;

IA; *Iranica;* Kaşğari, M., *Divanū Lūgat-it- Tūrk*, tr. B. Atalay, Ankara, 1986; Lambton, A., *Landlord and Peasant in Persia*, London 1953; Lessing, F. D., *Mongolian - English Dictionary*, Bloomington, 1982; Minorsky, V., *A History of Sharvān and Darband*, Cambridge, 1958; Orkun, H. N., *Eski Tūrk yazıtları*, Ankara 1986; Sümer, F., «Bayatlar», *Tūrk dili ve edebiyatı dergisi*, Istanbul, 1952; id, *Oğuzlar*, Ankara, 1972.

مصطفی موسوی

بَیاتِ اِصْفَهان، آواز، یکی از آوازهای اصلی در ردیف و نظام دستگاهی موسیقی کلاسیک ایران. اصفهان از مقامهای رایج در فرهنگهای موسیقایی جهان اسلام است که پیشینهٔ تاریخی آن به بیش از هزار سال می‌رسد، اگرچه فواصل، ساختار و جایگاه آن در نظامهای موسیقایی یاد شده، ثبات و اهمیت یکسانی نداشته است؛ به عنوان مثال، در دورهٔ ابن‌سینا اصفهان و سلمک دارای مقبولیت بیشتری بوده‌اند (نک‍: فارمر، ۳۷۲).

پیشینهٔ تاریخی: برای بررسیِ جایگاه مُدِ (مقام یا پردهٔ) اصفهان در نظامهای موسیقایی ایران و به طور کلی تمدن اسلامی، دو مقطع تاریخی را می‌توان ارزیابی کرد: سده‌های میانه و دورهٔ معاصر. ظاهراً نام اصفهان ــ به عنوان اصطلاحی موسیقایی ــ نخستین‌بار توسط ابن‌سینا (د ۴۲۸ق/۱۰۳۷م) در یکی از نسخه‌های رسالهٔ *شفا* در بین «جماعات المشهوره» یا دورهای اصلی آمده است (نک‍: همانجا؛ قس: میرزابیگ، ۱۲۰). به احتمال قوی خاستگاه این مد ــ که در متون به آشکالی همچون اسپاهان، صفاهان و... آمده ــ شهر اصفهان است. سیر تحول مد اصفهان را می‌توان در متون قرون ۵ ـ۷ق/۱۱ـ۱۳م پی‌گیری کرد (نک‍: پورجوادی، ۴۴ـ۵۳؛ ستایشگر، ۹۳/۱). محمد نیشابوری با کمی تفاوت در طبقه‌بندیِ پرده‌ها و شعبات، از اصفهان به عنوان یکی از ۱۲ پردهٔ اصلی نام می‌برد (ص ۶۲). اصفهان در رسالات مکتب منتظمیه نیز، همچون «رسالهٔ موسیقی» نیشابوری، در شمار ادوار مشهور، شدود، پرده‌ها یا مقامات ۱۲گانه به شمار می‌رود (نک‍: صفی‌الدین، ۴۷؛ مراغی، ۵۵).

در دورهٔ معاصر با شکل‌گیری کشورهای اسلامی، اصفهان در هر نظام موسیقایی جایگاهی خاص یافته است و کشورهای عربی همچون مصر، لبنان، سوریه، مراکش و تونس در میان مقامها (برکشلی، ۵۵)، و نیز در شمار «طبع»های موسیقی عربی و «نوبت»های موسیقی اندلسی مشاهده می‌شود (آریان، ۸۸). این مد در ایران و جمهوری آذربایجان تابع نظام دستگاهی است. در ایران آن را با عنوان بیات اصفهان نیز شناخته‌اند که آوازی متعلق به دستگاه همایون است. آواز در نظام دستگاهی و ردیفِ موسیقی ایرانی همچون یک دستگاه کوچک یا فرعی است. آواز همانند دستگاه از شماری گوشه تشکیل می‌شود که مدِ برخی از این گوشه‌ها متفاوت است. از آنجا که آوازِ اصفهان با مد اصفهان در منطقه «درآمد» ــ معیار یا ملاکی که برای نامیدن آوازها یا دستگاهها به کار می‌رود ــ آغاز می‌گردد، به این نام نامیده شده است. به هر حال، در چند قرن اخیر است که واژهٔ «بیات» همراه اصفهان آورده می‌شود (نک‍: ستایشگر، ۱۶۴/۱). در نظام کنونیِ دستگاهِ «موقامی» جمهوری آذربایجان، دستگاه موقام بیات شیراز وجود دارد که اصفهان یکی از شعبات آن، و در شمار مقامهای فرعی است (دورینگ، 107-105). مد اصفهان در میان مقامات موسیقیِ صوفیانهٔ کشمیر نیز مشاهده می‌شود (اسعدی، ۴۲).

جنبه‌های فراموسیقایی: در سده‌های میانهٔ اسلامی هر مقام را دارای تأثیر خاصی می‌دانستند و جنبه‌هایی نمادین و فراموسیقایی برای آن بر می‌شمردند. چنان‌که به گفتهٔ صفی‌الدین ارموی شدود راست، نوروز، عراق و اصفهان موجب بسطی لطیف در نفس می‌شوند (ص ۹۱؛ قس: قزوینی، ۹۰). در *بهجت الروح* آمده است: اگر اهل مجلس مردمانِ عطاردْ طالع باشند، چون وزیران و منشیان و مستوفیان و مانند اینها، باید که نغمات متوسط بنوازند، چون عزّال و رکب و سه‌گاه و عراق و نوروز اصل و اسپاهان (عبدالمؤمن، ۵۹). در *رسالهٔ موسیقی* امیرخان کوکبی گرجی نیز آمده است که هر آوازی را کاربردی است، چنان‌که اصفهان دق و امراض بَرَد (ص ۲۷). برای زمان اجرای مقامات نیز مطالبی ذکر شده، مثلاً در نقل قولی از ابن‌سینا آمده است که اصفهان را به هنگام غروب آفتاب باید اجرا کرد (نک‍: میرزابیگ، ۱۲۰؛ قزوینی، همانجا؛ فارمر، ۳۶۰). در رسالهٔ *کرامیه*، مقام اصفهان به برج عقرب نسبت داده شده است (سفرچی، ۱۹۷). در شماری از رسالات آمده است که مقامات از صدای برخی حیوانات یا پرندگان اقتباس شده‌اند. در رسالهٔ *کرامیه* اصفهان برگرفته از صدای گوسفند دانسته شده (همو، ۱۹۸)، و در *بهجت الروح* این مقام به باز منتسب گردیده است (عبدالمؤمن، ۷۹).

تحلیل ساختاری: ساختار اصفهان به عنوان یک مد در سیستم مدال یا نظام مقامات در موسیقی سرزمینهای اسلامی قابل مطالعه است. هر مد را از ۳ جهت می‌توان بررسی کرد: توالیِ اصوات، نقش یا اهمیت آنها، و الگوهای ملودی. ظاهراً از نظر تاریخی تا دورهٔ معاصر تنها مورد اول قابل بررسی است. نخستین‌بار در «رسالهٔ موسیقی» نیشابوری در اوایل قرن ۶ق/۱۲م ذکر شده که فواصل اصفهان یک بانگ است (ص ۶۳)؛ اگرچه هنوز کاملاً مفهوم دقیق بانگ مشخص نیست، این احتمال وجود دارد که یک بانگ برابر با یک دانگ (تتراکورد) بوده باشد. در رسالات دورهٔ صفوی نیز این سنت پی‌گیری شده است. به عنوان مثال، در *بهجت الروح* آمده که صفاهان نیم بانگ است (عبدالمؤمن، ۶۱). در رسالات مکتب منتظمیه از جمله *الادوار* صفی‌الدین ارموی (ص ۳۸) نغمات و ابعاد اصفهان با استفاده از نغمه‌نگاری ابجدی تشریح گردیده که همراه با اضافات چنین است:

گام صفی‌الدین

ا ب ج د ه و ز ح ط ی یا یب یج ید یه یو یز یح

ا د و ح یا یج یه یز یح

طنینی مجنب مجنب طنینی مجنب مجنب مجنب مجنب بقیه

۲۰۴ ۱۸۰ ۱۱۴ ۲۰۴ ۱۸۰ ۱۱۴ ۱۱۴ ۹۰

نغمات و ابعاد اصفهان در نظام ابجدی و به سنت موسیقایی

در رسالهٔ *مقاصدالالحان* عبدالقادر مراغی (ص ۷۱-۷۷) اسامی شعبات آورده شده، و لیکن ذکر نشده که هریک از این شعبات متعلق به کدام مقام است؛ در حالی که در رسالات دوران صفوی به این موضوع دقیقاً پرداخته شده است. به عنوان مثال، در «رسالهٔ علم موسیقی» اثر میرصدرالدین محمد قزوینی آمده است که نیریز و نشابورک دو شعبهٔ مقام اصفهان‌اند (ص ۸۹ -۹۰)؛ نیز از ترکیب منطقهٔ پایین (پستی) اصفهان و منطقهٔ بالای (بلندی) زنگوله، آواز سلمک تشکیل می‌شده است (فرصت، ۱۸). در رسالهٔ *بحورالالحان* نوشته شده که مقام کوچک، از ۱۲ مقام اصلی، خود نیز از مقام اصفهان اخذ شده است (همو، ۱۶). براساس ۳ ویژگیِ مد می‌توان به بررسی و تحلیل ساختار مدال اصفهان در دورهٔ معاصر پرداخت. به عنوان مثال، ساختار مدال آواز بیات اصفهان در ایران مبتنی بر گوشه‌های مهمی چون درآمد اصفهان، جامه‌دران، بیات راجع یا بیات راجه، عشاق و فرود (بازگشت به اصفهان) است که ترتیب نغمات و نقش آنها بدین‌گونه است: سل، لاکرن، سی، دو، ر، می بمل/می کرن، فا، سل، لابمل، سی بمل، دو.

گوشه‌های اصلی	شاهد	ایست نهایی	ایست موقت	شروع	توضیح
درآمد اصفهان	دو	سل	لاکرن	(معمولاً) دو	بدون استفاده از نتِ «می کرن»، گردش ملودی بیشتر روی نتهای «لاکرن»، «سی»، «دو» و «ر» است.
جامه‌دران	محور دو-ر-می بمل		دو (ایست)		بدون استفاده از نتِ «می کرن»، گردش ملودی بیشتر روی نتهای «دو»، «ر» و «می‌بمل» است.
بیات راجع	ر		دو (ایست)	ر	بدون استفاده، از نتِ «می کرن»، گردش ملودی بیشتر روی نتهای «ر»، «می بمل» و «فا» است.
عشاق	سل	دو	ر		در حالت بالارونده از نتِ «می‌کرن»، و در حالت فرودی از نتِ «می بمل» استفاده می‌شود. گردش ملودی در دانگ اول گرداگردِ «می کرن، فا، سل» و در دانگ دوم حول «سل، لاکرن، سی‌بمل» است.
فرود	دو	سل			

اگرچه تفاوتهایی در میان روایتهای مختلف از ردیف موسیقی کلاسیک ایران مشاهده می‌شود (نک: طلایی، ۲۸۵-۲۹۹؛ پیرنیاکان، ۲۲۲- ۲۳۵؛ معروفی، «بیات اصفهان»).

مآخذ: آریان، م. ح.، «نوبات و موشحات اندلسی»، کتاب ماهور، ۱۳۷۲ش، ج ۳؛ اسعدی، هومان و محمدرضا پورجعفر، «هم‌نهادی فرهنگهای موسیقایی ایران و هند در موسیقی کلاسیک کشمیر»، *فصلنامهٔ موسیقی ماهور*، ۱۳۸۱ش، شم ۱۵؛ برکشلی، مهدی، *اندیشه‌های علمی فارابی دربارهٔ موسیقی*، تهران، ۱۳۵۷ش؛ پورجوادی، امیرحسین، مقدمه بر «رسالهٔ موسیقی» (نک: هم‍ نیشابوری)؛ پیر نیاکان، داریوش، موسیقی دستگاهی *ایران*، ردیف میرزا حسینقلی به روایت علی‌اکبر شهنازی، تهران، ۱۳۸۰ش؛ «رساله در معرفت علم موسیقی»، به کوشش یحییٰ ذکاء، *نامهٔ مینوی*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ ستایشگر، مهدی، *واژه‌نامهٔ موسیقی ایران زمین*، تهران، ۱۳۷۴ش؛ سفرچی، دوره، *کرامیه* (نک: هم‍ «رساله در معرفت علم موسیقی»)؛ صفی‌الدین ارموی، *الادوار*، چ تصویری، فرانکفورت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۴م؛ طلایی، داریوش، *ردیف میرزا عبدالله*، نت‌نویسی *آموزشی و تحلیلی*، تهران، ۱۳۷۴ش؛ عبدالمؤمن بن صفی‌الدین، *بهجت الروح*، به کوشش ه‍ . ل. راینو، تهران، ۱۳۴۶ش؛ فارمر، ه‍ . ج.، *تاریخ موسیقی خاور زمین*، ترجمهٔ بهزاد باشی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ فرصت، محمدنصیر، *بحور الالحان*، به کوشش محمدقاسم صالح رامسری، تهران، ۱۳۶۷ش؛ قزوینی، میرصدرالدین محمد، «رسالهٔ علم موسیقی»، *فصلنامهٔ موسیقی ماهور*، تهران، ۱۳۸۱ش، شم ۱۸؛ کوکبی گرجی، امیرخان، *رسالهٔ موسیقی*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، شم ۷۲۹۹؛ مراغی، عبدالقادر، *مقاصد الالحان*، به کوشش تقی بینش، تهران، ۱۳۴۴ش؛ معروفی، موسی، *ردیف هفت دستگاه موسیقی ایرانی*، تهران، ۱۳۵۲ش؛ میرزابیگ بن سیدعلی حسینی اصفهانی، «زمزمهٔ وحدت، رساله‌ای در توافق موسیقی فارسی و هندی»، به کوشش عارف نوشاهی، *معارف*، تهران، ۱۳۷۹ش، دورهٔ ۱۷، شم ۴۹؛ نیشابوری، محمد، «رسالهٔ موسیقی»، به کوشش امیرحسین پورجوادی، *معارف*، تهران، ۱۳۷۴ش، دورهٔ ۱۲، شم ۱-۲؛ نیز:

During, J., *La Musique traditionnelle de l'Azerbayjan et la science des Muqams*, Baden-Baden/Bouxwiller, 1988.

حسین میثمی

بَیاتِ تُرک، آواز، یا بیات زند، از آوازهای ۵گانهٔ موسیقیِ دستگاهیِ ایران و از متعلقات دستگاه شور (کیانی، *مبانی...*، ۱۰۲، *هفت دستگاه...*، ۲۹). بیات را نام طایفه‌ای از ترکان، و شعبه‌ای از موسیقی دانسته‌اند (*آنندراج*؛ *غیاث...*)، اما در رساله‌ها و کتابهای موسیقی قدیم ایران شعبه‌ای به نام بیات ترک یا زند ذکر نشده است، ولی در مقام حسینی از مقامات موسیقی قدیم ایران، شعبه‌ای با نام «دوگاه» وجود داشته که امروزه نام آن به عنوان یکی از گوشه‌های آواز بیات ترک باقی مانده است (فرصت، ۱۴؛ مشحون، ۷۰۷، ۷۲۵).

در رسالهٔ *کرامیهٔ* سفرچی، پیش از دوران قاجار، ترکیب «حجاز ترک» آمده است و آن را «حجاز اصل» نیز گفته‌اند که ترکان در آن آواز می‌خوانند و عده‌ای آن را میان «عُزّال و نیریز» ذکر کرده‌اند و برخی ضمن ذکر بسته‌نگار و زیرکش و نهاوند به «حجاز ترک» اشاره می‌کنند و آن را از ترکیبات ۲۴ شعبهٔ موسیقی دوازده مقامی می‌دانند؛ همچنین ارتباط محتمل بین بیات ترک امروزی با «حجاز ترک یا اصل» را بعید ندانسته‌اند. در کتاب *بهجت الروح* «حجاز ترک» را کاتب به اشتباه «حجاز بزرگ» نگاشته، و در اسامی ۴۸ گوشه دو حجاز را ذکر کرده که یکی ضربِ (اصولِ) چنبر و دیگری ضرب اوسط داشته است (نک: همو، ۷۰۷). البته انتساب این آواز به ترکان از آن رو نیست که این آواز ترکی و مختص ترکان شمرده شود (خالقی، ۲۵۱)، زیرا بیات ترک در موسیقی مقامی آذربایجان نیز شعبه‌ای از دستگاه شور محسوب می‌شود (وجدانی، ۱۰۸، ۱۰۹).

فواصل بیات ترک شامل دوم و سوم بزرگ، چهارم و پنجم درست، ششم بزرگ، هفتم نیم بزرگ و هنگام است (ستایشگر، ۲/۱۶۵) که طبق نغمه‌نگاری ابجدی شاملِ ابعادِ «ط ج ج ط ط ب ط»، و قابل قیاس با فواصل مقام دلگشا در موسیقی قدیم است که در گوشهٔ شکسته به گونه‌ای دیگر درجات آن انتقال می‌یابد (کیانی، همانجاها). نغمهٔ شاهد آن درجهٔ سوم گام شور، و نغمهٔ ایست آن درجهٔ هفتم گام شور (برکشلی، ۱۲۱؛ ستایشگر، همانجا؛ *لغت‌نامه*...)، و شامل نغماتِ «سُل، لاکُرُن، سی بِمُل، دو، ر، می بمل، فا» است (کیانی، *هفت دستگاه*، همانجا). فرصت بیات ترک را در شمار آوازهای متعلق به دستگاه شور ذکر کرده، می‌افزاید: «اگرچه اینها خود شور نیستند، ولی در این دستگاه به کار می‌روند» (ص ۲۶).

گوشه‌های این آواز در ردیفهای موجود اندکی اختلاف دارد. در ردیفِ سازیِ میرزا عبدالله بیات ترک دارای گوشه‌های درآمد، دوگاه، فرود، درآمد دوم، کرشمه، درآمد سوم، حاجی حسنی، بسته نگار، زنگوله، خسروانی، نغمه، فیلی، شکسته، مهربانی، جامه‌دران، مهدی ضرابی و روح الارواح است (کیانی، *مبانی*، ۱۰۲). در ردیف آوازی عبدالله دوامی گوشه‌های آواز بیات ترک چنین روایت شده‌اند: درآمد اول، درآمد دوم، جامه‌دران، دوگاه، شهابی، روح الارواح، قطار، اوج یا فیلی و مثنوی (مشکری، ۳۰-۳۱، نیز بخش نتها، ۳۸-۴۵). در ردیف آوازی محمود کریمی گوشه‌های شکسته، مهربانی و قرائی نیز علاوه بر گوشه‌های ردیف دوامی ذکر شده است (وجدانی، ۱۰۹). در روایت منتظم الحکماء بیات ترک شامل پیش درآمد، رنگ، درآمد، آواز، خسروانی، جامه‌دران، مهدی ضرابی، روح الارواح، چهار مضراب، محمد صادق‌خانی، مهربانی، تصنیف در روح الارواح و شکسته است (همو، ۱۰۸). در روایت حسین هنگ آفرین، شاگرد میرزا عبدالله گوشه‌های حزین، آواز، دو قسم کرشمه، نغمه، مجلس افروز، قطار، رنگ بیات ترک و دوگاه نیز علاوه بر روایت منتظم الحکماء ذکر شده است (مشحون، ۷۱۹، ۷۲۱) و در ردیف موسیٰ معروفی فرود و دو نوع قرائی به آن اضافه می‌شود (همو، ۷۲۳- ۷۲۵). در روایت روح الله خالقی گوشه‌هایی از بیات ترک ذیل دستگاه شور آورده شده، مثل دوگاه، فیلی، شکسته، جامه‌دران، مهدی ضرابی و روح الارواح (نک‍: همو، ۷۲۸-۷۲۹) و گوشهٔ سرور الملکی به نام سرور الملک سنتور نواز دربار ناصری که در روایتهای موجود کمتر ذکر شده است (جنیدی، ۲۰۲).

بیات ترک دارای گوشه‌های مشترکی با دستگاه ماهور است، مانند فیلی، شکسته و خسروانی. بسیاری از آهنگهای پیش پردهٔ طنزآمیز و ترانه‌های محلی و عامیانه در بیات ترک اجرا می‌شوند (حدادی، ۸۴، ۸۵). این آواز با وسعتی کم، لحنی بسیار زیبا دارد و قابلیت این را دارد که از دستگاههایی مثل ماهور گوشه‌هایی را بپذیرد و اشعار مذهبی در آن خوانده می‌شود، به خصوص در گوشه‌های دوگاه (همانجا) و روح الارواح (سپنتا، ۸۷). دراویش سلسلهٔ قادریه در کردستان در ذکر حق سبحان اشعاری را با دف در گوشهٔ مهربانی اجرا می‌کنند. گوشهٔ قطار را «چهار درویش» و «مادر شاهی» نیز گفته‌اند (حدادی، همانجا).

مآخذ: *آنندراج*، محمد پادشاه، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ برکشلی، مهدی، *گامها و دستگاههای موسیقی ایرانی*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ جنیدی، فریدون، *زمینهٔ شناخت موسیقی ایرانی*، تهران، ۱۳۷۲ش؛ حدادی، نصرت الله، *فرهنگ‌نامهٔ موسیقی ایرانی*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ خالقی، روح الله، *نظری به موسیقی*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ سپنتا، ساسان، *چشم‌انداز موسیقی ایران*، تهران، ۱۳۶۹ش؛ ستایشگر، مهدی، *واژه‌نامهٔ موسیقی ایران زمین*، تهران، ۱۳۷۴ش؛ *غیاث اللغات*، غیاث‌الدین محمد رامپوری، به کوشش منصور ثروت، تهران، ۱۳۷۵ش؛ فرصت، محمدنصیر، *بحور الالحان*، به کوشش محمدقاسم صالح رامسری، تهران، ۱۳۶۷ش؛ کیانی، مجید، *مبانی نظری موسیقی ایران*، تهران، ۱۳۷۷ش؛ همو، *هفت دستگاه موسیقی ایرانی*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ *لغت‌نامهٔ دهخدا*؛ مشحون، حسن، *تاریخ موسیقی ایران*، تهران، ۱۳۷۳ش؛ مشکری، مهران، *موسیقی آوازی ایران*، تهران، ۱۳۸۲ش؛ وجدانی، بهروز، *فرهنگ موسیقی ایرانی*، تهران، ۱۳۷۶ش.

منصوره ثابت‌زاده

بَیاتِ کُرد، آواز، یکی از آوازهای متداول در موسیقی کلاسیک ایران و از متعلقات دستگاه شور. عده‌ای بیات کرد را مرتبط با مقام «بیاتی» (مسعودیه، ۴۸)، و برخی نیز آن را همان مقام «کردی» (برکشلی، ۵۵) دانسته‌اند، در حالی که «بیاتی» و «کردی» احتمالاً دو مقام متفاوت بوده‌اند که اکنون در فرهنگهای موسیقایی سرزمینهای اسلامی از آنها نام برده می‌شود. به هر حال، چنین به نظر می‌رسد که ارتباط بیات کرد با بیاتی یا کردی تحقیق بیشتری را می‌طلبد. «بیاتی خوانی» نیز به معنای خواندن دوبیتیهای عاشقانه تعریف شده است (ستایشگر، ۱/۱۶۴).

پیشینهٔ تاریخی: چنان که از نام بیات کرد بر می‌آید، احتمالاً خاستگاه آن نزد اقوام کرد بوده که بعدها در نظامهای موسیقی کلاسیک سرزمینهای اسلامی رواج یافته است. این مقام همچنین ممکن است متأثر از فرهنگ موسیقایی قوم «کردالبیات» ساکن عراق باشد (مسعودیه، همانجا). به طور کلی در رسالات، بیات کرد در دو دورهٔ تاریخی قابل بررسی است که در دورهٔ نخست با عنوان گوشه و در دورهٔ دوم با عنوان آواز طبقه‌بندی شده است.

اگر بیات کرد با بیاتی ارتباط داشته باشد، می‌توان گفت که سابقهٔ آن به قرن ۸ق/۱۴م باز می‌گردد، چنان که عبدالقادر مراغی در *مقاصد الالحان* (ص ۷۳) نام بیاتی را در میان شعبات ۲۴گانه آورده است. در غیر این صورت، اگر بیات کرد با بیاتی ارتباط نداشته باشد، باید به رسالات موسیقی فارسی منسوب به دورهٔ صفوی و اوایل دورهٔ قاجار مراجعه کرد. در رسالهٔ *بهجت الروح* عبدالمؤمن بن صفی‌الدین (ص ۹۳)، *رساله در علم موسیقی* میر صدرالدین محمد قزوینی (گ ۱۲ آ)، رسالهٔ *در بیان علم موسیقی و دانستن شعبات او* از مؤلفی ناشناس (خطی، ۷۹۶، چاپی، ۴۹، ۶۵)، *رسالهٔ موسیقی* خواجه کلان خراسانی (ص ۲۶۲) و *کلیات یوسفی* (یوسف، ۱۶) بیات کرد در میان اسامی ۴۸ گوشه مشاهده می‌شود.

این نظام موسیقایی که اساس آن به سده‌های میانهٔ اسلامی باز

می‌گردد از ۶ آواز، ۱۲ مقام، ۲۴ شعبه و ۴۸ گوشه تشکیل شده است. اساس این نظام بر ۱۲ مقام است و ۴۸ گوشه از ۲۴ شعبه گرفته شده است. به عنوان نمونه، در دایرهٔ آخر مقامات رسالهٔ در *بیان علم موسیقی*... (همانجا) دربارهٔ رابطهٔ آوازات، مقامات، شعبات و گوشه‌ها آمده است: آواز شهناز از دو مقام زنگوله و بوسلیک تشکیل می‌یابد، از مقام زنگوله دو شعبهٔ عزال و چهارگاه منشعب می‌گردد و از شعبهٔ چهارگاه دو گوشهٔ *روح الارواح* و بیات کرد تشکیل می‌شود.

نام آواز بیات کرد به دورهٔ رواج موسیقی دستگاهی در ایران مربوط می‌شود. آواز در موسیقیِ دستگاهی همانندِ دستگاه کوچک‌تری تلقی می‌شود که شمار گوشه‌های آن از دستگاه کمتر است. در جمهوری آذربایجان نیز پیش‌تر بیات کرد از شعبات دستگاه شور بوده که بعدها به صورت دستگاه کم‌حجمی با ۳ شعبهٔ بیات کرد، بیات عجم و آیاق بیات کرد (فرود) شکل گرفته است (زهرابف، ۲۲۶-۲۲۷؛ دورینگ، 107-109).

تحلیل ساختار: بیات کرد به عنوان یک مد در نظام موسیقیِ دستگاهی قابل بررسی است. اگر در شکل‌گیری مد ۳ عاملِ توالی اصوات، نقش نغمات و ملودی مُدال ایفای نقش کند، براساس این ۳ عامل می‌توان این مد را مورد تحلیل و بررسی قرار داد. اگرچه در میان اسامیِ ۴۸ گوشهٔ نظام مقامی نام بیات کرد ذکر شده، لیکن از ماهیتِ فواصل آن اطلاع دقیقی دردست نیست، حال آن که در نظام دستگاهی ۳ عاملِ یاد شده مشخص است. به عنوان مثال، ساختار مدال آواز بیات کرد که بیشتر براساس درآمدها (قسمتها)، اوج (تقریباً مشابه با عشاق) و فرود مبتنی است، براساس ردیف میرزا عبدالله (نک: طلایی، بخش نتها، بیات کرد) چنین است: سل، لاکرن، سی بمل، دو، ر، می بمل/می کرن، فا، سل، لا بمل، سی بمل، دو.

گوشه‌های اصلی	شاهد	ایست نهایی	ایست موقت	شروع	توضیح
درآمد اول	ر	سل	دو یا سی بمل	دو	در درآمد اول نتِ می کرن استفاده نمی‌شود.
درآمد دوم	ر	سل	ر	دو	در این درآمد از نتِ می‌کرن استفاده شده است. توسط گوشه‌های کوچک‌تر(بسته نگار و حاجی حسنی) به ایست (سل) ختم شده است.
اوج	سل	سل	ر	دو	در این گوشه در حالت بالارونده از نتِ می کرن، و در حالت فرود از نتِ می بمل استفاده شده است.
فرود		سل			مانند فرود در دستگاه شور است که به پرده‌های دستگاه شور بازگشته، در نهایت روی سل می‌ایستد.

تحلیل ساختار مدال بیات کرد

در هر ۳ مورد اول، یعنی درآمد اول، دوم و اوج، ۳ بخش را می‌توان مشاهده کرد: درآمد، قسمت اصلی و فرود، غالباً قسمت اول و سوم دارای الگوهای ملودیکِ همسان و قسمت دوم نشانگر تغییرات بنیادیِ گوشه است. در درآمد اول ملودی بیشتر بر روی قسمت بنیادی، یعنی «سی بمل ـ دو ـ ر» حرکت می‌کند. در درآمد دوم این حالت بر روی نغمات «دو ـ ر ـ می بمل» و در اوج روی نغمات «می کرن ـ فا ـ سل» متمرکز می‌شود.

مآخذ: برکشلی، مهدی، *اندیشه‌های علمی فارابی دربارهٔ موسیقی*، تهران، ۱۳۵۷ش؛ خراسانی، خواجه کلان، *رسالهٔ موسیقی*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ سپهسالار، تهران، شم ۲۹۱۳(۷)؛ در *بیان علم موسیقی و دانستن شعبات او*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، شم ۲۵۹۱(۶)؛ همان، به کوشش امیرحسین پورجوادی، *فصلنامهٔ موسیقی ماهور*، تهران، ۱۳۸۱ش، س ۴، شم ۱۵؛ زهرابف، رامز، *موسیقی مقامی آذربایجان (موقام)*، ترجمهٔ علاءالدین حسینی، تهران، ۱۳۷۸ش؛ ستایشگر، مهدی، *واژه‌نامهٔ موسیقی ایران زمین*، تهران، ۱۳۷۴ش؛ طلایی، داریوش، *ردیف میرزا عبدالله، نت‌نویسی آموزشی و تحلیلی*، تهران، ۱۳۷۴ش؛ عبدالمؤمن بن صفی‌الدین، *بهجت الروح*، به کوشش هـ. ل. راینو، تهران، ۱۳۴۶ش؛ قزوینی، میرصدرالدین محمد، *رساله در علم موسیقی*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ شمارهٔ ۲ مجلس شورای اسلامی، شم (۶) ۴۹۴؛ مراغی، عبدالقادر، *مقاصد الالحان*، به کوشش تقی بینش، تهران، ۱۳۴۴ش؛ مسعودیه، محمدتقی، «تقسیم بیاتی»، *فصلنامهٔ موسیقی ماهور*، تهران، ۱۳۷۷ش، س ۱، شم ۱؛ یوسف، ضیاءالدین، *کلیات یوسفی*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ خصوصی مهدی صدری؛ نیز:
During, J., *La Musique traditionnelle de l'Azerbayjan et la science des Muqams*, Baden-Baden/Bouxwiller, 1988.

حسین میثمی

بیارْجُمَنْد، بخش و شهری به همین نام در شهرستان شاهرود از استان سمنان. این نام در منابع به صورتهای بیار و گُمندار (مرعشی، ۸۶)، بیار و جومند (جمند) و بی‌ارجمند نیز آمده است (نک: عتبی، ۳۶۰؛ حافظ ابرو، ۱۰۷/۲؛ ستوده، ۱۶۳). بیارجمند مرکب از نام دو روستای «بیار» و «جمند» است، که جزء اول آن همان بئار، جمع کلمهٔ عربی بِئر به معنای چاه است (ابن منظور، ذیل بأر؛ حافظ ابرو، همانجا؛ لسترنج، 366) و جزء دوم به قلعه‌ای در قومس اطلاق می‌شده (رشیدالدین، ۱۰۲) که به صورتهای جومندر و جوزمندر هم نوشته شده است (نک: اعتمادالسلطنه، ۲۲۹۳/۴).

بخش بیارجمند: این بخش متشکل از دو دهستان به نامهای بیارجمند و خوارتوران، و یک شهر به نام بیارجمند و ۴۸ آبادی دارای سکنه است (*نشریه...*، ۲۹؛ *سرشماری، نتایج*، پانزده). این بخش از شمال به بخش میامی شهرستان شاهرود، از خاور به بخش روداب شهرستان سبزوار و بخش اناید شهرستان برداسکن و از جنوب و جنوب خاوری به بخشِ دستگردانِ شهرستان طبس و از باختر به بخش مرکزی شهرستان شاهرود محدود است. بخش بیارجمند در منطقهٔ دشت کویر واقع شده، و بجز مسیلهایی که گاه در بهار پرآب می‌شود، رودخانهٔ قابل توجهی ندارد و آب و هوای آن معتدل مایل به گرم و خشک است (*فرهنگ جغرافیایی...*، ۹؛ جعفری، ۲۲۴).

اقتصاد این بخش بر پایهٔ کشاورزی و دامداری استوار است که به

علت خشکی هوا بازدهی متوسطی دارد. آب کشاورزی بخش بیارجمند از کاریز و چاههای ژرف و نیمه ژرف تأمین می‌گردد و از مهم‌ترین محصولات آن گندم، جو، تره‌بار، پنبه، زیره، انگور، هلو، زردآلو و خرما را می‌توان نام برد (*فرهنگ جغرافیایی*، همانجا). مراتع این منطقه در زمستان محل چرای گله‌های عشایری از سنگسر و کردهای خراسان است (حقیقت، ۲۶۱-۲۶۲). در کوههای خان خودی بر سر راه میان‌دشت و بیارجمند، معادن مس و نیز فلزات دیگر وجود دارد (جمال‌زاده، ۷۲؛ کیهان، ۲۶۱/۳؛ *فرهنگ اقتصادی*...، «شاهرود، ۲۸/۴-۲۸/۵»).

در ۱۳۷۵ش جمعیت این بخش ۶٬۹۳۰ تن (۱٬۶۵۶ خانوار) بوده است (*سرشماری*، شناسنامه، ۴۷). بیشتر مردم این بخش شیعهٔ دوازده امامی و گروهی نیز حنفی مذهب‌اند. در میان مردم بیارجمند، برگذاری جشن سده، از یادگارهای دوران باستان، همچنان مرسوم است. مردم بیارجمند این جشن را در ۵۵ روز مانده به نوروز برپا می‌دارند (*فرهنگ جغرافیایی*، ۱۰؛ شریعت‌زاده، ۴۶۸).

از آثار تاریخی بخش بیارجمند می‌توان از بقایای قلعه‌ای متعلق به دورهٔ اسماعیلیان که در حدود ۱۸ کیلومتری شهر در آبادی دزیان واقع است، نام برد. همچنین مسجد جامع شهر بیارجمند متعلق به دورهٔ افشاریه و بقعهٔ امامزاده جرجیس از دیگر آثار آنجاست (نک: ستوده، ۱۶۴-۱۶۵؛ بنی اسدی، ۳۶۹؛ شریعت‌زاده، ۷۸).

شهر بیارجمند: این شهر مرکز بخش بیارجمند و در ۵۵° و ۴۹´ عرض شمالی و ۳۶° و ۵´ طول شرقی در ۱۱۲ کیلومتری جنوب خاوری شاهرود واقع است. آب و هوای این شهر معتدل و خشک و نزدیک به آب و هوای کویری است. بیشترین دما در تابستانها ۴۴° سانتی‌گراد و کم‌ترین آن در زمستانها به ۱۵°- می‌رسد و میزان بارندگی آن در حدود ۱۱۰ میلی‌متر در سال است (*فرهنگ جغرافیایی*، ۹). در ۱۳۷۵ش جمعیت شهر بیارجمند ۲٬۴۶۴ تن (۶۵۱ خانوار) بوده است (*سرشماری*، نتایج، چهل و دو).

پیشینهٔ تاریخی: از این دیار نخستین‌بار در اثر مقدسی یاد شده است. بستگان و نیای مادری مقدسی ــ ابوطیب الشوا ــ از مردم بیار بوده که از آنجا به شام مهاجرت کرده‌اند (نک: ص ۳۵۷). از این‌رو، وی با تفصیلات بیشتری از آنجا یاد کرده است. به گزارش مقدسی، در سدهٔ ۴ق/۱۰م «بیار» شهرکی در کنار بیابان، و بر گرد آن دو بارو برپا بوده است و خانه‌های شهر در میان این دو بارو قرار داشته‌اند و مسجد بزرگ شهر در میان باروی بیرونی بوده، و ویرانه‌های دژی کهن در این بخش از شهر به چشم می‌خورده است. باروی بیرونی ۳ دروازهٔ آهنین داشت و پیرامون شهر را کشتزارها، تاکستانها و باغهای میوه در بر می‌گرفته است و به علت کم‌آبی، برای استفادهٔ بهتر از نیروی آب، آسیابهای این شهر در زیرزمین قرار داشته‌اند و آب از بالا بر آنها می‌ریخته است. بیار فاقد منبر و بازار بوده، و دادوستد در خانه‌ها توسط زنان صورت می‌گرفته است. همچنین این شهر مرکز پرورش شتر و گوسفند، و محصولات عمدهٔ آن کالاهای بزازی و روغن بوده است. مردمان این شهر در کار ساختمان تبحر داشته، و بیشتر آنها پیرو مذهب حنفی بوده‌اند. مالیات بیار ۲۶ هزار درهم در سال بوده است (ص ۳۵۶-۳۵۷، ۳۶۵، ۳۶۷، ۳۷۱).

وصفهای مقدسی از بافت شهر بیار منطبق با شیوهٔ شهرسازی ایرانیان در دورهٔ ساسانیان است. اشارهٔ مقدسی به وجود دو بارو بر گرد شهر و نیز وجود کهندژی ویران در آن نشان از آبادانی و اهمیت این شهر در گذشته‌های دورتر از سدهٔ ۴ق دارد. این شهر به روزگار مقدسی از دست دیلمیان بیرون شده بود و ظاهراً در اختیار سامانیان قرار داشت (ص ۳۵۷). حکام آن یا عملاً مستقل بودند و یا در برخی مواقع به یاغیان و گردن‌کشانی که در برابر سامانیان قیام می‌کردند، می‌پیوستند. این سرزمین میدان تاخت و تاز حکومتهای مختلفی چون آل زیار، آل بویه و غزنویان بود (حقیقت، ۹۵).

در سدهٔ ۷ق/۱۳م یاقوت بیار را شهری میان بسطام و بیهق دانسته، و از چند تن از علما و ادبای آنجا نیز یاد کرده است (۷۷۲/۱). حمدالله مستوفی در سدهٔ ۸ق بیار را شهری متوسط وصف کرده که محصولات آن غله و اندکی نیز میوه بوده است (ص ۱۵۰). در ۷۴۰ق/۱۳۳۹م با استیلای امیر وجیه‌الدین مسعود سربداری بر بیارجمند، این شهر در قلمرو سربداران قرار گرفت (فصیح، ۵۹/۳).

در ۸۶۴ق/۱۴۶۰م سلطان حسین میرزای تیموری سپاهیانی را به فرماندهی عبدالعلی ترخان، برای سرکوب طوایف عرب ساکن در ناحیهٔ بیارجمند که موجبات ناامنی آنجا را فراهم کرده بودند، گسیل داشت (خواندمیر، ۱۲۲/۴). در منابع تاریخی و جغرافیایی سده‌های بعد نام بیارجمند کمتر دیده می‌شود. زین‌العابدین شیروانی در دورهٔ قاجاریه بیارجمند را از شهرهای خراسان دانسته، و آن را جایی خوش با هوایی دلکش وصف کرده است. به نوشتهٔ او مردم بیارجمند همه بر مذهب امامیه بوده‌اند (ص ۱۵۲). در اواخر سدهٔ ۱۳ق/۱۹م شیندلر بر سر راه خود از تهران به مشهد، از بیارجمند گذر کرده است. به گزارش وی بیارجمند در آن تاریخ دارای ۲۰۰ خانوار جمعیت، و در تیول معیرالممالک بوده است (نک: *سه سفرنامه*، ۱۶۸).

مآخذ: ابن منظور، *لسان*؛ اعتمادالسلطنه، محمد حسن، *مرآة البلدان*، به کوشش عبدالحسین نوایی و هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۸ش؛ بنی اسدی، علی، *سیمای استان سمنان*، قم، ۱۳۷۴ش؛ جعفری، عباس، *دایرةالمعارف جغرافیای ایران*، تهران، ۱۳۷۹ش؛ جمال‌زاده، محمدعلی، *گنج شایگان*، برلین، ۱۳۳۵ق؛ حافظ ابرو، عبدالله، *تاریخ* (بخش جغرافیای خراسان)، به کوشش د. کراوولسکی، ویسبادن، ۱۹۸۲م؛ حقیقت، عبدالرفیع، *تاریخ قومس*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ حمدالله مستوفی، *نزهة القلوب*، به کوشش گ. لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ق/۱۹۱۳م؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *حبیب السیر*، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ رشیدالدین فضل‌الله، *جامع التواریخ* (بخش غزنویان، آل بویه و آل سامان)، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۳۸ش؛ زین‌العابدین شیروانی، *حدائق السیاحة*، تهران، ۱۳۴۸ش؛ ستوده، منوچهر، *قلاع اسماعیلیه*، تهران، ۱۳۴۵ش؛ *سرشماری عمومی نفوس و مسکن* (۱۳۷۵ش)، شناسنامهٔ بخشهای کشور، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۸ش؛ *سرشماری عمومی نفوس و مسکن* (۱۳۷۵ش)، نتایج تفصیلی، شهرستان شاهرود، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۶ش؛ *سه سفرنامه*، به کوشش قدرت‌الله روشنی زعفرانلو، تهران،

۱۳۲۷ش؛ شریعت‌زاده، علی‌اصغر، فرهنگ مردم شاهرود، تهران، ۱۳۷۱ش؛ عتبی، محمد، تاریخ یمینی، ترجمهٔ ناصح جرفادقانی، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۵۷ش؛ فرهنگ اقتصادی دهات و مزارع استان سمنان، وزارت جهادسازندگی، واحد آمار و برنامه‌ریزی، تهران، ۱۳۶۰ش؛ فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور، ادارهٔ جغرافیایی ارتش، تهران، ۱۳۶۷ش، ج ۳۰؛ فصیح خوافی، مجمل فصیحی، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۳۹ش؛ کیهان، مسعود، جغرافیای مفصل ایران، تهران، ۱۳۱۱ش؛ مرعشی، ظهیرالدین، تاریخ طبرستان و رویان و مازندران، به کوشش محمد حسین تسبیحی، تهران، ۱۳۶۱ش؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ نشریهٔ اسامی عناصر و واحدهای تقسیماتی به همراه مراکز، معاونت سیاسی وزارت کشور، تهران، ۱۳۸۰ش؛ یاقوت، بلدان؛ نیز:
Le Strange, G., *The Lands of the Eastern Caliphate*, London, 1966.
نوشین صاحب

بَیّاسه[1]، شهری از ایالت جَیّان (خائِن[2]) در جنوب اندلس و در ۴۸ کیلومتری شمال شرقی شهر خائن، مرکز این ایالت. این شهر در دورهٔ ایبریها ساخته شده، و به گفتهٔ بطلمیوس، بیاتّیا نام داشته است (EI²). در تقسیمات اداری منسوب به قسطنطین، بیاسه از شهرهای استان ششم اندلس به مرکزیت اشبیلیه بود (ابوعبید، ۸۹۳/۲). در دوران اسلامی، بیاسه با شهرهای مجاور جیان و اُبَّده (ه م) تشکیل قلمرو واحدی می‌داد (ابن حیان، ۲۰۱).

بیاسهٔ کهن بر روی تپه‌ای بنا شده، و بر وادی‌الکبیر[3] یا نهر قرطبه که از جنوب آن می‌گذشت، مشرف، و بر گرد آن بارویی کشیده شده بود و بازارهایی چند در آن وجود داشت. پیرامون آن را کشتزارهای سبز احاطه کرده بود. از محصولات کشاورزی آن زعفران بود که به نقاط مختلف صادر می‌شد (ادریسی، ۵۶۸/۲-۵۶۹؛ ابن سعید، ۷۱/۲؛ مقری، ۲۱۷/۳). نیز درختان انجیر و انگور بسیار داشت (مقدسی، ۲۳۵) و در تپه‌های شمالی جلگهٔ میان بیاسه و ابده جنگلهای زیتون بود (عنان، *الآثار...*، ۲۲۹-۲۳۰) که امروزه نیمی از آن ناحیه را می‌پوشاند (EI²). منطقهٔ جنگلی اطراف بیاسه همچنین به تولید چوب ــ که در صنعت کشتی‌سازی استفاده می‌شد ــ معروف بود (مکناسی، ۶۸؛ مونس، ۲۵۳).

بیاسه امروزه شهری متوسط با خیابانهای طولانی است و چهره‌ای جدید دارد و هیچ‌گونه آثاری از دوران اسلامی در آنجا باقی نمانده است (عنان، همان، ۲۲۹). جمعیت شهر در ۱۳۸۳ش/۲۰۰۴م حدود ۱۴ هزار تن برآورد شده است («فرهنگ...[4]»).

در زمان خلافت امویان، ابن حفصون (ه م) بر نواحی وسیعی از جنوب اندلس از جمله بیاسه مستولی شد (ابن خطیب، *الاحاطة*، ۳۹/۴)، بعدها عبدالرحمان سوم (حک ۳۰۰-۳۵۰ق/۹۱۳-۹۶۱م) سلطهٔ خود را بر این متصرفات گسترد (عنان، *دولة...*، ۳۷۶/۲). پس از فروپاشی خلافت که قاسم بن حمود (۴۰۷-۴۱۲ق/۱۰۱۶-۱۰۲۱م) حکومت قرطبه را به دست گرفت، بیاسه، جیان و قلعهٔ رباح[5] را به زهیر الفَتی، غلام منصور بن ابی عامر به اقطاع داد (ابن اثیر، ۲۷۳/۹؛ ابن عذاری، ۱۶۸/۳-۱۶۹). هنگامی که ابوالحزم جهور بن محمد در ۴۲۲ق/۱۰۳۱م بر قرطبه و مناطق میانی اندلس از جمله بیاسه مستولی شد (عنان، *دول...*، ۲۱)، ظاهراً زهیر را در مقام خود ابقا کرد و وی تا اواخر سال ۴۲۹ق که در جنگ با بادیس بن حَبّوس، حاکم غرناطه کشته شد، در بیاسه حکومت کرد (ابن اثیر، ۲۸۶/۹). از آن پس، بیاسه میان حاکمان المریه، دانیه، غرناطه و اشبیلیه دست به دست گشت (نک: عبدالله زیری، ۶۲-۶۳؛ ابن اثیر، ۲۹۱/۹؛ ابن ابی زرع، ۱۵۴؛ عنان، همان، ۱۳۶-۱۳۷).

در ۳ صفر ۴۸۴ق/۲۷ مارس ۱۰۹۱م، مرابطون بیاسه را فتح کردند (ابن ابی زرع، همانجا). از آن پس مسیحیان قشتاله بارها بر بیاسه تاختند و با سپاه مرابطی وارد نبرد شدند (نک: ابن عذاری، ۶۱/۴؛ عنان، عصر...، ۱۴۲/۱-۱۴۳). سرانجام، در جمادی‌الاول ۵۴۲/اکتبر ۱۱۴۷ امیریحیی بن غانیه، آخرین بازماندهٔ مرابطون در اندلس، دو شهر مهم بیاسه و ابده را در برابر فشار آلفونسوی هفتم پادشاه قشتاله، تسلیم مسیحیان کرد (ابن اثیر، ۱۲۱/۱۱-۱۲۲؛ ابن خلدون، ۶(۳)/۴۸۸؛ عنان، همان، ۳۳۲/۱). اما موحدون در ۵۵۲ق/۱۱۵۷م این شهرها را بازپس گرفتند (یاقوت، ۷۷۳/۱؛ قس: ابن ابی زرع، ۱۹۳-۱۹۴، ۲۶۴، که بازپس‌گیری بیاسه و دیگر شهرهای اشغالی را در ۵۴۷ق دانسته است). چندی بعد در ۵۵۴ق ابن مردنیش سلطهٔ خود را بر پاره‌ای از قلمرو موحدون، از جمله بیاسه گسترد و آنجا را به پدرزن خود، ابن هَمُشک سپرد (ابن خطیب، *الاحاطة*، ۱۲۵/۲-۱۲۶، *اعمال...*، ۲۶۱). اما ابن همشک در پی اختلاف با ابن مردنیش در ۵۶۴ق/۱۱۶۹م به فرمان موحدون درآمد (عنان، همان، ۳۹/۲-۴۰).

در حدود سال ۶۰۶ق/۱۲۰۹م حملات آلفونسوی هشتم به اراضی مسلمانان در منطقهٔ جیان و بیاسه آغاز شد (همان، ۲۸۸/۲) و در صفر ۶۰۹/ ژوئیهٔ ۱۲۱۲ سپاه الناصر موحدی در نبرد عِقاب نزدیک بیاسه شکستی سخت یافت (همان، ۳۱۰/۲-۳۱۴). درپی این هزیمت، ساکنان بیاسه به ابده گریختند و مسیحیان فاتح وارد بیاسه شدند و آنجا را به آتش کشیدند. پس از عقب‌نشینی مسیحیان، شهر بازسازی شد. در زمستان سال بعد آلفونسوی هشتم آنجا را در محاصره گرفت، اما بدون نتیجه عقب نشست (EI²).

هنگامی که در ۶۲۱ق/۱۲۲۴م عبدالله بن منصور، ملقب به العادل خود را خلیفهٔ موحدی خواند، عبدالله بن محمد، نوادهٔ عبدالمؤمن و امیر جیان، ادعای استقلال کرد و از بیعت با العادل خودداری نمود. وی بیاسه را مرکز قیام خود قرار داد و از این‌رو، به بیاسی معروف شد. پس از آن شهرهای جیان و قرطبه و قیجاطه و دژهای ثغر اوسط را با خود همراه کرد. العادل در اواخر سال ۶۲۱ق برادرش ابوالعلا ادریس بن منصور را برای نبرد با عبدالله بیاسی و تصرف بیاسه فرستاد، اما به سبب سرمای شدید کاری از پیش نبرد و با گرفتن گروگان صلح کرد و به

1. Baeza 2. Jaen 3. Guadalquivir 4. *The World...* 5. Calatrava

اشبیلیه بازگشت. العادل لشکری دیگر به فرماندهی عثمان بن ابی حفص به بیاسه گسیل داشت. بیاسی که از پیش روابط دوستانه‌ای با فردیناند سوم، پادشاه قشتاله برقرار کرده بود، با وعدهٔ واگذاری بیاسه و قیجاطه، از وی یاری خواست و لشکر العادل را به سهولت شکست داد. بیاسی درپی آن بیاسه را ترک کرد و در قرطبه مستقر شد. پس از آن در ذیحجهٔ ۶۲۳/ دسامبر ۱۲۲۶ بیاسه به تصرف قشتالیان درآمد (ابن عبدالمنعم، ۱۲۱؛ قس: ابن ابی زرع، ۲۴۶، ۲۷۳: در ۶۲۲ق؛ نیز نک: عنان، همان، ۳۵۲/۲-۳۵۴، ۳۶۲-۳۶۳).

در سده‌های ۷ و ۸ ق/ ۱۳ و ۱۴م بیاسه به عنوان پایگاهی نظامی در مرز میان قشتاله و غرناطه نقشی مهم در مبارزات بنی مرین و بنی نصر برای بازپس‌گیری سرزمینهای اسلامی اندلس ایفا کرد. در ۶۷۴ و ۶۸۲ق/ ۱۲۷۵ و ۱۲۸۳م ابویوسف یعقوب، سلطان مرینی (۶۵۶-۶۸۵ق/ ۱۲۵۸-۱۲۸۶م) به اندلس لشکر کشید و در نواحی تحت سلطهٔ مسیحیان از جمله بیاسه پیشروی کرد و پس از گرفتن غنایمی بازگشت (ابن ابی زرع، ۳۱۵، ۳۳۹؛ ابن خلدون، ۷(۲)/۴۲۶). در ۷۲۴ق اسماعیل بن فرج، سلطان نصری (۷۱۳-۷۲۵ق/۱۳۱۳-۱۳۲۵م) به بیاسه حمله کرد و آنجا را در محاصره گرفت تا شهر تسلیم شد (عنان، *نهایة*...، ۱۲۰)، اما مسلمانان نتوانستند آنجا را نگه دارند؛ بار دیگر در ۸۱۰ق/۱۴۰۷م آنجا را محاصره کردند که نتیجه‌ای نداد (همو، *الآثار*، ۲۲۹).

از بیاسه دانشمندانی برخاسته‌اند که از آن جمله‌اند: ابوالعباس احمد ابن یوسف بن نام یعمری بیاسی، ادیب و شاعر (یاقوت، همانجا؛ ابن ابار، ۲۵۳/۲ بب)؛ ابن حسنون محمد بن علی حمیری کتامی بیاسی (د ۶۰۴ق/ ۱۲۰۷م)، مُقری و محدث (انصاری، ۴۵۲/۶-۴۵۳)؛ و ابوالحجاج یوسف بن محمد بیاسی، مورخ و شاعر (د ۶۵۳ق/۱۲۵۵م). ابوالحجاج ذیلی بر تاریخ ابن حیان نوشت و حوادث را تا زمان خود ادامه داد (نک: هـ د، بیاسی؛ ابن سعید، ۷۳/۲).

مآخذ: ابن ابار، محمد، *الحلة السیراء*، به کوشش حسین مونس، قاهره، ۱۹۸۵م؛ ابن ابی زرع، علی، *الانیس المطرب*، رباط، ۱۹۷۲م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن حیان، حیان، *المقتبس*، به کوشش عبدالرحمان علی حجی، بیروت، ۱۹۸۳م؛ ابن خطیب، محمد، *الاحاطة*، به کوشش محمد عبدالله عنان، قاهره، ۱۳۹۴-۱۳۹۷ق/۱۹۷۴-۱۹۷۷م؛ همو، *اعمال الاعلام*، به کوشش لوی پرووانسال، بیروت، ۱۹۵۶م؛ ابن خلدون، *العبر*؛ ابن سعید، علی، *المغرب فی حلی المغرب*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۵م؛ ابن عبدالمنعم، محمد، *الروض المعطار*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۸۰م؛ ابن عذاری، احمد، *البیان المغرب*، ج ۳، به کوشش کولن و لوی پرووانسال، بیروت، ۱۹۸۳م، ج ۴، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۸۳م؛ ابوعبید بکری، عبدالله، *المسالک و الممالک*، به کوشش وان لون و ا. فره، تونس، ۱۹۹۲م؛ ادریسی، محمد، *نزهة المشتاق*، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ انصاری، محمد، *الذیل و التکملة لکتابی الموصول والصلة*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۳م؛ عبدالله زیری، *مذکرات*، به کوشش لوی پرووانسال، قاهره، ۱۹۵۵م؛ عنان، محمدعبدالله، *الآثار الاندلسیة الباقیة فی اسبانیا و البرتغال*، قاهره، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م؛ همو، *دولة الاسلام فی الاندلس*، قاهره، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ همو، *دول الطوائف*، قاهره، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ همو، *عصر المرابطین و الموحدین فی المغرب و الاندلس*، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ همو، *نهایة الاندلس*، قاهره، ۱۴۰۸ق؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ مقری، احمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ مکناسی، محمد، *الاکسیر فی فکاک الاسیر*، به کوشش محمد فاسی، رباط، ۱۹۶۵م؛ مونس، حسین، تعلیقات بر *الحلة السیراء* (نک: هم، ابن ابار)؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

EI²; *The World Gazetteer*, www.world-gazetteer.com/fr/fr_es.htm.

محمدرضا ناجی

بَیّاسی، ابوالحجاج یوسف بن محمدبن ابراهیم انصاری بیاسی (۵۷۳-۶۵۳ق/۱۱۷۷-۱۲۵۵م)، مورخ، محدث و شاعر. او به بیاسه، شهری در ایالت جَیّان اندلس (نک: هـ د، بیاسه؛ EI², I/1150) منسوب است و برخی صراحتاً او را زادهٔ همین شهر می‌دانند (نیکل، 335؛ بویگس، 290)، اما ابن شاکر کتبی (۸۴/۲۰) محل تولد او را تونس یاد کرده است که بعید به نظر می‌رسد (نک: دنبالهٔ مقاله).

بیاسی به اغلب شهرهای اندلس سفر کرد (ابن خلکان، ۲۳۸/۷؛ ابن عماد، ۲۶۲/۵) و در زمان ابوزکریا یحییٰ اول، امیر حفصی افریقیه (حک ۶۲۵-۶۴۷ق)، مانند بسیاری دیگر از مسلمانان اندلس که از برابر حملات مسیحیان برای بازپس گیری اسپانیا، به شهرهای شمال افریقا می‌گریختند (نک: هـ د، افریقیه)، وارد شهر تونس شد (ابن خلکان، همانجا). ابوزکریا هم که از میان مهاجران نخبگانی را به مقامات و مناصب عالی می‌گماشت، بیاسی را با حرمت و عزت و مستمری ماهانه نزد خود نگاه داشت (ابن سعید، *المغرب*...، ۷۳/۲، «تذییل...»، ۲۳) و او ظاهراً تا پایان عمر در آنجا ماند (ابن خلکان، ۲۴۳/۷؛ سیوطی، ۳۵۹/۲).

از مراحل تحصیل، تدریس و استادان و شاگردان بیاسی بی‌خبریم؛ تنها می‌دانیم که ابن سعید مغربی (۶۱۰-۶۸۵ق) که حدود ۳۷ سال از بیاسی کوچک‌تر بوده، و از ۶۳۱ق به بعد چندی به جای پدر بر الجزیرة الخضراء حکم رانده، با بیاسی روابط علمی داشته است. همو بعدها پس از بازگشت از شرق (۶۵۲ق) به افریقیه، باز با بیاسی دیدار کرد و ماجراهای شوخی‌آمیزی که میانشان رفته، ظاهراً در همین زمان رخ داده است (نک: ابن خلیل، ۹۴). ادیبی به نام ابوالعباس بن یوسف سلمی نیز ملازم بیاسی بود (ابن طوّاح، ۱۴۸). نیز ابن خلکان دربارهٔ کتاب *حماسهٔ* بیاسی (نک: دنبالهٔ مقاله، بخش آثار) به این نکته اشاره می‌کند که نسخه‌ای از این کتاب را که بیاسی در ۶۵۰ ق به خط خود نوشته بود، نزد او قرائت کرده است (۲۳۹/۷).

ابن سعید دربارهٔ شخصیت و اخلاق بیاسی، گزارشهایی دارد (نک: *المغرب*، نیز ابن خلیل، همانجاها) که مقری (۳۱۶/۳-۳۱۷، ۳۹۰) و نیکل (همانجا) نیز بخشی از آنها را نقل کرده‌اند. ابن سعید در *القدح المعلیٰ فی التاریخ المحلیٰ*، ضمن تأکید بر قدرشناسی خود نسبت به استفادهٔ علمی از محضر بیاسی، می‌گوید که او همهٔ درآمد خود را می‌اندوخت و با خست و سختی روزگار می‌گذراند (نک: ابن خلیل، همانجا).

ابن سعید سپس ماجرای علاقهٔ بیاسی به نوجوان خوش چهرهٔ اشراف‌زاده‌ای از میان شاگردانش را نقل می‌کند که پدر این نوجوان در جزیرة الخضراء باغ مصفایی بر کرانهٔ وادی العسل داشت و بیاسی در

این باغ با شاگرد خاص خود بسیار ملاقات می‌کرد. اما محبوب، در میان ادیبان و شاعران، شیفتگان دیگری نیز داشت و ادیبی ملقب به «فار» (موش) هم در میان آنان بود. میان بیاسی ــ که از قضا لقب «قطّ» (گربه) داشت ــ و آن ادیب رقابتی درگرفت که به گریز بیاسی از الجزیرة الخضراء، و شعر طنزآمیز آن ادیب (گریز گربه از موش) انجامید (همو، ۹۴، ۹۵؛ نیز نک: نیکل، همانجا).

بعدها بیاسی در پاسخ نامهٔ یک دوست، ابیاتی سرود و در آن از «آرزوهای جوانی و دوران فراموش نشدنی جزیرة الخضراء و باغ وادی العسل که البته گرد آمدن «زنبورهای مزاحم» در آن عیش او را منغص کرد»، سخن گفت. وی در شعر دیگری نیز گریز خود را چنین توجیه کرد: «ترک محبوبی کردیم که گمراهان و سفیهان با دروغ و نیرنگ او را فریفتند و در میان خود دست به دست گرداندند». او هیچ‌گاه آن محبوب را فراموش نکرد. ابن سعید در یک دو بیتی او را اندرز داد و یادآور شد که آن یار، دیگر آن نوجوان ساده‌روی و نارُسته نیست، اما بیاسی در شعری، بر علاقهٔ خود چندان پای فشرد که ابن سعید بهتر دید او را در این تب و تاب رها کند (نک: ابن خلیل، همانجا). مقری پس از روایت تقریباً کامل ماجرا، به طریقی از نقل چنین «هزل ناپسندی» استغفار می‌کند (همانجا).

از میان معاصران هم عبدالعزیز عتیق ۳ بیت از اشعار بیاسی (دربارهٔ توضیح و توجیه ترک محبوب) را به عنوان نمونهٔ پاکیزه و بدون تصریحی از غزل مذکر در بخش «مجون» کتاب خود آورده است (ص ۲۶۷).

از ماجرای بیاسی در الجزیرة الخضراء ممکن است این نکتهٔ تازه نیز استنباط شود: می‌دانیم که ابن ابار قضاعی (۵۹۵ - ۶۵۸ق) را دشمنانش لقب «فار» داده بودند (عبدالمجید، ۱۶۳). بعید نیست که آن ادیب ملقب به «فار» که در باغ کرانهٔ وادی العسل، بیاسی (= قط) را از میدان به در کرد، همین ابن ابار باشد؛ به ویژه آنکه هم بیاسی قصیدهٔ معروف او (ادرک بخیلک...) را نقد کرده است (ابن طواح، ۱۸۷)، و هم خوی غلامبارگی و غزل مذکر را در شخصیت و شعر ابن ابار ــ با توجه به بخش غزل *دیوان* وی ــ نمی‌توان نادیده گرفت (ابن خلیل، ۱۹۳؛ قس: هد، ابن ابار).

بیاسی به گفتهٔ خود شیفتهٔ زبان و ادبیات عربی بود (نک: ابن خلکان، همانجا)، اما این شیفتگی در زمانی که زایایی و پویایی از ادب رخت بربسته بود (برونشویگ، 399)، به شاعر امکان خلق یک اثر تازه نمی‌داد و تنها می‌توانست او را به حفظ مجموعهٔ عظیمی از شعر عصر جاهلی و دوران اسلامی، از قبیل شعر ۶ شاعر بزرگ جاهلی، *دیوان* و *حماسهٔ* ابوتمام، *دیوان* متنبی، *سقط الزند* ابوالعلاء معری و جز آنها یاری رساند (ابن خلکان، ۷/۲۳۸؛ ذهبی، ۲۳/۳۳۹).

بیاسی در دوران آرامشی هم که در دربار ابوزکریا داشت، دست به آفرینش ادبی نزد و تنها به فراهم آوردن یک مجموعهٔ شعر پرداخت. وی در تنظیم مجموعهٔ خویش با دقت تمام روش ابوتمام در دیوان معروف *حماسه* را در پیش گرفت و نام آن را نیز *حماسه* نهاد (ابن شاکر، ۲/۸۴؛ ابن خلکان، ۷/۲۳۹؛ یافعی، ۴/۱۳۰) که به‌گفتهٔ برونشویگ چیزی نیست جز مجموعه‌ای از قصاید و روایات دیگران (ص 399).

همچنین برای ابوزکریا احادیث کتاب *المستصفیٰ* اثر غزالی را جمع آورد و پس از استخراج از منابع اصلی، صحیح و سقیم آنها را جدا کرد (ابن قنفذ، ۱۱۹؛ محفوظ، ۱/۱۷۳). وی بایستی این احادیث را در مجموعه یا کتابی گرد آورده باشد، ولی در منابع چیزی بیش از آنچه گفته شد، نیامده است.

اما عصر بیاسی، روزگار گسترش روزافزون تألیفات تاریخی بود (نک: فروخ، ۵/۳۷۲). به همین سبب، ملاحظه می‌شود که بیاسی در آن هنگام ۳ اثر تاریخی آفرید (نک: دنبالهٔ مقاله، بخش آثار).

آنچه دربارهٔ بیاسی می‌توان گفت، این است که وی «لغت‌شناس، مورخ و شاعری بود که در مکتب شعر کلاسیک به خوبی پرورش یافت» (نک: EI², III/111) و در شعر صاحب‌نظر شد، چنان‌که ابن خلکان صفحاتی از *وفیات* را به نقل نمونه‌هایی از اشعار گرد آمده در *حماسهٔ* بیاسی اختصاص داد (۷/۲۳۹-۲۴۳)، تا نشان دهد که او در عرصهٔ گردآوری و روایت شعر، کارشناس قابلی بوده (همو، ۷/۲۴۳)، و خود در مواردی هنگام ذکر نام و شعر شاعران به این کتاب استشهاد کرده است (نک: ۱/۲۳۲ و ۷/۱۳۲). ابن سعید هم بارها در نقل اشعار از روایت بیاسی سود جسته است (نک: *المغرب*، ۱/۲۰۵، *رایات...*، ۲۳۶). اما هیچ منبعی به *دیوان* اشعار او اشاره نکرده است؛ پس بی‌جا نیست که ابن سعید همواره، در روایتهای ادبی (و نه تاریخی) خود از بیاسی، قید «مورخ اندلس» را پس یا پیش از نام او می‌آورد (نک: *المغرب*، ۱/۲۰۵، ۴۲۷، *رایات*، همانجا) و ابن خلکان در شرح حالی، از *حماسه* استفادهٔ تاریخی می‌کند (۵/۳۹)، زیرا به گفتهٔ نیکل، بیاسی پیش از آن که شاعر باشد، تاریخ‌نگار است (همانجا).

اینک لازم است اشاره کنیم که نام این بیاسی، با بیاسی دیگری خلط شده است؛ ابوالحجاج یوسف بلوی را اسماعیل پاشا بغدادی (۲/۵۵۴) با بیاسی موردنظر ما یکی پنداشته است (برای تصحیح، نک: زرکلی، ۸/۲۴۹، حاشیه) و حاجی خلیفه (۱/۳۹۴) هم دربارهٔ کتاب *تذکیر العاقل* دچار خلط شده است (نیز نک: ابن خلیل، ۸۹، که ارجاع نادرست مصحح است)

آثار خطی:

۱. *الاعلام بالحروب الواقعة فی صدر الاسلام*. بیاسی در آغاز مهاجرت چون به تونس رسید و با استقبال امیر ابوزکریا مواجه شد، این کتاب‌را در دو جلد برای او تألیف کرد (ابن خلکان، ۷/۲۳۸؛ حاجی‌خلیفه، ۱/۱۲۶-۱۲۷). گزارشهای این کتاب که موضوع آن از نامش آشکار است، از ماجرای کشته شدن عمر بن خطاب (۲۳ق/۶۴۴م) آغاز شده، با خبر قیام ولید بن طریف شاری بر ضد هارون‌الرشید به پایان می‌رسد. ابن خلکان کلام بیاسی را در این کتاب کلام اهل فن دانسته است (همانجا). جرجی زیدان کتاب *الاعلام* را در شرح و

تفصیل تاریخ امویان کم‌نظیر می‌داند (۸۹/۳؛ دربارهٔ نسخه‌های خطی کتاب، نک: GAL, I/424).

۲. *تذکیر العاقل و تنبیه الغافل*. برخی منابع در اثنای نقل ماجراهای جنگ یوسف بن تاشفین (حک ۴۵۴-۴۹۹ق) با آلفونسوی ششم (حک ۴۵۷-۵۰۱ ق/۱۰۶۵-۱۱۰۸م) به روایت بیاسی در این کتاب استشهاد و یا مستقیماً از وی نقل کرده‌اند (ابن خلکان، ۷/۷، ۱۱۶، ۱۱۷؛ ابن عذاری، ۱۱۵/۴-۱۱۷، ۱۲۶-۱۲۸).

ابن سوده (ص ۱۶۹) که عنوان کتاب را *تذکرة العاقل و تنبیه الغافل* آورده، گفته است که ابن خلکان در شرح حال یوسف بن تاشفین از این کتاب بسیار نقل کرده است. کتاب عموماً دربارهٔ جنگهای مرابطون و موحدون با شاهان مسیحی اسپانیاست (نک: محفوظ، ۱۷۲/۱، که عنوان کتاب را *تذکرة الغافل و تنبیه الجاهل* آورده است).

۳. *حماسه*. بیاسی در ۶۴۶ق/۱۲۴۸م این کتاب را تألیف کرد (ابن خلکان، ۲۳۹/۷؛ حاجی خلیفه، ۶۹۲/۱؛ GAL، همانجا). وی در مقدمهٔ آن می‌گوید که همواره شیفتهٔ زبان و ادبیات عربی بوده است و چون بهرهٔ وافری از آن یافت و دید که هیچ ادب دوست جوینده‌ای برای بحث و سخنوری از چنین اندوخته‌ای بی‌نیاز نیست، به گردآوری گلچینی از شعر عربی پرداخت. گسترهٔ زمانی و مکانی این گزینش از عصر جاهلی تا زمان تألیف و از شرق تا غرب جهان آن روز عرب را در بر می‌گرفت (ابن خلکان، همانجا، به نقل از مقدمهٔ *حماسه*).

در هر حال کتاب، مانند الگوی خود چیزی جز یک جُنگ شعر نیست که داستانهایی با شروح بر آن افزوده شده است (قس: EI², همانجا؛ گنثالث پالنثیا، ۱۳۳؛ GAL، همانجا). از این کتاب که در دو جلد تألیف شده بود، خلاصه‌ای در کتابخانهٔ گوتا وجود دارد (EI², نیز، GAL، زیدان، همانجاها).

۴. ذیل *تاریخ* ابن حیان. بیاسی بر *المتین*، کتاب تاریخی ابن حیان (۳۷۷-۴۶۹ق) تکمله‌ای نوشت و آن را تا زمان خود ادامه داد (محفوظ، ۱۷۳/۱). ابن سعید (*المغرب*، ۷۳/۲، «تذییل»، ۲۳) نام این کتاب را در آثار بیاسی آورده است.

۵. شرح *رسالة ابن‌حریق*، که خود در شرح ابیات *الجمل* ابواسحاق زجاجی است. بیاسی در شرح خود غرایب، امثال و مشکلات متن ابن حریق را بیان کرده، و در هر مورد، از شعر عربی شاهد آورده است. این کتاب در درون مجموعه‌ای در کتابخانهٔ زاویة الحمزیه در کشور مغرب موجود است و در اواخر رجب ۶۹۲ در صفحات ۱۸۴ تا ۳۱۵ این مجموعه آورده شده است (محفوظ، همانجا).

مآخذ: ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن خلیل، محمد، *اختصار القدح المعلی* از ابن سعید، به کوشش ابراهیم ابیاری، قاهره، ۱۹۵۹م؛ ابن سعید، علی، «تذییل علی جواب ابن حزم»، *فضائل الاندلس و اهلها*، به کوشش صلاح‌الدین منجد، بیروت، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۸م؛ همو، *رایات المبرزین و غایات الممیزین*، به کوشش محمد رضوان دایه، دمشق، ۱۹۸۷م؛ همو، *المغرب فی حلی المغرب*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۳- ۱۹۵۵م؛ ابن سوده، عبدالسلام، *دلیل مؤرخ المغرب الاقصی*، تطوان، ۱۳۶۹ق/۱۹۵۰م؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *عیون التواریخ*، به کوشش فیصل سامر و نبیله عبدالمنعم داوود، بغداد، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ ابن طواح، عبدالواحد، *سبک المقال لفک العقال*، به کوشش محمد مسعود جبران، بیروت، ۱۹۵۵م؛ ابن عذاری، احمد، *البیان المغرب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۸۳م؛ ابن عماد، عبدالحی، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۱ق/۱۹۳۲م؛ ابن قنفذ، احمد، *الفارسیة*، به کوشش محمد شاذلی نیفر و عبدالمجید ترکی، تونس، ۱۹۶۸م؛ بغدادی، *هدیة*؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش بشار عواد معروف و محیی هلال سرحان، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ زرکلی، *اعلام*؛ زیدان، جرجی، *تاریخ آداب اللغة العربیة*، بیروت، ۱۹۵۷م؛ سیوطی، *بغیة الوعاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ عبدالمجید، عبدالعزیز، *ابن الابار، حیاته و کتبه*، ۱۹۵۱م؛ عتیق، عبدالعزیز، *الادب العربی فی الاندلس*، بیروت، ۱۹۷۶م؛ فروخ، عمر، *تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۹۸۵م؛ گنثالث پالنثیا، آنخل، *تاریخ الفکر الاندلسی*، ترجمهٔ حسین مونس، قاهره، ۱۹۵۵م؛ محفوظ، محمد، *تراجم المؤلفین التونسیین*، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ مقری، احمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۸م؛ یافعی، عبدالله، *مرآة الجنان*، بیروت، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۰م؛ نیز:

Boigues, F. P., *Los Historiadores y geógrafos Arábigo-Españoles*, Amsterdam, 1972; Brunschvig, R., *La Berbérie orientale sous les Hafṣides*, Paris, 1947; EI²; GAL; Nykl, A. R., *Hispano-Arabic Poetry*, Baltimore, 1946.

ترگس قندیل‌زاده

بَیاض، کتابی برای گردآوری مجموعهٔ‌شعرها، دعاها و مطالب گوناگون. واژهٔ بیاض در معانی سفیدی و نوشتن با خط واضح از روی مسوده (داعی‌الاسلام، ۷۸۷/۱)، پاک‌نویس کردن (بیهقی، ۱۸۰؛ انوری، ۱۷۱، ۱۷۳؛ یوسفی، ۲۲۲) و نیز کتابچهٔ سفید نانوشته و آنچه برای یادداشت در بغل گذارند (نفیسی، ۶۷۳/۱) و مترادف با جُنگ و سفینه (افشار، ۵۸)، مرقّع، جریده، کشکول، دستور، گلدسته، گنجینه، تذکار و مجموعه (*ایرانیکا*، III/886) نیز به کار رفته است؛ نیز می‌توان گفت نوعی از کتاب است که بهترین سروده‌ها، نغزترین حکایتها، نادرترین کلمات و شیواترین نمونه‌های نثر را در بردارد و آینهٔ ذوق گردآورندهٔ آن است (نک: افشار، ۲۷۵).

بیاضها قطع کوچک جیبی و اغلب جلد چرمین داشتند و از عرض شیرازه‌بندی می‌شده‌اند (*ایرانیکا*، همانجا). یکی از کهن‌ترین نمونه‌های بیاض، حاوی مجموعهٔ سروده‌ها از سدهٔ ۷ یا اوایل سدهٔ ۸ق است که در بخش نسخه‌های خطی کتابخانهٔ دولتی شهر مدرس نگهداری می‌شود. این بیاض با دقت تمام، از روی سروده‌های شاعران ایرانی، از شهید بلخی تا سعدی و همام تبریزی گرد آورده شده، و محمد بن یغمور به سفارش دانشمندی بزرگ در شهر ترمذ آن را به خط نسخ نوشته است (عابدی، ۴۴۹).

از دوران فیروزشاه تغلق (۷۵۲-۷۹۰ق/۱۳۵۱-۱۳۸۸م) بیاضی با عنوان *مجموعهٔ لطایف و سفینهٔ ظرایف* بر جا مانده است که نسخه‌ای از آن در موزهٔ بریتانیا و نسخه‌ای دیگر در دانشگاه کابل نگهداری می‌شود (همو، ۴۵۱). این بیاض که گردآوردهٔ سیف جام هروی، از عروض‌دانان نامی آن روزگار است، سروده‌های شاعرانی چون جمال‌الدین استاجی، حمید توکلی سنامی و ملک عزیزالله بسطامی را در بردارد که در منابع دیگر حتیٰ نامی از آنان نمانده است (همانجا).

نمونهٔ شناخته شدهٔ بیاضهای سدهٔ ۸ق، *مونس الاحرار فی دقائق*

الاشعار تألیف محمد فرزند بدرالدین جاجرمی است که در ۷۴۱ق تنظیم شده است و به اعتقاد نذیر احمد (نک: همو، ۴۵۲-۴۵۳)، مؤلف آن را از بیاضی به همین نام از کلاتی اصفهانی که اثر خود را در ۷۰۲ق گرد آورده بوده، برگرفته است. یگانه نسخهٔ بیاض کلاتی اصفهانی در کتابخانهٔ دانشگاه اسلامی علیگره محفوظ است. در کتابخانهٔ دولتی رضا ــ در رامپور اوتارپرادش ــ بیاضی با عنوان *تذکرة السلاطین* یا *مجموعهٔ اشعار* بر جای مانده که غلامحسین جوسوری آن را گرد آورده است. این بیاض در دو مجلد تنظیم شده که فقط مجلد دوم آن در دست است و نسخهٔ موجود آن در ۱۲۶۶ق از روی نسخهٔ اصلی نوشته شده است. این متن حاوی سروده‌های پادشاهان صفوی، امرای گیلان، دکن و نیز سلاطین پیشین، وزرا، امرا و اطبای مقرب پادشاهان، برخی از دوستان معاصر و استادان سلف است و در آن اشعار ناشناخته‌ای از دقیقی، عنصری، فرخی، قطران تبریزی، ابوالفرج رونی، مسعود سعد سلمان، امیر معزی، عبدالواسع جبلی، سیدحسن غزنوی، سوزنی، رشید وطواط، انوری، نظامی و عبید زاکانی به چشم می‌خورد (همو، ۴۵۴-۴۵۵) و از جدیدترین بیاضهای شعری است.

بیاض تاج‌الدین احمد وزیر مجموعه‌ای است که در ۷۸۲ق/۱۳۸۰م گردآوری شده است. تاج‌الدین احمد مقارن با حکومت شاه شجاع مظفری (حک ۷۵۹-۷۸۶ق) در فارس می‌زیسته، و در این *بیاض*، مجموعه‌ای از مطالب گوناگون در زمینهٔ ادبیات، حدیث، شعر، عرفان و تصوف، ریاضیات، تاریخ، دین، فلسفه، کلام، طنز و معما به زبان فارسی و عربی گرد آورده است. اهمیت این جنگ در تفصیل و اشتمال بر نام و سروده‌ها و نمونه‌های نثر شاعران و نویسندگان نامدار و بی‌نام و نشان ایرانی و عرب است (نک: زمانی علویجه، ۱/۷، ۱۱-۱۳). نسخهٔ عکسی این بیاض در ۱۳۵۳ش به کوشش ایرج افشار در اصفهان به چاپ رسید.

صرف‌نظر از مجموعه‌های ادبی، نسخه‌های بیاض طب، دعا و نوحه و مرثیه و تعزیه نیز از سده‌های پیشین بر جای مانده است. به نوشتهٔ همایونی تعزیه‌خوانها، همچون دیگر مباشران مرثیه و دعا و نوحه، بیاضهایی فراهم می‌آورده‌اند (ص ۶۴).

در سده‌های ۱۳ و ۱۴ق گردآوری سروده‌های شاعران متعدد با عنوان بیاض در ماوراءالنهر متداول شد. امروزه نیز در ادبیات تاجیکی، چاپ مجموعهٔ سروده‌های شاعران، یادآور همان سنت است («دائرة المعارف...»[1]، I/228).

در زبان اردو نیز مجموعه‌های شعر و مرثیه را بیاض می‌خوانند (آقابزرگ، ۱۶۹/۳-۱۷۰؛ نقوی، ۲۵۷/۱). در دورهٔ صفویان، اصطلاح بیاض به نسخهٔ پاک‌نویس شدهٔ نوشته‌هایی (ارقامی) اطلاق می‌شد که به امر شاه فراهم می‌آمد (قائم‌مقامی، ۷۶). همچنین بیاض، عنوان نوعی خط کوفی است که برای نوشتن قرآن، احادیث، روایات و ادعیه به کار می‌رفته است (رفیعی، ۱۰).

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*؛ افشار، ایرج، *مجموعهٔ کمینه*، تهران، ۱۳۵۴ش؛ انوری، حسن، *اصطلاحات دیوانی دورهٔ غزنوی و سلجوقی*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ بیهقی، ابوالفضل، *تاریخ*، به کوشش علی‌اکبر فیاض، مشهد، تهران، ۱۳۵۰ش؛ داعی‌الاسلام، محمدعلی، *فرهنگ نظام*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ رفیعی مهرآبادی، ابوالقاسم، *تاریخ خط و خطاطان*، تهران، ۱۳۴۵ش؛ زمانی علویجه، علی، مقدمه بر *بیاض تاج‌الدین احمد وزیر*، قم، ۱۳۸۱ش؛ عابدی، امیرحسن، «بیاضهای گرانبها و آثار ناشناختهٔ شعرای بزرگ فارسی»، *سی و شش خطابه*، هشتمین کنگرهٔ تحقیقات ایرانی (کرمان)، دفتر دوم، به کوشش محمدروشن، تهران، ۱۳۵۸ش؛ قائم‌مقامی، جهانگیر، *مقدمه‌ای بر شناخت اسناد تاریخی*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ نفیسی، علی‌اکبر، *فرهنگ*، با مقدمهٔ محمدعلی فروغی، تهران، ۱۳۴۳ش؛ نقوی، حسین عارف، *بر صغیرکی امامیه مصنفین کی مطبوعه تصانیف اور تراجم*، اسلام‌آباد، ۱۳۷۶ش؛ همایونی، صادق، *تعزیه و تعزیه‌خوانی*، تهران، ۱۳۵۳ش؛ یوسفی، غلامحسین، حاشیه بر *گلستان* سعدی، تهران، ۱۳۶۸ش؛ نیز:

Entsiklopediyai adabiyēt va san'ati Tochik, Dushanbe, 1988; *Iranica*.

مریم مجیدی

بَیاضی، ابوجعفر مسعود بن عبدالعزیز بن محسن بیاضی (د ذیقعدهٔ ۴۶۸/ ژوئن ۱۰۷۶)، شاعر. وی در بغداد زاده شد و در همان‌جا درگذشت و در گورستان باب ابرز دفن شد (ابن جوزی، ۱۷۴/۱۶؛ ابن خلکان، ۱۹۹/۵). ابن خلکان که بیش از دیگران به وی پرداخته است، نسب او را تا عباس بن عبدالمطلب بر می‌کشد (۱۹۷/۵، ۱۹۸) و ظاهراً از همین‌روست که لقب شریف یافته است (همو، ۱۹۷/۵؛ ذهبی، ۴۰۹/۱۸). همچنین گویند: از آنجا که یکی از اجدادش در محضر خلیفهٔ عباسی ــ برخلاف همه که لباس سیاه پوشیده بودند ــ جامهٔ سپید بر تن داشت، به کنایت بیاضی خوانده شد و این لقب بر او به جای ماند (ابن خلکان، ۱۹۹/۵؛ قس: سمعانی، ۳۸۴/۲-۳۸۵).

از *دیوان* کوچک بیاضی که ابن خلکان در دست داشته (نک: ۱۹۷/۵-۱۹۸)، اینک تنها ۴۱ بیت پراکنده بر جای مانده است (نک: باخرزی، ۳۷۸/۱، حاشیه؛ ابن جوزی، ۱۰۰/۱۶، ۱۷۵-۱۷۶؛ ابن خلکان، ۱۹۸/۵-۱۹۹؛ ابن دمیاطی، ۲۳۰) که غالباً در وصف، غزل و نسیب سروده شده است و تنها دو بیت هجا در آن میان دیده می‌شود (نک: باخرزی، همانجا؛ ابن جوزی، ۱۴۹/۱۶-۱۵۰). این اندک مقدار که به نظر ابن خلکان نمونهٔ گویایی از همهٔ *دیوان* اوست، نشان می‌دهد که شعرِ نوگرایِ ظرافت جوی پر استعارهٔ این دوره از فخامت سروده‌های بزرگانی چون ابوتمام و متنبی دوری می‌گزیند و به زبان عامهٔ مردم نزدیک می‌شود و هنوز در چنگال صنایع دچار خفقان نشده، و ظاهراً، به همین سبب است که ذهبی شعر او را «در اوج» وصف کرده است (۴۱۰/۱۸). علاوه بر اشعار مذکور یادداشتهایی از وی بر یک قصیدهٔ ۱۰۸ بیتی از شریف رضی در کتابخانهٔ برلین موجود است (نک: *آلوارت*، شم 8471(69a)).

مآخذ: ابن جوزی، عبدالرحمان، *المنتظم*، به کوشش محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۴۱۲ق؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن دمیاطی، احمد، *المستفاد من ذیل تاریخ بغداد*، به کوشش قیصر ابوفرح، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۸م؛ باخرزی، علی، *دمیة القصر*، به کوشش محمد تونجی، دمشق، ۱۳۹۱ق؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و محمد نعیم عرقسوسی، بیروت،

1. *Entsiklopediyai ...*

۱۴۰۵ق/۱۹۸۴م؛ سمعانی، احمد، الانساب، به کوشش عبدالرحمان معلمی یمانی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ نیز: Ahlwardt.

مریم صادقی

بَیاضی، زین‌الدین علی بن محمد بن یونس (۷۹۱-۸۷۷ق/ ۱۳۸۹-۱۴۷۲م)، متکلم امامی. وی در نبطیهٔ جبل عامل به دنیا آمد و همان‌جا درگذشت (افندی، ۲۵۶/۴؛ مرعشی، ۶/۱، ۸). شهرت او به نباطی و عاملی از همین‌جاست.

به گفتهٔ آقابزرگ به علت ویرانیهای رخ داده در جبل عامل، و گسستن سنتها و مکاتب آموزش در پی آن، منابعی که به شرح حال عالمان این منطقه پرداخته‌اند، آگاهیهای چندانی دربارهٔ استادان و شاگردان بیاضی به دست نداده‌اند (مقدمه...، ۱۴/۲)؛ اما بیاضی در اجازه‌نامه‌ای به دو استاد خویش، جمال‌الدین احمد بن حسین بن مُطَهَّر و ابن دقماق اشاره کرده است (برای متن آن، نک: مجلسی، ۲۲۱/۱۰۴-۲۲۵). افزون بر این دو، وی ظاهراً از پدر و عمویش حسن نیز بهره برده است (مرعشی، ۶/۱). از شاگردان او می‌توان فرزندش محمد، ناصر بن ابراهیم بویهی، شرف‌الدین بن جمال‌الدین و تقی‌الدین کفعمی را برشمرد (نک: افندی، ۲۵۵/۴-۲۵۶؛ آقابزرگ، همان، ۱۵/۲-۱۶؛ مرعشی، ۷/۱). در این میان، برخی از آثار شاگردش، کفعمی ــ که هم از او اجازهٔ روایت داشته (آقابزرگ، همان، ۱۶/۲)، و هم برخی از آثار او را تلخیص کرده است (نک: حسون، ۲۶) ــ تنها منبع برای دست‌یابی به برخی نوشته‌های بیاضی است.

بیاضی به عنوان متکلمی امامی در مکتب جبل عامل، از مشایخ آن بوم، به ویژه شهید اول متأثر بوده، و با عنوان «علامهٔ زمان» از او یاد کرده (نک: «الکلمات...»، ۳۳۹)، و به شرح برخی از آثارش پرداخته است. او در آثار کلامی خویش، برخلاف نصیرالدین طوسی از صبغهٔ فلسفی دادن به مسائل کلامی خودداری کرده، و از متکلمان شیعی پیش از وی پیروی نموده است. از شاخص‌ترین آراء کلامی او، مخلوق دانستن *قرآن* کریم (*عصرة*...، ۱۴۸)، اعتقاد به «صرفه» در اعجاز *قرآن* (همان، ۱۷۱-۱۷۲) و قول به «نسبت و اضافه» در ماهیت علم («الکلمات»، ۲۴۵) است.

بیاضی گرایشی به اندیشه‌های فلسفی نداشته، و نمونه‌هایی چون رد استدلال فلسفی بر ضرورت بعثت انبیا (نک: *الصراط*...، ۶۱/۱)، و رد قاعدهٔ «الواحد» («الکلمات»، ۲۴۳، نیز ۲۴۵، ۲۷۲) نشان دهندهٔ بی‌توجهی او به فلسفه است. بی‌اعتنایی او به شیوهٔ نصیرالدین طوسی نیز شاید به همین سبب بوده، و این رویکرد، به ویژه در *عصرة المنجود* بازتابهای چشمگیرتری یافته است. بیاضی نسبت به اندیشه‌های صوفیانه نیز، روی خوش ننموده است (نک: *عصرة*، ۷: مردود شمردن اساس طریقت، «الکلمات»، ۲۵۰: امتناع فنا در توحید).

از نکات برجسته در آثار کلامی وی، اهتمام به ارائهٔ شواهد متنوع از گفته‌های صاحبان اقوال، و مستندسازی و نیز گردآوری آراء پیروان فرق و مذاهب گوناگون است (مثلاً *عصرة*، ۵۵، *الصراط*، ۴۴/۱-۵۰). و از این رهگذر منقولات او را باید در بردارندهٔ آثاری دانست که در طول زمان از میان رفته‌اند (برای نمونه، نک: *الصراط*، ۲۳/۱-۲۴؛ آقابزرگ، *الذریعة*، ۹۸/۲۱، ۱۰۲/۲۶-۱۰۳، ۳۱۳).

مؤلف در «الکلمات النافعات»، نیز همین شیوه را پی گرفته، و حتیٰ فراتر از آن، و در موضوعاتی که متعارف کتب ملل و نحل نبوده است، به دسته‌بندی آراء و مذاهب می‌پردازد (برای نمونه، نک: ص ۲۷۴، ۲۷۷). شاید به سبب همین کثرت استناد است که برای نگارش *بحار الانوار*، *الصراط المستقیم* در شمار منابع مجلسی (نک: ۱۵/۱-۱۶) بوده است. تمایل او به جمع اقوال و آراء مختلف تا بدانجاست که در برخی آثار دیگر وی نیز مانند *الباب المفتوح الیٰ ما قیل فی النفس والروح* که تک‌نگاری در زمینهٔ روح و نفس است، آراء مذاهب مختلف را گرد آورده است.

بیاضی افزون بر توانایی در علم کلام، فرقه‌شناسی و نیز منطق، در فقه، حدیث و تفسیر هم تبحر داشته است. همچنین در نوشته‌ای از او با عنوان «خُطبَة مُجَنَّبَة» که توسط کفعمی نقل شده (*المصباح*، ۹۷۱-۹۷۲)، توانایی ادبی‌اش هم نمایان است.

آثار: بیش از ۲۰ اثر در حوزهٔ کلام، فقه، تفسیر و منطق به او نسبت داده شده که غالب آنها اختصار، گزینش، یا شرح آثار پیشینیان است:

۱. *ذخیرة الایمان* (تألیف: ۸۳۴ق)، قدیم‌ترین اثر شناختهٔ او که منظومه‌ای در علم کلام است (آقابزرگ، همان، ۱۴/۱۰).

۲. *الصراط المستقیم الیٰ مستحقی التقدیم* (تألیف: ۸۵۴ق)؛ مشهورترین اثر اوست که در اثبات امامت علی(ع) نوشته شده است. خود او آن را از حیث کثرت استناد به کتب فریقین، از دیگر کتابها ممتاز می‌داند (نک: ۲/۱-۳). بیاضی از ۲۸۰ اثر در این کتاب نام برده، و از حدود ۵۰ اثر به‌طور مستقیم نقل کرده است (نک: ۴/۱-۱۱، نیز *عصرة*، ۲۵۳). برخی آن را بعد از *الشافی* سیدمرتضیٰ (د ۴۳۶ق) در امامت، مهم‌ترین کتاب، و حتیٰ از جهاتی مقدم بر آن دانسته‌اند (خوانساری، ۳۴۰/۴). نه تنها این کتاب از همان آغاز نگارش توسط خود نویسنده (نک: *عصرة*، ۲۰۹، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۷) و شاگردان وی مورد استفاده قرار گرفته، که در عصر حاضر نیز متکلمان شیعه بدان توجه دارند (برای نمونه، نک: امینی، ۱۳۰/۴، ۲۱۳/۶، جم؛ نیز یزدی حائری، ۱۲۵/۲).

۳. *عصرة المنجود*، اثر مهم دیگری است در بر دارندهٔ موضوعات و بابهای مختلف علم کلام. چنان‌که اشاره شد وی در این اثر از شیوهٔ نصیرالدین دوری گزیده، و به متکلمان امامی پیش از او نظر داشته است. در مقام مقایسه میان آن با آثار کلامی نصیرالدین طوسی، باید گفت: بیاضی در این کتاب، کلام خود را با سخن از ضرورت بحث عقلی آغاز می‌کند؛ و «مباحث وجود و احکام آن» در کتابهای نصیرالدین طوسی و پیروان او (نصیرالدین، ۱۵ بب)، جای خود را در این کتاب به «وجوب معرفت و طرق آن» داده است. دیگر آنکه خلاف این آثار که به علت فلسفی شدن نظم مباحث، از موضوعاتی همچون «ضرورت شکر»، «معرفت حدوث اجسام»، «خَلق اعمال»، «استطاعت»،

«خلق قرآن» و «مؤمن فاسق» در آنها سخنی نرفته است، بیاضی در کتاب خود به شیوهٔ قدما به تفصیل به این مباحث پرداخته است (ص ۱۲، ۱۹، ۸۹، ۱۰۸، ۱۴۸، ۱۸۵). از همین روست که به اقوال و آراء و ادلهٔ معتزله تمایل نشان می‌دهد (برای نمونه، نک: ص ۴۴- ۴۵، ۱۳۵-۱۳۷، ۱۵۲). پیداست که این اختلاف روش، تنها در نگرش کلامی وی بوده، و در مسائلی چون «فلک» که صبغهٔ فلسفی بحث بیشتر است، به آثار نصیرالدین طوسی استناد می‌جوید (نک: ص ۲۵۵، نیز «الکلمات»، ۲۷۷). با توجه به یادکرد بیاضی از *الصراط المستقیم* در *عصرة المنجود*، باید گفت این کتاب ظاهراً در دو دههٔ پایانی عمر او نگاشته شده است.

۴-۵. «الرسالة الیونسیة» (تألیف: ۸۴۴ق) در شرح *الرسالة التکلیفیة* شهید اول، و «الکلمات النافعات» در شرح *الباقیات الصالحات* همو. شرح او بر این دو اثر، متضمن تشریح نکات بلاغی و معانی کلمات، ذکر شواهدی از آیات و روایات و اشاراتی به اقوال و عقاید مذاهب و فرقه‌های مختلف است. این دو اثر در مجموعهٔ *اربع رسائل کلامیة* به چاپ رسیده است.

۶. *المقام الاسنیٰ فی تفسیر اسماء الله الحسنیٰ* (افندی، ۲۵۹/۴)، در شرح دعای جوشن کبیر (نک: آقابزرگ، همان، ۶۶/۲-۶۷). بیاضی خود با عنوان *شرح الاسماء* در «الرسالة الیونسیة» از آن نام برده، و بدان استناد کرده است (ص ۸۹). آقابزرگ به کتابی با همین عنوان از کفعمی اشاره کرده، و می‌افزاید که کفعمی بخشهایی از نوشتهٔ استاد خود را در انتهای *البلد الامین* آورده است (مقدمه، ۲۷/۲). اما باید گفت کفعمی تنها خلاصه‌ای از اثری با عنوان *المقصد الاسنیٰ* را بی آنکه از نسبت آن به بیاضی یا حتیٰ مؤلفی دیگر سخن گوید، آورده است (نک: *البلد...*، ۶۱۲ ب، *المصباح*، ۴۸۱). نیز بر پایهٔ مقایسهٔ میان متن منقول کفعمی با کتابی به همین نام از غزالی، نمی‌توان هیچ‌گونه اشتراک مفهومی سراغ داد.

۷. *الباب المفتوح الیٰ ماقیل فی النفس والروح*. مجلسی از این اثر بهره برده، و متن کامل آن را در مباحث مربوط به کتاب «السماء و العالم» *بحار الانوار* آورده است (نک: ۹۱/۵۸-۱۰۴).

آثار دیگر و اشعاری نیز بدو منتسب شده که برخی از آنها بر جای مانده است (نک: حر عاملی، ۱۳۵/۱؛ افندی، ۲۵۶/۴-۲۵۹؛ آقابزرگ، *طبقات...*، ۸۹/۲، *الذریعة*، ۴۹۴/۱، ۳۵۳/۱۸؛ مرعشی، ۸/۱-۹؛ برای نمونه‌هایی از اشعار بیاضی، نک: *الصراط*، ۲۳۰/۱-۲۳۱، ۹۷/۲، ۱۵۶/۳؛ برای نسخه‌های آثار، نک: مرکزی، خطی، ۲۱۱۰/۱۱؛ همان، *میکروفیلمها*، ۵۶۳/۱؛ دانش پژوه، ۲۴۱/۲-۲۴۲).

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*؛ همو، *طبقات اعلام الشیعة* (قرن نهم)، به کوشش علینقی منزوی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ همو، مقدمه بر *الصراط المستقیم* (نک: هم بیاضی)؛ افندی، عبدالله، *ریاض العلماء*، به کوشش محمود مرعشی و احمد حسینی، قم، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ امینی، عبدالحسین، *الغدیر*، بیروت، ۱۳۷۹ق؛ بیاضی، علی، «الرسالة الیونسیة»، ضمن *اربع رسائل کلامیة*، قم، ۱۳۸۰ش؛ همو، *الصراط المستقیم*، به کوشش محمدباقر بهبودی، قم، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ همو، *عصرة المنجود*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ همو، «الکلمات النافعات»، ضمن *اربع رسائل کلامیة*، قم، ۱۳۸۰ش؛ حر عاملی، محمد، *امل الآمل*، به کوشش احمد حسینی، نجف، ۱۳۸۵ق؛ حسون، فارس، مقدمه بر *محاسبة النفس* کفعمی، قم، ۱۴۱۳ق؛ خوانساری، محمدباقر، *روضات الجنات*، بیروت، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م؛ دانش پژوه، محمدتقی و بهاءالدین انواری، *فهرست کتابهای خطی کتابخانهٔ مجلس سنا*، تهران، ۱۳۵۶ش؛ کفعمی، ابراهیم، *البلد الامین*، چ سنگی، تهران، ۱۳۸۳ق؛ همو، *المصباح*، به کوشش حسین اعلمی، بیروت، ۱۴۱۴ق/۱۹۹۴م؛ مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ مرعشی، شهاب‌الدین، مقدمه بر *الصراط المستقیم* (نک: هم بیاضی)؛ مرکزی، خطی؛ همان، *میکروفیلمها*؛ نصیرالدین طوسی، محمد، «تجرید الاعتقاد»، ضمن *کشف المراد* علامهٔ حلی، به کوشش حسن حسن‌زادهٔ آملی، قم، ۱۴۱۳ق؛ یزدی حائری، علی، *الزام الناصب*، قم، ۱۳۶۲ش.

محمدکاظم علوی

بَیاضی‌زاده، کمال‌الدین احمد بن حسن (۱۰۴۴-۱۰۹۸ق/ ۱۶۳۴-۱۶۸۷م)، از عالمان فقه و کلام در قلمرو دولت عثمانی. پدرش حسام‌الدین حسن بیاضی از عالمان بوسنی بود و از این‌رو، وی به بوسنوی و رومی نیز معروف شده است (محبی، ۱۸۱/۱؛ خانجی، ۳۳؛ بروسه‌لی، ۲۵۸/۱). احمد در استانبول زاده شد و تاریخ ولادت او را در ۱۰۴۲ق (ثریا، ۲۲۴/۱-۲۲۵) و درگذشت او را در ۱۰۹۶ یا ۱۰۹۹ق نیز آورده‌اند (همانجا؛ سامی، ۱۴۲۲/۲).

احمد در استانبول نزد استادان معروف زمان همچون ملاچلبی و شیخ‌الاسلام ابوسعید (شیخی، ۵۳۴/۱؛ خانجی، همانجا) شاگردی کرد. آن‌گاه در مدارس معروف ادرنه (شیخی، همانجا)، صحن ثمانیه، سلیمانیه و ایاصوفیه در استانبول (همو، ۵۳۵/۱) به تدریس پرداخت. در شهرهای حلب، بروسه، مکه و استانبول نیز به قضا اشتغال یافت (همانجاها) و سپس صدر و قاضی عسکر روم ایلی شد (بروسه‌لی، خانجی، همانجاها) و سرانجام در قصبهٔ قاکلیجه از ییلاقهای اطراف استانبول درگذشت و در زاویهٔ دیویتجی زاده واقع در منطقهٔ اسکودار در شهر استانبول به خاک سپرده شد (شیخی، محبی، بروسه‌لی، همانجاها). صدور یک مورد حکم رجم (محبی، ۱۸۱/۱-۱۸۲) و تأیید حکم اعدامی برای پاتی برون‌زاده، از منشیان دربار، به گفتهٔ مورخان عثمانی، موجب نفرت مردم از او شد (سامی، همانجا).

بیاضی‌زاده به طریقهٔ نقشبندی تعلق خاطر داشت (بروسه‌لی، همانجا). در فروع، پیرو مذهب ابوحنیفه، و در اصول، ماتُریدی بود («دائرةالمعارف...»[1]، VI/55). وی در علم کلام مهارت داشت (شیخی، همانجا) و معتقد بود باید اصول عقاید را با تکیه بر قرآن و سنت شناخت و عقل را نیز تنها واسطه‌ای برای درک حقیقت می‌شمرد («دائرةالمعارف»، همانجا).

بیاضی‌زاده در هنر خط نیز دستی داشت و خط تعلیق را نزد خطاط مشهور زمان، درویش عبدی فرا گرفته بود (همانجا).

آثار: از بیاضی‌زاده آثاری چند در فقه، تفسیر و عقاید باقی مانده است که برخی از آنها عبارت‌اند: ۱. *مختصر الاصول المنیفة للامام ابی حنیفة*

1. *Türkiye*...

(GAL, II/575; GAL, S, II/647؛ خدیویه، ۴/۲؛ «دائرةالمعارف»، همانجا). این اثر گزیده‌ای است از موضوعات اعتقادی که از *الفقه الاکبر*، *الفقه الابسط* و *رسالة العالم و المتعلم* برگرفته شده است. نسخه‌های متعددی از این اثر در کتابخانهٔ سلیمانیه موجود است (همانجا). ۲. *اشارات المرام من عبارات الامام*، در شرح *الفقه‌الاکبر* ابوحنیفه که نسخه‌هایی از آن در مصر و برلین موجود است (شیخی، همانجا؛ بغدادی، *ایضاح*، ۸۴/۱، هدیه، ۱۶۴/۱؛ GAL، همانجا؛ بالیچ، 224؛ ازهریه، ۹۶/۳؛ خدیویه، همانجا). ۳. *سوانح المطارحات و لوائح المذاکرات*، شرح مباحثات و مذاکرات وی هنگام اقامت در حلب با کواکبی‌زاده مفتی آن شهر است. این کتاب از ۱۳ فصل یا «سانحه» تشکیل شده، و دربارهٔ آیات قرآن کریم و تفسیر آن است («دائرةالمعارف»، VI/556؛ بغدادی، *ایضاح*، ۳۰/۲، هدیه، همانجا؛ TS, II/594). ۴. *رسالة الباحث و الموجب* یا *رسالة فی تفسیر اللوائح علیٰ وجه البحث والسؤال*، مجموعهٔ ۲۰ مسئله به صورت پرسش و پاسخ، و منظوم. نسخهٔ آن در کتابخانهٔ سلیمانیه موجود است («دائرةالمعارف»)، نیز بغدادی، همانجاها).

مآخذ: ازهریه، *فهرست*؛ بروسه‌لی، محمد طاهر، عثمانلی مؤلفلری، استانبول، ۱۳۳۲ق؛ بغدادی، *ایضاح*؛ همو، هدیه؛ ثریا، محمد، سجل عثمانی (*تذکرهٔ مشاهیر عثمانیه*)، استانبول، ۱۳۰۸ق؛ خانجی، محمد، *الجوهرالاسنی فی تراجم علماء و شعراء بوسنه*، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ خدیویه، *فهرست*؛ سامی، شمس‌الدین، *قاموس الاعلام*، استانبول، ۱۳۰۶ق/۱۸۸۹م؛ شیخی محمد افندی، وقایع الفضلاء (*ذیل الشقائق النعمانیة*)، به کوشش عبدالقادر اوزجان، استانبول، ۱۹۸۹م؛ محبی دمشقی، محمد امین، *خلاصة الاثر*، قاهره، ۱۲۸۴ق/۱۸۶۷م؛ نیز:

Balić, S., *Das unbekannte Bosnien*, Wien, 1992; GAL; GAL, S; TS; *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, Istanbul, 1992.

علی‌اکبر دیانت

بَیان، در لغت به معنی روشنی و وضوح، و در اصطلاحِ اصول و قواعدی است که به وسیلهٔ آنها چگونگیِ ارائهٔ یک معنا به شیوه‌های مختلف شناخته می‌شود، به گونه‌ای که هریک از آن شیوه‌ها در وضوحِ دلالت عقلی بر آن معنا با یکدیگر متفاوت‌اند. واژهٔ بیان مترادفِ با بلاغت به کار رفته، و همهٔ فنون بلاغت بیان نیز نامیده شده است. برخی نیز تنها دو علم بیان و بدیع را بیان خوانده‌اند (خطیب، ۸۳؛ نیز نک: ابن وشب، ۱۲۹؛ ابن اثیر، ۱۰۵/۱؛ هـ د، بلاغت).

دانشمندان علم بلاغت غالباً اصطلاحات این علم را به صورت عام به کار می‌برده‌اند. دانش بیان در مفهومِ عام خود پس از نحو و لغت در اوایل سدهٔ ۲ق/۸م تولد یافت، مسیر پرسنگلاخِ تکامل و پیشرفت را پیمود و با تأثیرپذیری از فلسفه و بیان یونانی در سدهٔ ۵ق/۱۱م به کمال خود دست یافت و سرانجام در سدهٔ ۷ق/۱۳م توسط سکاکی (د ۶۲۶ق/۱۲۲۹م) به ۳ شاخهٔ معانی، بیان و بدیع تقسیم شد (نک: همانجا؛ طبانه، علم...، ۱۲ بب).

از مهم‌ترین موضوعاتی که برای نخستین‌بار در پژوهشهای قرآنی مورد توجه بلاغت و بیان قرار گرفت، مجاز بود و از کهن‌ترین کتابهای بلاغی دراین زمینه کتاب *مجاز القرآن* ابوعبیده معمربن مثنی (د ح ۲۱۰ق/ ۸۲۵م) است و به همین سبب، برخی وی را واضع علم بیان دانسته‌اند (هاشمی، ۲۴۵؛ نیز نک: هـ د، بلاغت). پس از *مجاز القرآن* ابوعبیده، کهن‌ترین اثری که به علم بیان پرداخته، *البیان والتبیین* جاحظ است. بیان از نظر جاحظ دلالت آشکار بر معنای پنهان است (۷۵/۱). از دیدگاه وی هر دلالتی بر معنا بیان است. جاحظ انواع دلالت یا بیان را چنین بر می‌شمرد: ۱. دلالت با لفظ؛ ۲. دلالت به وسیلهٔ اشاره (با دست، سر، چشم و جز آنها)؛ ۳. دلالت با خط؛ ۴. دلالت با عُقَد (= نشانه‌ها، آیات)، ضبط این واژه به صورت عَقد درست نیست (EI², I/1115)؛ ۵. دلالت نِصْبَه (= وضعیت، حالت). جاحظ می‌گوید: بیان اسمی است جامع و فراگیر که از چهرهٔ معنی پرده بر می‌دارد و شنونده را به حقیقت آن می‌رساند (۷۶/۱).

بی‌تردید عقیدهٔ شعوبیان مبنی بر اینکه عربها هیچ‌گونه برتری نسبت به سایر امتها ندارند، مهم‌ترین انگیزهٔ جاحظ در نگارش *البیان والتبیین* است (نک: طبانه، *البیان...*، ۶۳). وی با بهره‌گیری از اطلاعات گستردهٔ خود و با تعصب می‌کوشد اصالت بیان عربی را اثبات کند (همان، ۶۵-۶۶). بنابراین ــ و با چشم‌پوشی از اثر ابوعبیده ــ جاحظ نخستین کسی است که در زمینهٔ بیان دست به تألیف زده است. وی در *البیان والتبیین* بخشی را با عنوان باب البیان گشوده، و در آن سخنانی دربارهٔ بیان و اهمیت آن برای انسان آورده است (۷۵/۱-۸۷).

پس از جاحظ دانشمندان بسیاری به موضوع ادب، بیان و بلاغت پرداختند. در سدهٔ ۳ق/۹م ابن قتیبه (د ۲۷۶ق/۸۸۹م)، مبرد (د ۲۸۵ق/ ۸۹۸م)، ثعلب (د ۲۹۱ق/۹۰۴م) و عبدالله ابن معتز (د ۲۹۶ق/۹۰۸م) آثار ارزشمندی در زمینهٔ بیان به مفهوم عام آن تألیف کردند. به عنوان نمونه ثعلب در کتاب خود *قواعدالشعر* به موضوع تشبیه و استعاره که امروزه از موضوعات علم بیان است، اشاره می‌کند و آنها را از فنون شعر برمی‌شمرد (ص ۳۱، ۴۷) و ابن قتیبه در کتاب *تأویل مشکل القرآن* وجوه بیانی *قرآن* را مورد بررسی قرار می‌دهد (مثلاً نک: ص ۲۰-۲۱) و مبرد نیز در کتاب *الکامل* به تفصیل به موضوع تشبیه می‌پردازد (۳۲/۳ بب).

اسحاق بن ابراهیم ابن وهب (اوایل سدهٔ ۴ق/۱۰م) با تأثیرپذیری از *البیان والتبیین* جاحظ کتاب *البرهان فی وجوه البیان* را تألیف کرد. این کتاب که نخست در ۱۳۴۹ق/۱۹۳۰م چاپ شده بود، در ۱۳۵۷ق/۱۹۳۸م به کوشش طه حسین و عبدالحمید عبادی با نام *نقدالنثر* اثر قدامةبن جعفر منتشر شد. جالب آنکه طه حسین در سخنرانی، و سپس در مقدمهٔ خود بر کتاب می‌نویسد که انتساب آن را به قدامه باور ندارد، برخلاف عبادی که بر این انتساب اصرار می‌ورزد، اما آخرین چاپ کتاب آشکارا نشان داد که مؤلف، همانا اسحاق ابن وهب (هـ م) است. طه حسین در مقدمهٔ خود با عنوان «تمهید من البیان العربی من الجاحظ الیٰ عبدالقاهر» کوشیده است تأثیر فلسفه و بیان یونانی را در بیان عربی تبیین کند.

ابن وهب اثر خود را فصل‌بندی و طبقه‌بندی موضعی کرده، اما در

«اصطلاح‌شناسی» علم بیان، سلیقهٔ خاص خود را داشته است. به گمان او، بیان بر ۴ اصل استوار است: ۱. اعتبار برابر با «نصبه» نزد جاحظ و مشتمل بر ظاهر و باطن؛ ۲. اعتقاد، مشتمل بر حق، مشتبه و باطل؛ ۳. عبارت برابر با «لفظ» نزد جاحظ، که مفصل‌ترین مبحث و شامل بر اقسام متعدد چون خبر، تشبیه، استعاره و... است؛ ۴. کتاب برابر با «خط» نزد جاحظ. او در این قسمت به موضوعات بسیار سودمندی دربارهٔ نگارش پرداخته است که غالباً با موضوعات بیان هم رابطهٔ مستقیمی ندارد (ص ۵۶-۵۷).

ابن وهب *البیان* جاحظ را با دقت مورد بررسی قرار داده، و برخی موارد آن را نقادی کرده است (نک: طبانه، همان، ۸۴).

البرهان را ــ پس از *البیان* جاحظ ــ می‌توان نخستین کوشش علمی برای بررسی ادب و انواع و فنون آن دانست. ابن وهب در این کتاب به برخی ویژگیهای عبارت چون تشبیه، لحن، رمز، وحی، استعاره، امثال، لغز، حذف، مبالغه، فصل و وصل، تقدیم و تأخیر و جز آنها اشاره می‌کند (نک: ص ۱۰۱، ۱۰۷، ۱۰۹، جم؛ طبانه، همان، ۸۱-۸۴).

در سدهٔ ۴ق/۱۰م بیان تکامل یافت و گستردگی آن کم‌رنگ‌تر شد و قوانینِ بلاغت با نقد درآمیخت و از این رهگذر آثار ارزشمندی پدید آمد (نک: همانجا). از مهم‌ترین مسائل بیانیِ مطرح شده در این آثار تشبیه و استعاره و انواع و ابزارهای آن است. با این همه، این کتابها بسیاری از مسائل بلاغی را که امروزه دیگر در علم بیان جای نمی‌گیرند ــ چون تجنیس، مطابقه، تصحیف، تقسیم و... ــ در بر دارند (مثلاً نک: آمدی، ۲۲۷، ۲۴۷، ۲۵۴؛ جرجانی، علی، ۳۴، ۴۱، ۴۴، ۴۶).

رمانی (د ۳۸۴ق/۹۹۴م) در اثر خود *النکت فی اعجاز القرآن* حسن بیان را از اقسام بلاغت می‌داند و بیان را این گونه تعریف می‌کند: «الاحضار لمایظهر به تمیزالشیء من غیره فی الادراک» و آن را بـه ۴ بخش تقسیم می‌نماید: کلام، حال، اشاره و علامت (نک: طبانه، همان، ۴۱-۴۲). ابن فارس (د ۳۹۵ق/۱۰۰۵م) در *الصاحبی* که در زمینهٔ زبان‌شناسی عربی (فقه اللغه) نوشته، به برخی موضوعات علم بیان اشاره کرده است؛ به عنوان نمونه بابی با عنوانِ «مراتب الکلام فی وضوحه و اشکاله» گشوده (ص ۷۴) که از جمله بحثهای بیانی است و دلالت بر دقتِ نظر و میزان شناخت نویسنده از دلالتهای گوناگونِ واژه‌ها و تفاوت میان آنها دارد. وی همچنین به مباحثی چون حقیقت، مجاز، تشبیه و استعاره اشاره می‌کند (ص ۱۹۶-۲۰۱).

کتاب ابن رشیق (د ۴۵۶ق/۱۰۶۴م) با عنوان *العمدة فی محاسن الشعر و آدابه* یکی از آثار مهم بلاغی به شمار می‌رود. این کتاب به شعر و محاسن آن پرداخته است و دو فصل مستقل در بلاغت و بیان دارد. با مطالعهٔ این دو فصل در می‌یابیم که وی بلاغت را با بیان مترادف می‌دانسته است. ابن رشیق در باب بیان آن را به نقل از رمانی «احضار المعنی للنفس بسرعة ادراک» تعریف می‌کند و به توضیح بیان موجز (ایجاز) می‌پردازد و آیهٔ شریفهٔ «وَ لَکُمْ فی القِصاصِ حیاةٌ» (بقره/۲/ ۱۷۹) را برای آن نمونه می‌آورد (۲۴۱/۱، ۲۴۲، ۲۵۴، ۲۵۵). وی در کتاب خود برای مباحث استعاره و تشبیه بابهای مستقل گشوده است (۲۶۸/۱ بب، ۲۸۶ بب).

اثر ابن سنان خفاجی (د ۴۶۶ق/۱۰۷۴م) *سرالفصاحه* در سدهٔ ۵ق/۱۱م از جمله آثار مهم بیانی است. به عقیدهٔ وی فصاحت در علوم ادبی سخت تأثیرگذار است. وی یکی از ۱۱ فصل کتاب خود را به فصاحت اختصاص داده، و در آن به وجه تمایز میان فصاحت و بلاغت پرداخته است (ص ۵۹، ۶۰).

در سدهٔ ۵ق/۱۱م ابن ناقیای بغدادی (د ۴۸۵ق/۱۰۹۲م) کتابی نگاشت و در آن به تشبیهات *قرآن* پرداخت و آن را *الجمان فی تشبیهات القرآن* نامید. وی در مقدمهٔ کتاب خود به تعریف تشبیه و ابزارهای آن می‌پردازد، سپس کتاب را با تشبیهات وارد شده در سورهٔ بقره می‌آغازد (ص ۶۳، ۶۴).

در همین سده شایسته است به دو اثر مهم عبدالقاهر جرجانی به نامهای *دلائل الاعجاز* و *اسرارالبلاغه* اشاره کنیم (نک: هـ د، بلاغت). در دو اثـر یـاد شده واژه‌هـای بلاغت، فصاحت و بیان تقریباً به یک معنی به کار رفته است، زیرا ــ چنان‌که در *دلائل الاعجاز* آمده ــ همهٔ آنها ابزارهایی است که به وسیلهٔ آنها سخنگویان در سخن بر یکدیگر برتری می‌یابند (نک: ص ۴۶). بنابراین، برخلاف آنچه برخی از معاصران پنداشته‌اند (نک: رضا، «ز»)، عبدالقاهر نیز در جهت تقسیم‌بندیِ بلاغت به معانی و بیان کوششی نکرده است و کتاب *اسرارالبلاغهٔ* او با مباحثی چون تجنیس، جناس و سجع آغاز شده که از موضوعات علم بدیع است (نک: طبانه، *البیان*، ۱۶۲؛ هـ د، بلاغت). با این همه، دو اثرِ یاد شده ملاک و محور بسیاری از آثار بلاغی پس از خود قرار گرفت. ابن ابی اصبع (د۶۵۴ق/۱۲۵۶م) در کتاب *بدیع القرآن* که در زمرهٔ پژوهشهای قرآنی در علم بیان است، به ۱۰۰ فن از فنون بلاغی اشاره کرده که تشبیه و حسن البیان از جملهٔ آنهاست. وی حسن بیان را تولید معنی به بهترین و روشن‌ترین شکل و ارائهٔ آن به مخاطب می‌داند (ص ۵۸، ۲۰۴).

درخور یادآوری است که اندیشهٔ اعجاز *قرآن* و تبیین آن همواره در اذهان پژوهشگران بیان بوده، و *قرآن* کریم نمونهٔ والای بیان به شمار می‌رفته است؛ از این‌رو، کمتر اثری را در علم بیان می‌یابیم که از اشاره به *قرآن* و نظم آن تهی باشد و باید گفت: پژوهشهای قرآنی در رشد تحقیقات بیانی سخت تأثیر داشته است (طبانه، همان، ۴۷-۵۰، ۵۶).

در اواخر سدهٔ ۶ و اوایل سدهٔ ۷ق ابن اثیر کتاب ارزشمند *المثل السائر فی ادب الکاتب والشاعر* را تألیف کرد. وی در مقدمهٔ این کتاب اهمیت علم بیان را شرح داده، و جایگاه آن را در خلق آثار منظوم و منثور مانند اصول فقه برای احکام فقهی دانسته است. کتاب ابن اثیر مشتمل بر یک مقدمه در علم بیان، و دو مقاله در فروع این علم است که عبارتند از صنایع لفظی و صنایع معنوی. گفتنی است که ظهور ابن اثیر در عرصهٔ ادب البته در زمانی بوده است که دیگر مباحث بیانی از پختگی و تکامل نسبی برخوردار شده بوده‌اند، اما واژهٔ بیان هنوز به معنای اختصاصی و نهایی خود دست نیافته بوده است. ابن اثیر موضوع علم

بیان را فصاحت و بلاغت دانسته، و آن را «صناعت تألیف کلام منثور یا منظوم» تعریف کرده است. وی مباحث بیانی را برخاسته از ذوق و عقل می‌داند و معتقد است که این علم چون نحو و لغت از راه استقرا و تقلید حاصل نمی‌شود (۱/۳۵ـ۴۰؛ نیز نک: طبانه، همان، ۲۰۵ـ۲۰۶). ابن اثیر اظهار می‌دارد که همهٔ آثار بیانی پیشینیان را مطالعه کرده است و از آن همه تنها *موازنهٔ* آمدی و *سرالفصاحهٔ* ابن سنان خفاجی را سودمند می‌داند (۱/۳۵ـ۳۶).

در سدهٔ ۷ق/۱۳م ابویعقوب یوسف بن ابی بکر سکاکی (د ۶۲۶ق/ ۱۲۲۹م) کتاب *مفتاح العلوم* را که از برجسته‌ترین آثار او به شمار می‌رود، نگاشت. وی کتاب خود را به ۳ بخش اصلیِ صرف، نحو و معانی و بیان تقسیم کرد و علم بدیع را تابع آنها قرار داد. شهرت سکاکی و کتابش وابسته به همین بخش سوم است. سکاکی برخلاف دانشمندان پیش از خود که از جهت زیبایی شناختی به این دانش نگریسته‌اند، با همان نگاهی که به علومِ صرف، نحو و منطق داشته، به علم بیان پرداخته است (نک: ضیف، ۲۸۷ بب). او در تعریف علم بیان و بسیاری از مباحث دیگر از کتاب *نهایة الایجاز فی درایة الاعجاز* اثر فخرالدین رازی بهره جسته است. گفتنی است که برخی تقسیم‌بندیهای گسترده و پیچیده در این کتاب سبب از میان رفتن زیباییِ موضوع مورد بحث شده است (مثلاً نک: ص ۳۳۲ـ۳۵۵). اثر سکاکی را می‌توان صورت نهاییِ علوم بلاغت دانست و نویسندگان معاصرِ او یا کسانی که بعدها به تألیف در زمینهٔ بلاغت دست زدند، تقسیم‌بندی وی را ملاک آثار خود قرار دادند.

عمده‌ترین مباحثی که در علم بیان بدانها اشاره می‌شود، و سکاکی نیز به آنها پرداخته (ص ۳۲۹ بب)، تشبیه، مجاز، استعاره و کنایه است:

تشبیه بیان مشارکت یک یا چند چیز با یک یا چند چیز دیگر در صفت یا صفات متعددی است به منظوری خاص. تشبیه ارکانی دارد که عبارت است از مشبه، مشبّهٌ‌به، ادات تشبیه و وجه‌شبه. تشبیه به مرسل، مؤکد، مجمل، مفصل و بلیغ تقسیم می‌گردد. هرچه زاویهٔ میان مشبه و مشبّهٌ‌به بازتر باشد و ذهن برای یافتنِ صفت مشترک بررسی بیشتری کند، تشبیه از دیدگاه دانشمندان بلاغت بلیغ‌تر خواهد بود (نک: هـ د، تشبیه).

مجاز بر دو نوع است: مجاز لغوی و مجاز عقلی. مجاز لغوی آن است که در غیرمعنای حقیقی خود به کار رفته باشد. البته در اینجا قرینه‌ای وجود دارد (اصطلاحاً: قرینهٔ صارفه) که شنونده را از معنای حقیقی باز می‌دارد و به معنای غیرحقیقی رهنمون می‌شود. علاوه بر قرینه، در مجاز وجود یک مناسبت و پیوستگی (علاقه) میان دو معنای حقیقی و مجازی ضرورت دارد. مجاز عقلی نیز یک رابطهٔ اسنادی غیرحقیقی را گویند که توسط یک قرینه شناخته می‌شود (سکاکی، ۳۵۷، ۳۶۲، ۳۹۳؛ نیز نک: هـ د، مجاز).

استعاره مجازی است که مناسبت و پیوستگی میان معنای اصلی و غیر اصلی در آن مشابهت باشد. بنابراین، استعاره نوعی مجاز لغوی بر مبنای تشبیه است که یکی از دو طرف تشبیه (مشبه یا مشبّهٌ‌به)، ابزار تشبیه، و وجه شبه در آن حذف شده، و علاقهٔ آن پیوسته مشابهت باشد. در این اسلوبِ بیانی مشبه مستعارٌله، مشبّهٌ‌به مستعارٌمنه و وجه شبه جامع نامیده شده است. به عنوان نمونه هنگامی که می‌گوییم: رأیت بحراً یخطب، واژهٔ بحر در معنای اصلیِ خود به کار نرفته است. علاقه گستردگی دانش خطیب و پهناوری دریا و قرینه نیز واژهٔ یخطب است. خطیب مستعارٌله و بحر مستعارٌمنه است. استعاره انواع گوناگونی دارد که عبارت است از تصریحیه، مکنیه، اصلیه، تبعیه، مرشحه، مجرده، مطلقه و تمثیلیه (سکاکی، ۳۶۹ـ۳۷۴؛ نیز نک: ذیل، استعاره). این نکته گفتنی است که اگر در مجاز علاقهٔ مشابهت نباشد، مجاز را مرسل می‌نامند، مانند به کار بردن واژه‌های «ید» و «ایدی» به معنای نعمت به این اعتبار که عموماً صدور نعمت با دست صورت می‌پذیرد (طبانه، علم، ۱۵۲ـ۱۵۳).

کنایه نیز لفظی است که به بیان در می‌آید، اما معنی اصلی آن موردنظر نیست، بلکه مراد لازمهٔ معنای آن است، اما معنای اصلی را نیز می‌توان اراده کرد و تفاوتش با مجاز در همین نکته است؛ چه، در مجاز ارادهٔ معنای اصلی جایز نیست (سکاکی، ۳۵۹، ۴۰۲)، مانند اینکه به شخصی بگوییم: کثیرالرماد و مرادمان بخشندگی او باشد.

پژوهشهای بلاغی با سکاکی پایان می‌پذیرد و به شرح و تلخیص محدود می‌گردد. برخی از مهم‌ترین آنها از این قرار است: ۱. *المصباح فی علوم المعانی و البیان والبدیع*، اثر بدرالدین بن مالک (د ۶۸۶ق/ ۱۲۸۷م)، که درحقیقت تلخیص بخش سوم کتاب *مفتاح* است. ۲. *تلخیص المفتاح* خطیب قزوینی (د ۷۳۹ق/۱۳۳۸م)، این اثر که خلاصه‌ای دقیق و روشن از *المفتاح* است، اقبال خوبی یافت و شروح متعددی بر آن نگاشته شد؛ کهن‌ترین این شرحها *عروس الافراح فی شرح تلخیص المفتاح* اثر سبکی (د ۷۷۳ق/۱۳۷۱م) است. تفتازانی (د ۷۹۱ق/ ۱۳۸۹م) نیز دو شرح بر این کتاب نوشت: یکی طولانی که *مطول* خوانده شد و دیگری کوتاه که مختصر نام گرفت (ضیف، ۳۱۵، ۳۳۵، ۳۵۲، ۳۵۵). شرحهای تفتازانی بر *تلخیص* در زمرهٔ مهم‌ترین شروح قرار دارد و در بیشتر مجامع علمی به عنوان کتاب درسی برگزیده می‌شود.

مآخذ: آمدی، حسن، *الموازنة*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، ۱۳۶۳ق/ ۱۹۴۴م؛ ابن ابی اصبع، عبدالعظیم، *بدیع القرآن*، به کوشش حفنی محمد شرف، قاهره، دارالنهضه؛ ابن اثیر، نصرالله، *المثل السائر*، به کوشش احمد حوفی و بدوی طبانه، قاهره، ۱۳۷۹ق/۱۹۵۹م؛ ابن رشیق، حسن، *العمدة*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ ابن سنان خفاجی، عبدالله، *سرالفصاحة*، به کوشش عبدالمتعال صعیدی، قاهره، ۱۳۷۲ق/۱۹۵۳م؛ ابن فارس، احمد، *الصاحبی*، به کوشش مصطفی شویمی، بیروت، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ ابن قتیبه، عبدالله، *تأویل مشکل القرآن*، به کوشش احمد صقر، قاهره، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۳م؛ ابن ناقیا، عبدالله، *الجمان فی تشبیهات القرآن*، به کوشش مصطفی صاوی جوینی، اسکندریه، المعارف؛ ابن وهب، اسحاق، *البرهان فی وجوه البیان*، به کوشش حفنی محمد شرف، قاهره، ۱۳۸۹ق/۱۹۶۹م؛ ثعلب، احمد، *قواعد الشعر*، به کوشش محمد عبدالمنعم خفاجی، قاهره، ۱۳۶۷ق/ ۱۹۴۸م؛ جاحظ، عمرو، *البیان و التبیین*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م؛ جرجانی، عبدالقاهر، *دلائل الاعجاز*، به کوشش محمد رشید رضا، بیروت، ۱۴۱۵ق/۱۹۹۴م؛ جرجانی، علی، *الوساطة بین المتنبی و خصومه*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم و علی محمد بجاوی، بیروت، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۶م؛ خطیب

قزوینی، محمد، *الایضاح فی علوم البلاغة*، به کوشش محمد عبدالمنعم خفاجی، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ رضا، محمد رشید، مقدمه بر *اسرارالبلاغة* عبدالقاهر جرجانی، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۸م؛ سکاکی، یوسف، *مفتاح العلوم*، به کوشش نعیم زرزور، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ضیف، شوقی، *البلاغة، تطور و تاریخ*، قاهره، ۱۹۶۵م؛ طبانه، بدوی، *البیان العربی*، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ همو، *علم البیان*، بیروت، دارالثقافه؛ قرآن کریم؛ مبرد، محمد، *الکامل*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۶ق؛ هاشمی، احمد، *جواهرالبلاغة*، قاهره، ۱۳۷۹ق؛ نیز: EI2.

بابک فرزانه

بیان در زبان و ادب فارسی

بیان یکی از علوم بلاغی است که همراه با معانی، بدیع و عروض و قافیه مجموعهٔ علوم بلاغی را در زبان و ادب فارسی تشکیل می‌دهد و در تحقق بلاغت (هـ م) کلام و متکلم مؤثر می‌افتد. بیان را همچون دیگر دانشها می‌توان از دو دیدگاه مورد بحث و بررسی قرار داد: دیدگاه موضوعی و دیدگاه تاریخی:

۱. دیدگاه موضوعی: بیان دانشی است که در آن، واژه‌ها و جمله‌های هنری (مجازی، شاعرانه و هنرمندانه) و مقدمات مربوط بدانها مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد، چنان که به کاربردن «نرگس» در معنایِ «چشم» در مصراع «نرگسش عربده جوی و لبش افسوس کنان» (حافظ، غزل ۲۲)؛ «سر» در معنای «موی سر» در مصراع «سپید شد چو درخت شکوفه دار سرم» (جامی، ۸۶/۱)؛ «دیده دریا کردن» به معنی «بسیار گریستن» در مصراع «دیده دریا کنم و صبر به صحرا فکنم» (حافظ، غزل ۳۴۰) و «دست کفچه کردن» به معنی دست به سؤال گشودن و گدایی کردن در بیت «دست کفچه مکن به پیش فلک/که فلک کاسه‌ای است خاک انبار» (خاقانی، ۱۹۹؛ نیز نک: معزی، ۲۰۴)، نمونه‌هایی است از کاربرد واژه‌ها و جمله‌ها در معنای هنری آنها.

تعریف سنتی دانش بیان، یعنی «ادای مقصود واحد به طُرُق مختلف» (به عنوان نمونه، نک: سکاکی، ۱۶۲؛ خطیب، ۲۱۵؛ تفتازانی، *المطول*، ۳۰۰، شرح...، ۱۲۸؛ آملی، ۹۱/۱) که همانا آوردن چند عبارت است که بر یک معنی دلالت دارند (مازندرانی، ۲۴۳)، یا بیانهای گوناگونِ هنریِ موضوعاتی متعارف و معمولی به شمار می‌آیند (شمیسا، *بیان*، ۲۱) و نیز با تعریف «کاربرد واژه‌ها و جمله‌ها در معنای هنری آنها» که بیانگر هدف این دانش نیز هست، ملازمه دارد؛ زیرا این گونه کاربرد موجب می‌شود تا «ادای مقصود واحد به طرق مختلف» تحقق یابد، چنان که مراد از تمام این جمله‌ها و مصراعها: «سحر چون خسروخاور عَلَم بر کوهساران زد» (حافظ، غزل ۱۴۹)؛ «صبح از حمایلِ فلک آهیخت خنجرش» (خاقانی، ۲۱۵)؛ «گویی که دوست قُرطهٔ شَعر کبود خویش/تا جایگاه ناف به عمدا فرودرید» (نک: کسایی، ۸۱)؛ «آفاق ردای روز بر تن کرد» (اخوان ثالث، «دوزخ...»، ۳۷؛ نیز نک: شمیسا، *بیان و معانی*، ۱۴-۱۵)، فرا رسیدن روز و پایان گرفتن شب است.

مسائل علم بیان: اگر لفظ را از آن جهت که قابلیت کاربرد هنری (مجازی) دارد و مقصود واحد را به طرق مختلف بیان می‌کند، موضوع دانش بیان به شمار آوریم، «طرق مختلف» یا «گونه‌های کاربرد هنری» الفاظ، مسائل دانش بیان محسوب می‌شوند. در کتب بیان سنتی از ۴ طریق، یا ۴ گونه کاربرد هنری (= مجازی) الفاظ، سخن در میان است و لاجرم ۴ مسئله در دانش بیان چشمگیر خواهد بود: تشبیه، استعاره، مجاز و کنایه، و این از آن روست که انتقال لفظ از حوزهٔ زبان (= ما وُضِع لَه) به حوزهٔ هنر شعر (مجاز غیرما وُضِعَ لَه) بر بنیاد دو گونه پیوند که اصطلاحاً از آن به «علاقه» (هـ م) ـــ علاقهٔ مشابهت و غیرمشابهت ـــ تعبیر می‌شود، استوار است. در علاقهٔ مشابهت، نقش خیال و در علاقهٔ غیر مشابهت، نقش واقعیت جدی‌تر است. از علاقهٔ مشابهت، استعاره به بار می‌آید و از علاقه‌های غیر مشابهت، مجاز (هـ م) و کنایه (هـ م) (به عنوان نمونه، نک: سکاکی، ۳۳۰-۳۳۱؛ خطیب، ۲۱۶؛ تقوی، ۱۴۲-۱۴۴). سراج الدین علی آرزو در توجیه و حصر مسائل دانش بیان به مسائل چهار گانه مذکور می‌گوید: آدمی مایل به محاکات است و محاکات به دو طریق صورت می‌گیرد: تشبیه و تبدیل، و تبدیل که همانا نمودن چیزی است به صورت چیزی دیگر، به شیوهٔ مجاز و کنایه و استعاره پدیدار می‌گردد (ص ۵۲). در کتب بلاغی که به زبان عربی نوشته شده، از روزگار سکاکی (۵۵۵-۶۲۶ق) تا کنون و در کتب بلاغی به زبان فارسی که بر اساس طرح و طبقه‌بندی کتب بلاغی عربی، تدوین گردیده، مسائل بیانی تا روزگار ما به همین چهار مسئله ـــ تشبیه، استعاره، مجاز و کنایه ـــ محدود بوده است (نک: تفتازانی، *المطول*، ۳۰۹-۳۱۰، شرح، ۱۳۲؛ تقوی، همانجا).

امروزه بر اثر جست‌وجوگریها و نظریه‌پردازیهای جدید در بلاغت که از دانشهای گوناگون از جمله نقد ادبی و زبان شناسی بهره می‌گیرد، روشن شده است که ارتباط دوسویه بین مشبه و مشبهٌ به، بدان سان که در استعاره می‌شناسیم، به پایان نمی‌رسد؛ بلکه شکلهای دیگری از این ارتباط دوسویه در کار است که از دید نظریه‌پردازان قدیم بلاغی پنهان مانده، و حداکثر به گونه‌ای مبهم به استعاره و کنایه محدود شده است. گسترش و تبیین این ارتباط دوسویه موجب شد تا در جنب استعاره، بدان سان که شمیسا تصریح کرده است، به شماری از صنایع «استعاره گونه» دست یابیم، مانند نماد (هـ م) یا رمز، یا مظهر (سمبل[1])؛ تمثیل[2] (هـ م)؛ اسطوره[3] و کهن الگو[4] (صورت نوعی، سنخهای باستانی، صور ازلی، صور اساطیری، نمونه‌های ازلی). بدین‌سان، مسائل دانش بیان از ۴ مسئله به ۸ مسئله افزایش می‌یابد: تشبیه، استعاره، استعاره گونه‌ها (= نماد، تمثیل، اسطوره، کهن الگو) مجاز و کنایه (نک: همان، ۷۵-۸۹، *بیان*، ۲۰-۲۱).

۲. دیدگاه تاریخی: از دو سدهٔ خاموشی یا دو قرن سکوت (سده‌های ۱ و ۲ق) که ایران از نظر سیاسی و اداری زیر سلطهٔ اعراب بود، زبان پارسی چندان مجال ظهور و بروز نداشت و طبعاً نظم و نثری نیز پدید نیامد (نک: زرین کوب، ۲۰-۲۱، ۱۲۰-۱۲۱). گر چه در این دو

1. symbol 2. allegory 3. myth 4. archetype

سده، مهم‌ترین رویداد فرهنگی، یعنی انتقال فرهنگ ایران به عالم اسلام روی داد (نک: محمدی، ۶/۱ ـ ۴۵)، اما به سبب فقدان ادبیات فارسی (نظم و نثر)، تدوین دانشهای ادبی از جمله علوم بلاغی، به طور عام و دانش بیان، به طور خاص، حدود یک قرن و نیم دیرتر از تدوین این علوم به زبان عربی ــ که البته به همت ایرانیان صورت گرفت، یا دست کم ایرانیان در پدیدآوردن آن، نقش بنیادی داشتند (نک: صادقیان، ۱۱۵ـ ۱۲۵) ــ صورت پذیرفت؛ چرا که کتاب *البدیع* ابن معتز (د ۲۹۶ق/ ۹۰۸م) به تصریح خود او در ۲۷۴ق نوشته شد (ص ۵۸) و نخستین اثر بلاغی به زبان فارسی، یعنی کتاب *ترجمان البلاغه* تألیف محمدبن عمر رادویانی (د ۴۷۵ق/۱۰۸۲م) در نیمهٔ دوم سدهٔ ۵ ق پدید آمد. لازمهٔ این امر و به طور کلی، لازمهٔ ظهور ادبیات و دیگر دانشها، تحقق استقلال سیاسی و استقرار حکومتهای ملی بود که از ۲۰۶ق آغاز شد (نک: اقبال، *تاریخ*...، ۱۰۲).

در پی تشکیل حکومتهای ملی و به دنبال این سخن تاریخی یعقوب لیث خطاب به شاعری که او را در یک شعر عربی ستوده بود: «چیزی که من اندر نیابم، چرا باید گفت» (*تاریخ*...، ۲۰۹)، نهال شعر فارسی پاگرفت و به سرعت بالید و روبه‌رشد نهاد. به دنبال ظهور و رشد شعر فارسی از سدهٔ ۴ق، به صورت طبیعی صنایع ادبی وارد شعر شد و از همان زمان، مؤلفان فارسی دست به کار شدند (همایی، *معانی*...، ۱۶) و به نظریه‌پردازیهای ادبی و تنظیم صنایع شعری پرداختند و بدین ترتیب آثاری پدید آمد که نه تمامی آنها (نک: هـ د، بلاغت)، بلکه برخی از آنها از جمله *ترجمان البلاغه* به دست ما رسیده است. آثاری که در زمینهٔ صنایع شعری و نقد ادبی، به زبان فارسی پدید آمده، به ویژه آثاری که در ارتباط با دانش بیان تدوین شده است، حاصل تلاشهایی است که به طور کلی، به دو دوره قابل تقسیم است: دورهٔ نخست یا «دورهٔ آمیختگی و وابستگی» و دورهٔ دوم یا «دورهٔ جدایی و استقلال»:

الف ـ دورهٔ آمیختگی و وابستگی: در این دوره مسائل دانش بیان، یعنی تشبیه، مجاز، استعاره، کنایه و غالباً دو مقولهٔ تشبیه و استعاره، همراه با دیگر صنایع شعری (= صنایع بدیعی) مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد. این دوره را می‌توان به دو عصر تقسیم کرد و بر آن دو، نام عصر متقدمان و عصر متأخران نهاد:

۱. عصر متقدمان که از زمان تألیف *ترجمان البلاغه*، آغاز می‌شود و با تألیف *حدائق السحر*، نوشتهٔ رشید وطواط (د ۵۷۳ق/۱۱۷۷م) ادامه می‌یابد و با نوشته شدن *المعجم* تألیف شمس قیس رازی (سدهٔ ۷ق) به پایان می‌رسد. گرچه برخی از محققان، *حدائق السحر* را دارای اهمیتی خاص می‌دانند و آثاری را که پس از آن تألیف شده است، تقلیدی از این کتاب می‌شمارند (نک: اقبال، مقدمه...، «سو ـ سط»)، اما در واقع *حدائق السحر* تحریری است کامل و منقح از *ترجمان البلاغه* که هر چند به نظر رشید وطواط «ابیات شواهد آن کتاب بس ناخوش» است و «از انواع زلل و اصناف خلل خالی» نیست (ص ۱)، اما به هر حال اساس کار او در تألیف *حدائق السحر* بوده است. نویسندگان این عصر یعنی رادویانی، رشید وطواط و شمس قیس رازی در جهت تبیین و استقلال بلاغت در زبان و ادب فارسی به طور عام، و تبیین و استقلال صنایع بیانی و بدیعی به طور خاص می‌کوشند. آنان گر چه از لفظ بدیع در نام‌گذاری آثار خود بهره نمی‌گیرند، اما محتوای آثار آنها که نخست مشتمل است بر صنایع بدیعی (= آرایه‌های لفظی و معنوی) و سپس بر برخی از صنایع بیانی (= تشبیه و استعاره) ــ که در طبقه‌بندیهای سنجیده‌تر بعدی جزو صنایع بدیع معنوی (نک: گرکانی، ۱۲۷ بب؛ همایی، *فنون*...، ۲۲۵/۲ـ ۲۵۶) شمرده می‌شود ــ نشان می‌دهد که پدیدآورندگان این آثار از یک سو تحت تأثیر پردازندگان کتب بدیع در زبان و ادب عربی بوده‌اند و از سوی دیگر می‌کوشیده‌اند تا آثاری مستقل و در خور زبان و ادب فارسی پدید آورند (اقبال، «نط ـ نی»). همچنین به نظر همایی (*معانی*، ۲۱) این امر، معلول طرز تلقی و نگرش ادبای فارسی زبان نیز بوده است که به این گونه مباحث از نظر آرایش کلام می‌نگریستند و جملهٔ مباحث را جزو فن بدیع (= دانش آرایش کلام) قرار می‌دادند.

در آثار سه‌گانهٔ عصر متقدمان (*ترجمان البلاغه*، *حدائق السحر* و *المعجم*) از ۴ مقولهٔ دانش بیان، تشبیه و استعاره آن هم به صورت ابتدایی و مقدماتی مورد بحث قرار گرفته است: نخست، تشبیه که در *ترجمان البلاغه* به ۵ گونه: تشبیه مَکنی (= کنایت)، مرجوع عنه (= تفضیل)، شرطی (= مشروط)، معکوس (= عکس) و مزدوج (= تسویه) (رادویانی، ۴۹ـ۵۳) تقسیم شده است و در *حدائق السحر* و *المعجم* تشبیه مطلق یا صریح، و تشبیه مضمر یا اضمار به این ۵ گونه افزوده شده، و شمار تشبیهات در این دو کتاب به ۷ رسیده است (رشید وطواط، ۴۲ـ۵۰؛ شمس قیس، ۳۴۵ـ ۳۵۵)؛ دوم، استعاره، بدون مشخص کردن نوع آن یعنی مَکنیّه (= بالکنایه) و مصرّحه (= مُحقَّقه). هر ۳ اثر، تعریفی که از استعاره به دست داده‌اند، تعریف استعارهٔ مصرحه است و شواهدی که آورده‌اند، شواهدی از استعارهٔ مکنیه (نک: رادویانی، ۴۰ـ۴۳؛ رشید وطواط، ۲۸ـ۳۰؛ شمس قیس، ۳۶۵ـ ۳۶۸) است و این نشان می‌دهد که از استعاره تفسیر و تلقی خاصی داشته‌اند و صنعتی را که اهل بیان در کتابهای عربی و فارسی استعارهٔ مصرحه یعنی ذکر مشبهٌ به (= مستعارٌ منه) و ارادهٔ مشبه (= مستعارٌله)، خوانده‌اند، تحت عنوان تشبیه کنایت آورده‌اند (همو، ۳۵۱؛ رشید وطواط، ۴۵ـ۴۶؛ رادویانی، ۴۹). در این کتابها از دو مقولهٔ دیگر بیان، یعنی مجاز مرسل و کنایه سخنی در میان نیست.

۲. عصر متأخران و معاصران که بر طبق طبقه‌بندی ما، پس از روزگار شمس قیس، یعنی از سدهٔ ۸ق آغاز می‌شود و از جهتی تا روزگار شمس العلمای گرکانی (۱۲۲۲ـ ۱۳۰۵ش) نویسندهٔ *ابدع البدایع* و از جهتی دیگر تا روزگار ما، با تألیف آثاری چون *فنون بلاغت و صناعات ادبی*، نوشتهٔ جلال الدین همایی و *زیب سخن یا علم بدیع پارسی*، فراهم آوردهٔ محمود نشاط ادامه یافته است. آثار پدیده آمده در این عصر را می‌توان به دو بخش تقسیم کرد:

یکم، آثار قدمایی، و آن آثاری است کاملاً به سبک و سیاق آثار قدما یا سخت نزدیک بدانها که از سدهٔ ۸ق تا اواخر دوران قاجاریه (اواخر سدهٔ ۱۳ق/۱۹م) پدید آمده است. در این آثار که از جملهٔ آنها *حقایق الحدائق* از رامی تبریزی (سدهٔ ۸ق)؛ *دقایق الشعر* از تاج الحلاوی (سدهٔ ۸ق)؛ *معیار جمالی* از شمس الدین فخری اصفهانی (سدهٔ ۸ق) که مشتمل بر عروض، قافیه، صنایع و لغت است؛ *بدایع الافکار* از واعظ کاشفی (د ۹۰۶ یا ۹۱۰ق) تا *مدارج البلاغه* از رضا قلی هدایت (۱۲۱۵-۱۲۸۸ق)، و نیز آثاری دیگر از این دست (نک: کزازی، ۵۱-۶۴) که بیشتر بر پایهٔ *حدائق السحر* و *ترجمان البلاغه* نوشته شده‌اند. در این آثار نیز به دو مسئلهٔ بیانی، یعنی استعاره و تشبیه، آن هم تقریباً به همان صورت که در آثار متقدمان از آن سخن رفته، پرداخته شده است (به عنوان نمونه، نک: رامی، ۳۴-۳۶، ۶۰-۶۶؛ تاج الحلاوی، ۳۲-۴۰، ۴۷-۴۸؛ کاشفی، ۱۰۴-۱۰۹؛ هدایت، ۱۱-۱۴، ۵۲-۷۸)؛ با این تفاوت که در برخی از آثار مثل *بدایع الافکار* (کاشفی، ۱۰۶-۱۰۹)، شمار تشبیهات به ۹ قسم رسیده، و در بسیاری از آثار از جمله *حقایق الحدائق*، *بدایع الافکار* و *مدارج البلاغه*، شواهد ــ جز در موارد بسیار نادر که به عربی است (به عنوان نمونه، نک: هدایت، ۱۱۶، ۱۶۰) ــ جمله، به زبان فارسی است.

دوم، آثار میانه و جدید، و آن آثاری است که نویسندگان آنها به مباحث و مسائل دانش بیان توجه داشته‌اند و بر خلاف نویسندگان پیشین که تنها به استعاره و تشبیه پرداخته‌اند، مسائل ۴ گانهٔ دانش بیان را مورد بحث و بررسی قرار داده، و یادآور شده‌اند که این مسائل (تشبیه، استعاره، مجاز و کنایه) مسائل علم بیان است، اما از آن جهت که از جملهٔ صنایع و از فنون بلاغت به شمار می‌آیند، دانشمندان دانش بدیع نیز ذکر آنها را لازم شمرده‌اند (نشاط، ۳۰۷/۱؛ نیز نک: گرکانی، ۳۰۸).

در میان آثاری که از آنها به آثار میانه و جدید تعبیر کردیم، ۴ اثر بیشتر مورد توجه واقع شده‌اند: *درهٔ نجفی*، تألیف نجفقلی میرزا معزی (آقاسردار) در عروض و بدیع و قافیه که در ۱۳۳۰ق/۱۹۱۲م نوشته شده است، و *ابدع البدایع*، تألیف شمس العلمای گرکانی که آن را مفصل‌ترین و آخرین تألیف معتبر فارسی در فن بدیع (اخوان ثالث، «آیات...»، ۱۵۷) خوانده‌اند. این دو کتاب به سبب آنکه از یک سو به شیوهٔ کتب قدمایی پرداخته شده است، و از سویی دیگر دارای ویژگیهای تازه‌ای است، می‌توان آن دو را دارای حالتی میانهٔ کتب قدمایی و کتب جدید دانست.

دو اثر دیگر که می‌توان آنها را جدید خواند: *فنون بلاغت و صناعات ادبی* از جلال الدین همایی (۱۲۷۸-۱۳۵۹ش)، و *زیب سخن* از محمود نشاط (۱۲۹۹-۱۳۸۳ش) است. صنایع در کتاب *زیب سخن* همانند کتب بدیعی پیشین، با ترتیب الفبایی تنظیم گردیده (نک: نشاط، ۱۹۹/۱-۲۰۵)، و *فنون بلاغت* به صورت موضوعی تألیف شده، و مشتمل است بر پیش‌گفتار در مباحث فصاحت و بلاغت، صنایع لفظی بدیع، انواع شعر فارسی، صنایع معنوی بدیع و سرقات ادبی (همایی، *فنون*، فهرست کتاب). نگاه هر دو مؤلف به مسائل، بالنسبه تازگی دارد و گسترش کمی و کیفی می‌یابد. در این آثار، گذشته از پرداختن به مسائل ۴ گانهٔ بیان، یعنی تشبیه، استعاره، مجاز و کنایه که در کتب دورهٔ میانه، به اختصار، و در کتب جدید، با تفصیلی نسبی مورد بحث قرار گرفته است، تفسیر به دست داده شده از استعاره، برخلاف سایر آثار دورهٔ «وابستگی و آمیختگی»، تفسیری است که در آثار دورهٔ «جدایی و استقلال» از استعاره به دست می‌دهند؛ حتیٰ در آثار دورهٔ جدید، طبقه‌بندیهای استعاره، به ویژه طبقه‌بندی استعاره به مکنیه و مصرحه، با آثار دورهٔ «جدایی و استقلال» هم‌خوانی دارد (نک: معزی، ۱۸۰-۱۸۴، ۲۰۳-۲۰۴، ۲۱۱-۲۱۲؛ گرکانی، ۵۶-۵۸، ۱۲۷-۱۳۸، ۲۹۹، ۳۰۰-۳۰۸، ۳۱۱-۳۱۱؛ همایی، همان، ۲۲۵-۲۵۶؛ نشاط، ۳۰۶/۱-۳۲۶).

ب - دورهٔ جدایی و استقلال: مراد از جدایی و استقلال، جدایی مسائل بیانی از سایر مسائل بلاغی، و مستقل دانستن دانشی است که خود تعریف، موضوع و مسائل معلوم و مشخصی دارد. علوم بلاغی پیش از تفکیک از یکدیگر و استقلال یافتن، غالباً تحت عنوان بدیع مورد بحث قرار می‌گرفت و بدیع دارای معنای عام و گسترده‌ای بود که جملهٔ علوم بلاغی را شامل می‌شد. کار استقلال بخشیدن به علوم بلاغی در زبان و ادبیات عربی از سوی عبدالقاهر جرجانی (د ۴۷۱ یا ۴۷۴ق)، نویسندهٔ *اسرار البلاغه* و *دلائل الاعجاز* آغاز شد (همایی، *معانی*، ۱۵؛ نیز نک: جرجانی، ۳۳۴-۳۳۶) و با کوشش ابویعقوب یوسف خوارزمی، مشهور به سکاکی (۵۵۵-۶۲۶ق) در کتاب *مفتاح العلوم* به کمال رسید و دانشهای بلاغی آشکارا به معانی و بیان و بدیع (بدیع معنوی و بدیع لفظی) تقسیم شد (نک: سکاکی، ۶۱۲-۶۱۵) و بدین سان دانش بیان نیز مستقل گردید.

در زبان فارسی، چنان که در بخش پیشین (دوره آمیختگی و وابستگی) مورد بحث قرار گرفت؛ از یک سو، طرح مسائل دانش بیان ضمن صنایع دیگر، تحت عنوان بدیع یا عنوانهایی که حاکی از طرح مسائل بلاغی است تا روزگار ما استمرار یافته است و از سوی دیگر، ظاهراً از سدهٔ ۸ق، یعنی از روزگار سعدالدین تفتازانی (د ۷۹۱ق/۱۳۸۹م) صاحب کتاب *المطول* و *مختصر*، جدایی بیان از سایر علوم بلاغی و استقلال این دانش با گزارش کوتاهِ آملی در کتاب *نفائس الفنون* (۹۱/۱-۱۰۲) که بر اساس *مفتاح العلوم* سکاکی و *المطول* تفتازانی فراهم آمده است، تحقق می‌پذیرد. سپس از سدهٔ ۱۱ق، این جریان در ایران عصر صفوی و به ویژه در شبه قارهٔ هند رواج می‌یابد و آثار ارجمند گوناگونی پدید می‌آید. چنان که سراج الدین علی خان آرزو در کتاب *عطیهٔ کبریٰ* تصریح می‌کند که به سبب نبودنِ «کتابی در علم بیان که یک جزو فصاحت است، در زبان فارسی»، دست به تألیف این کتاب زده است (ص ۵۰).

نهضت تألیف در موضوع بیان به زبان فارسی و با حال و هوای زبان و ادب فارسی، در روزگار معاصر (حدود بیش از نیم قرن پیش) با تألیف آثاری چون *درر الادب* تألیف حسام العلما آق اِوْلی و *هنجار گفتار*

نوشتهٔ نصرالله تقوی آغاز شد و با تألیف آثاری چون *معالم البلاغه* از محمد خلیل رجایی، *معانی و بیان* تألیف غلامحسین آهنی و *معانی و بیان* تألیف جلال الدین همایی ادامه یافت. نویسندگان این آثار، دانش بیان را بر اساس *مفتاح العلوم* سکاکی و به ویژه با توجه به *المطول* و *مختصر* تفتازانی، تنظیم و تألیف کرده‌اند و شواهدی از شعر فارسی نیز به گزارشهای خود افزوده‌اند. چنین است که در این گروه از آثار، با تعریف معروف و سنتی بیان، یعنی «ادای مقصود واحد به طرق مختلف» (مثلاً نک: تقوی، ۱۴۲؛ رجایی، ۲۳۹-۲۴۳) و با طرح و بررسی مسائل ۴گانهٔ بیان سنتی یا مسائل ۴گانهٔ سنتی دانش بیان مواجهیم. در ادامهٔ کار تحقیق در مسائل دانش بیان، در روزگار ما آثاری پدید آمد که نویسندگان آنها از یک سو به کتب سنتی بیان به زبان عربی توجه کرده‌اند، به ویژه به *المطول* و مختصر تفتازانی، و از سوی دیگر از آثار پدید آمده به زبان فارسی مثل *هنجار گفتار* و *معالم البلاغه* و نیز از آثار جدید بلاغی به زبانهای عربی و انگلیسی بهره جسته‌اند و در نتیجه هم در مسائل بیان سنتی، یعنی تشبیه، استعاره، مجاز و کنایه با نگاهی دیگر و با توجه خاص به شعر و ادب فارسی پژوهش کرده‌اند و هم آن گونه که در بخش موضوعی مقاله آمده است، به مسائل مبتکرانه و تازه‌ای در بیان پرداخته‌اند. از میان این آثار اولاً، کوششهای شفیعی کدکنی در کتاب *موسیقی شعر* و به ویژه در کتاب *صورخیال در شعر فارسی* (نک: ص ۶۸۹-۷۰۷) در خور توجه خاص است؛ ثانیاً، پژوهشهای سیروس شمیسا در کتاب *بیان* و کتاب *بیان و معانی*، هم از بابت نگاه تازه به مسائل بیان و هم از جهت افزایش مباحث تازه به بیان در زبان فارسی حائز اهمیت است (نک: شمیسا، *بیان*، ۳-۸، *بیان و معانی*، ۷۵-۸۹)؛ ثالثاً، کوششهای شماری دیگر از محققان به ویژه آنان که به مسائل بیانی از منظر زبان شناسی می‌نگرند، جالب توجه است (به عنوان نمونه، نک: حق‌شناس، ۱۰۳-۱۱۳؛ صفوی، ۱۱۱/۲-۱۴۱).

از عصر آملی، صاحب *نفائس الفنون* (سدهٔ ۸ق) که ظاهراً گزارش او از بیان و مسائل بیانی به زبان فارسی، نخستین گزارش به شمار می‌آید، یا دست کم در شمار نخستین گزارشهاست تا روزگار ما، می‌توان آثار بیانی را با توجه به استشهادها و ذکر شواهد به زبان عربی و فارسی و لاجرم بر اساس میزان توجه به زبان و ادب فارسی به ۳ گروه تقسیم کرد. این تقسیم و طبقه‌بندی از این جهت حائز اهمیت است که نشان می‌دهد کدام یک از گروهها در بنیاد نهادن بیان ویژهٔ زبان و ادب فارسی تأثیر بیشتر و نقش تعیین کننده‌تری داشته‌اند:

گروه اول، آثاری است که در آنها مسائل دانش بیان به زبان فارسی گزارش شده، اما شواهد، یکسره عربی است، مثل گزارش آملی در *نفائس الفنون* و کتاب *انوار البلاغهٔ* مازندرانی. این آثار گرچه زمینه ساز ظهور دانش مستقل بیان در زبان و ادب فارسی بوده است، اما نویسندگان این آثار با هدفی دینی دست به تألیف زده‌اند؛ چرا که اساساً دانشهای بلاغی، در عالم اسلام، با هدف تبیین و تفهیم بلاغت *قرآن* کریم پدیده آمده، و پیشرفت کرده است و از آنجا که در سرزمینهایی که ایران نیز از جملهٔ آنهاست، دین اسلام در قالب زبان عربی ترویج شده است، تلاش برخی از بلاغت نویسان به طور عام، و بیان نویسان به طور خاص نیز متوجه هموار ساختن فهم *قرآن* و بلاغت آن برای مؤمنان بوده است، درست مثل نوشتن کتب فقهی و کلامی به زبان فارسی از عصر صفویه که آن نیز با هدف آموزش اصول و فروع بـه باورمندانی که عربی نمی‌دانسته‌اند، صورت گرفته است و البته به گونه‌ای غیرمستقیم در ترویج نثر فارسی در خدمت علم و فلسفه موثر افتاده است (به عنوان نمونه، نک: مازندرانی، ۲۴۹، ۲۷۹، ۲۹۹، جم).

گروه دوم، آثاری است که نه تنها در آنها مسائل بیان به زبان فارسی گزارش شده، بلکه شواهد نیز بیشتر شعر فارسی و گاه نثر فارسی است. این گروه از کتابهای بیانی را می‌توان شامل غالبِ کتبِ بیانی تألیف شده در شبه قاره و نیز شماری از کتب بیانی تألیف شده در روزگار کنونی دانست. از آنجا که زبان دین اسلام در شبه قاره، زبان فارسی است و هندیان مسلمان به متون ادب فارسی به مثابهٔ متون مقدس می‌نگرند، محدود شدن شواهد به شعر فارسی در بیشتر کتبِ بیانِ تألیف شده در این سرزمین، نه فقط ارزش زیبایی شناختی دارد که دارای ارزش و هدف دینی نیز هست؛ چرا که فهم دقیق متون ادب فارسی برای هندیان مسلمان به معنی فهم دین و اخلاق هم بوده است و به همین سبب است که مثلاً ــ چنان که گذشت ــ سراج الدین علی خان آرزو (همانجا) چون کتابی در علم بیان به زبان فارسی نمی‌یابد، در تألیف چنین کتابی احساس وظیفه می‌کند. کتاب *حدائق البلاغه* تألیف فقیر دهلوی نیز به همین سبک و سیاق است (نک: ص ۵-۵۴). در آثار محققان معاصر ایران نیز توجه ویژه به شعر فارسی و نقد و تحلیل بیانی آن، جنبهٔ بلاغی و زیبایی شناختی دارد (مثلاً نک: شفیعی کدکنی، مقدمهٔ کتاب).

گروه سوم، آثاری است که در آنها به شیوهٔ قدما و فی المثل به شیوهٔ رشید وطواط در *حدائق السحر* (به عنوان نمونه، نک: ص ۴۲-۵۰) شواهد هم از شعر عربی است، هم از شعر فارسی و در واقع از آنجا که به قول رادویانی «اجناس بلاغت از تازی به پارسی» آورده شده (ص ۲-۳)، شعر فارسی به مسائلِ بیانیِ گزارش شده بر اساسِ کتب بلاغی عربی و اشعار عربیِ منقول در آن کتب، به عنوان شواهد، افزوده شده است. آثاری که در چند دههٔ اخیر در زمینهٔ بیان، بر اساس کتب عربی در این فن تألیف شده است، مثل *درر الادب* از آق اولی (نک: ص ۱۴۰، ۱۵۷، ۱۵۹، ۱۶۲)، *هنجار گفتار* تألیف نصرالله تقوی (نک: ص ۱۴۲، ۱۷۸، ۱۷۹) و *معالم البلاغه* نوشتهٔ محمد خلیل رجایی (مثلاً نک: ۲۶۰-۲۶۱؛ ۲۸۲-۲۸۳، ۲۸۹، ۲۹۲، جم)، جمله بدین سبک و سیاق است.

مآخذ: آرزو، علی، *عطیهٔ کبری و موهبت عظمی*، به کوشش سیروس شمیسا، تهران، ۱۳۸۱ش؛ آق اولی، عبدالحسین، *درر الادب*، شیراز، ۱۳۴۰ش؛ آملی، محمد، *نفائس الفنون*، به کوشش ابوالحسن شعرانی، تهران، ۱۳۷۷ق؛ ابن معتز، عبدالله، *البدیع*، به کوشش کراچکوفسکی، بغداد، ۱۳۹۹ق؛ اخوان ثالث، مهدی، «آیات موزون افتادهٔ قرآن کریم»، *یادنامهٔ علامه امینی*، به کوشش جعفر شهیدی و محمد رضا حکیمی، تهران، ۱۳۵۲ش؛ همو، «دوزخ اما سرد»، *سه کتاب*، تهران، ۱۳۷۴ش؛ اقبال آشتیانی، عباس،

تاریخ ایران پس از اسلام، تهران، ۱۳۷۸ش؛ همو مقدمه بر *حدائق السحر* (نک: هم، رشید وطواط)؛ تاج الحلاوی، علی، *دقایق الشعر*، به کوشش محمد کاظم امام، تهران، ۱۳۴۱ش؛ *تاریخ سیستان*، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۴ش؛ تفتازانی، مسعود، *شرح المختصر*، قم، کتابفروشی کتبی نجفی؛ همو، *المطول*، قم، مکتبة الداوری؛ تقوی، نصرالله، *هنجار گفتار*، تهران، ۱۳۱۷ش؛ جامی، عبدالرحمان، *دیوان*، به کوشش اعلاخان افصح زاد، تهران، ۱۳۷۸ش؛ جرجانی، عبدالقاهر، *اسرار البلاغة*، به کوشش محمد اسکندرانی و م. مسعود، بیروت، ۱۹۹۶م؛ حافظ، *دیوان*، به کوشش پرویز ناتل خانلری، تهران، ۱۳۶۲ش؛ حق‌شناس، علی‌محمد، «نظْم، نثر و شعر؛ سه گونه ادب»، مجموعه مقالات دومین *کنفرانس زبان شناسی نظری و کاربردی*، به کوشش علی میرعمادی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ خاقانی شروانی، *دیوان*، به کوشش ضیاءالدین سجادی، تهران، ۱۳۵۷ش؛ خطیب قزوینی، محمد، *الایضاح فی علوم البلاغة*، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ رادویانی، محمد، *ترجمان البلاغه*، به کوشش احمد آتش، استانبول، ۱۹۴۹م؛ رامی تبریزی، حسن، *حقایق الحدائق*، به کوشش محمدکاظم امام، تهران، ۱۳۴۱ش؛ رجایی، محمد خلیل، *معالم البلاغه*، شیراز، ۱۳۵۹ش؛ رشید وطواط، محمد، *حدائق السحر فی دقایق الشعر*، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۰۸ش؛ ریاحی، محمدامین، *کسایی مروزی، زندگی، اندیشه و شعر او*، تهران، ۱۳۶۷ش؛ زرین کوب، عبدالحسین، *دو قرن سکوت*، تهران، ۱۳۷۸ش؛ سکاکی، یوسف، *مفتاح العلوم*، به کوشش نعیم زرزور، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ شفیعی کدکنی، محمدرضا، *صورخیال در شعر فارسی*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ شمس قیس رازی، محمد، *المعجم*، به کوشش محمد قزوینی و محمدتقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۲۷ق؛ شمیسا، سیروس، *بیان*، تهران، ۱۳۷۹ش؛ همو، *بیان و معانی*، تهران، ۱۳۷۶ش؛ صادقیان، محمدعلی، «سهم ایرانیان در تدوین و تکمیل علوم بلاغی»، *مجموعه مقالات چهارمین کنگرهٔ تحقیقات ایرانی در زمینهٔ ادب و فرهنگ ایران*، به کوشش محمدعلی صادقیان، دانشگاه شیراز، ج ۱؛ صفوی، کورش، *از زبان شناسی به ادبیات*، تهران، ۱۳۸۰ش؛ فقیر دهلوی، میرشمس‌الدین، *حدایق البلاغة*، لکهنو، ۱۸۷۲م؛ کاشفی، حسین، *بدایع الافکار فی صنایع الاشعار*، به کوشش جلال‌الدین کزازی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ کزازی، جلال الدین، مقدمه بر *بدایع الافکار فی صنایع الاشعار* (نک: هم، کاشفی)؛ کسایی مروزی، «اشعار» (نک: هم، ریاحی)؛ گرکانی، محمدحسین، *ابدع البدایع*، به کوشش حسین جعفری، تهران، ۱۳۷۷ش؛ مازندرانی، محمدهادی، *انوارالبلاغه*، به کوشش محمدعلی غلامی نژاد، تهران، ۱۳۷۵ش؛ محمدی ملایری، محمد، *تاریخ و فرهنگ ایران در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ معزی، نجفقلی، *درهٔ نجفی*، به کوشش حسین آهی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ نشاط، محمود، *زیب سخن*، تهران، ۱۳۴۲ش؛ هدایت، رضاقلی، *مدارج البلاغه*، به کوشش حسین معرفت، شیراز، ۱۳۳۱ق؛ همایی، جلال الدین، *فنون بلاغت و صناعات ادبی*، تهران، ۱۳۶۱ش؛ همو، *معانی و بیان*، به کوشش ماهدخت‌بانوهمایی، تهران، ۱۳۷۰ش.

اصغر دادبه

بَیانُ الاَدْیان، نک: ابوالمعالی، محمد.

بَیانِ بنِ سَمْعانِ تَمیمیِ نَهْدی (د ۱۱۹ق/۷۳۷م)، از غُلات کیسانی که فرقهٔ بیانیه به او منسوب است.

بیان بن سمعان ــ که گاه در برخی منابع بر اثر تصحیف به اشتباه «بنان» خوانده شده (نک: کشی، ۳۰۱، ۳۰۴؛ فخرالدین، ۵۷، ۶۳؛ تستری، ۲/۴۰۰ـ۴۰۵، نیز نک: ۴۱۴، که خطای خود را استدراک کرده است) ــ در کوفه می‌زیسته است (نوبختی، ۲۵؛ مقدسی، ۱۳۰/۵). از لقب وی «تَبّان»، پیداست که ظاهراً کاه فروش بوده است (نوبختی، همانجا؛ قاضی نعمان، ۲۲۹). در زمرهٔ گروههای فعال در منطقهٔ عراق در دو دههٔ نخست قرن دوم هجری و در سالهای پس از مرگ ابوهاشم عبدالله بن محمدبن حنفیه (ﻫ م)، بیان از نظریه‌پردازانی بود که با ایجاد انشعاب در کیسانیه و با ادعاهایی گزاف ــ از امامت تا الوهیت ــ پیروانی را گرد آورد که بیانیه نامیده می‌شوند. باورها و اندیشه‌های او، اگر چه به تداوم کیسانیه کمکی نکرد، اما زمینه‌ساز رواج و رشد برخی فرقه‌های شیعی و مکتبهای فکری پس از وی از جمله غلات و مشبِّهه گردید.

بیان در ۱۱۹ق، همراه با یکی دیگر از غالیان به نام مغیرة بن سعید، به دست حاکم وقت کوفه، خالد بن عبدالله قسری به سبب ادعاهای گزاف و یا قیام بر ضد حکومت، به همراه جمعی دیگر دستگیر و کشته شد (نوبختی، همانجا؛ طبری، ۱۲۸/۷ـ۱۳۰؛ ابن اثیر، ۲۰۷/۵ـ۲۰۹؛ صفدی، ۳۲۷/۱۰؛ مقدسی، همانجا). دربارهٔ چگونگی و زمان دستگیری و اعدام وی، روایتهای متفاوتی وجود دارد (نک: بلاذری، ۳۰۷/۳، ۷۶/۹؛ ابوالفرج، ۱۲۱/۱۵؛ *العیون*...، ۲۳۰ـ۲۳۱؛ ابوحیان، ۱۶۷/۳؛ ابن حزم، ۴۴/۵) که نمی‌توان در مورد آنها با قاطعیت اظهار نظر کرد، اما دست کم شعارهای قیام بر ضد حکومت را نمی‌توان در این گزارشها چندان جدی تلقی نمود، چرا که شمار همراهان بیان در این جنبش، برای علنی ساختن یک قیام کافی نبود. از این گذشته، هیچ گزارشی از درگیری میان ایشان و مأموران حکومت وجود ندارد. همچنین گزارشهای فرقه‌نویسان شیعی، همچون نوبختی و اشعری قمی به وقوع قیام مشترک بیان و مغیره، و کشته شدن آنها در یک روز، هیچ اشاره‌ای ندارد (نک: نوبختی، همانجا؛ سعدبن عبدالله، ۳۳؛ *تبصرة*...، ۱۶۹ـ۱۷۰؛ نیز نک: بلاذری، ۳۰۷/۳؛ عبدالعال، ۳۴ـ۳۵، که تاریخ قتل بیان را پیش از مغیره تخمین زده است).

به گزارش بسیاری از منابع، بیانیه به انتقال امامت از محمدبن حنفیه به فرزندش، ابوهاشم عبدالله و از ابوهاشم به بیان بن سمعان باور داشتند (اشعری، ۶۷؛ بغدادی، *الفرق*...، ۲۳۶ـ۲۳۷؛ سعدبن عبدالله، ۳۵؛ شهرستانی، ۲۴۶/۱؛ اسفراینی، ۳۲؛ ابن تیمیه، ۴۷۹/۳)، اما در عین حال معتقد بودند که این امامت در جانشینان محمدبن حنفیه، نوعی استخلاف و جانشینی در زمان حیات است ــ چنان‌که پیامبر (ص) در زمان حیات خود، هنگامی که به قصد جنگ از مدینه خارج می‌شد، کسانی را به عنوان جانشینی خود منصوب می‌کرد ــ و امامت در اعقاب شخص وصی تداوم نخواهد یافت و با مرگ او امامت به اصل خود، یعنی محمدبن حنفیه باز می‌گردد و او در آینده به عنوان مهدی ظهور خواهد کرد (اشعری، ۹۵؛ سعدبن عبدالله، ۳۴؛ نشوان حمیری، ۱۶۱؛ قاضی عبدالجبار، ۲۰(۲)/۱۷۸). همچنین به روایت برخی از منابع (نوبختی، ۳۰؛ سعدبن عبدالله، ۳۷)، گروهی از بیانیه ابوهاشم را به عنوان مهدی می‌دانسته‌اند. به گمان برخی (بغدادی، *الملل*...، ۵۳ ــ ۵۴)، از دیدگاه بیانیه دربارهٔ امامت، چنین بر می‌آید که آنان امامت را از اهل بیت(ع) خارج ساخته‌اند، اگر چه به استناد نظریهٔ استخلاف که پیش‌تر توضیح داده شد، می‌توان دربارهٔ صحت این ادعا درنگ کرد.

بیان به ادعای امامت بسنده نکرد و پس از مرگ ابوهاشم، دعوی

نبوت کرد و با غلو دربارهٔ شخصیت ابوهاشم، مدعی شد که وی بیان را پیامبر قرار داد و گفت که منظور از آیهٔ شریفه «هَذٰا بَیانٌ لِلنّاسِ» (آل عمران/۳/۱۳۸) نیز خود اوست (نوبختی، ۳۰ـ۳۱؛ سعدبن عبدالله، همانجا؛ قاضی نعمان، ۲۳۰؛ ابوحاتم، ۲۹۷؛ بغدادی، *الفرق*، ۲۳۷؛ ابن اثیر، ۵/۲۰۹؛تبصرة، ۱۶۹).

ادعاهای گزاف وی بدانجا رسید که نامه‌ای به امام محمد باقر(ع) نوشت و آن حضرت را به اقرار به نبوت خود فراخواند (نوبختی، سعدبن عبدالله، ابوحاتم، قاضی نعمان، صفدی، همانجاها؛ شهرستانی، ۱/۲۴۶ـ۲۴۷؛ ذهبی، ۲۳۰). گفتنی است که بیان به همراه جمعی دیگر از غالیان معروف، همواره مطرود و مورد تکذیب امامیه و امامان شیعه بوده است (نک: کشی، ۲۹۰ـ۲۹۱، ۳۰۱، ۳۰۵ـ۳۰۵). از این گذشته بنا بر گزارشهایی، میان وی و یاران امام باقر(ع) روابط دوستانه‌ای برقرار نبوده است و او به اتفاق مغیرة بن سعید، یاران حضرت را تکفیر می‌کرده‌اند (بلاذری، همانجا؛ *العیون*، ۲۳۰). بنابراین، به گزارش نوبختی (ص ۲۵) و سعدبن عبدالله اشعری (ص ۳۳)، دالّ بر اینکه بیان زمانی مدعی جانشینی امام محمد باقر(ع) بوده است، نمی‌توان چندان اعتماد کرد و به‌رغم نظر برخی از محققان (وات، 51)، صحیح‌تر آن است که بگوییم در این مورد میان بیان بن سمعان و مغیرة بن سعید خلط شده است و به علت یکی بودن زمان و مکان و اعتقادات مشترک آن دو، ادعاهای یکی را به دیگری نسبت داده‌اند (نک: قاضی، ۲۴۷؛ عبدالعال، ۳۵ـ ۳۶).

به گزارش ابن قتیبه (۲/۶۵)، بیان بن سمعان نخستین کسی است که نظریهٔ خلق قرآن را مطرح کرده، و بدان باور داشته است (نیز نک: احمد ابن ابراهیم، ۱/۵۶)، اما چنانکه برخی از محققان اظهار داشته‌اند، در گزارش مذکور، میان بیان و جعدبن درهم (ه م) که وی نیز به دست خالدبن عبدالله قسری کشته شد، خلط شده است (نک: مادلونگ، 505).

بیانیه تنها به این دلیل یکی از فرق کیسانی به شمار می‌آیند که بیان بن سمعان در رقابت بادیگر گروههای کیسانی، مدعی جانشینی ابوهاشم بوده است. اما صرف نظر از این نکته، باورهای فرقهٔ بیانیه، دربرگیرندهٔ طیفی از اندیشه‌های غالیانه و ادعاهای گزاف است ــ فارغ از انگیزه‌های سیاسی و مبارزه طلبی نهفته در آن ــ که از این جهت، در زمرهٔ یکی از گروههای مهم غلات شیعی جای می‌گیرد (اشعری، ۶۶؛ بغدادی، همان، ۲۳؛ قاضی، ۲۳۸ـ۲۳۹). نوبختی (ص ۳۲) که از قدیم‌ترین و معتبرترین منابع در شناساندن فرقه‌ها و جریانهای داخلی شیعه به شمار می‌آید، پس از ذکر فرقه‌های کیسانیه و برخی انشعابهای آن، همچون عباسیه و حارثیه، اظهار می‌دارد که نخستین جریانهای فکری غالیان، از درون همین فرقه‌ها بیرون آمده است. سعدبن عبدالله اشعری (ص ۵۵ ـ ۵۶) نیز بیانیه را در زمرهٔ گروههای پیشگام و پیشین غلات شمرده است.

بیان به گزارش منابع شیعی (نوبختی، ۲۵؛ سعدبن عبدالله، ۳۲ـ ۳۴)، نخست تحت تأثیر شخصی به نام حمزة بن عمارهٔ بربری قرار گرفت که خود از غالیان شیعی و مورد طعن و تکذیب امامان شیعه بود و جامعهٔ شیعیان از وی برائت می‌جست. وی که از پیروان کربیه و از اهالی مدینه بود، از ایشان جدا شد و ادعای الوهیت محمدبن حنفیه و امامت و پیامبری خود را مطرح ساخت و به اباحهٔ محرمات و ارتکاب معاصی و گسترش اندیشه‌های غلوآمیز پرداخت. بیان بن سمعان که خود زمینه‌های گرایش به غالیان را داشت، سرشناس ترین فرد در حلقهٔ پیروان حمزة بن عماره بود و با توجه به اینکه تاریخ حرکت و مواضع انشعابی حمزه، در سالهای پایانی قرن اول و چندی قبل از وفات ابوهاشم تخمین زده می‌شود (نک: قاضی، ۲۰۶)، می‌توان بیان را سرآمد غلات منشعب از کیسانیه، و بیانیه را از نخستین فرقه‌های غالیان در کوفه دانست (نک: شیبی، ۱۳۴).

گفته‌اند که بیان به الوهیت علی(ع) باور داشت و معتقد بود که جزئی الاهی در وی حلول کرد و با جسد او یکی شد و آن حضرت به یاری آن جزء الاهی بود که از غیب خبر می‌داد، یا بر کفار پیروز می‌شد و یا توانست در خیبر را از جایش بکند (شهرستانی، ۱/۲۴۶؛ ذهبی، همانجا؛ ابن حجر، ۲/۶۹؛ صفدی، همانجا). بیان معتقد بود که ممکن است امام علی(ع)، در برخی زمانها ظاهر شود و منظور از آیهٔ شریفهٔ «هَلْ یَنْظُرونَ إلاّ أنْ یَأتِیَهُمُ اللهُ فی ظُلَلٍ مِنَ الْغَمامِ» (بقره/۲/۲۱۰) علی(ع) است و اوست که در سایهٔ ابرها می‌آید و رعد صدای او، و برق تبسم اوست (شهرستانی، همانجا؛ کشی، ۳۲۴ـ ۳۲۵). نیز در تأویل آیهٔ شریفهٔ «هُوَالَّذی فی السَّماءِ إلٰهٌ وَ فی الأَرْضِ إلٰهٌ» (زخرف/۴۳/۸۴) به دوگانگی الوهیت در آسمان و زمین قائل بوده است و اینکه امامان، در واقع الاه زمین‌اند (کشی، ۳۰۴، ۳۲۴ـ ۳۲۵). به نظر می‌رسد که در دو مورد اخیر، یعنی تأویل آیات میان باورهای بیان و برخی از غالیان پس از وی، خلط شده باشد، چرا که در گزارشهای کشی، بیان در طبقهٔ اصحاب و معاصران امام صادق(ع) جای گرفته است که با سال درگذشت او (۱۱۹ق) مطابقت ندارد. همچنین به گزارش برخی منابع، بیانیه به معنایی غیر از ظاهر لفظ برای قرآن قائل نبوده، و منکر هر گونه تأویل بوده‌اند (نک: ابوتمام، ۶۷)، از این‌رو، نمی‌توان تأویل آیات مذکور را به بیان منتسب دانست.

بنابر روایتی، بیان به الوهیت امام علی(ع) و پس از او امام حسن و امام حسین(ع) و محمدبن حنفیه و سپس ابوهاشم معتقد بود و اینکه روح الاهی به شیوه‌ای تناسخ گونه در پیامبران و امامان منتقل گردیده، تا به ابوهاشم، رسیده، و از ابوهاشم به وی منتقل شده است (بغدادی، همان، ۴۰، ۲۳۶ـ۲۳۷؛ مقریزی، ۲/۲۵۲؛ تبصرة، همانجا؛ سمعانی، ۱/۴۲۷؛ اسفراینی، ۱۲۴؛ ابن اثیر، صفدی، همانجاها). بنابراین، بیانیه از این دیدگاه در زمرهٔ حلولیه جای می‌گیرند (سمعانی، ۲/۲۴۹؛ بغدادی، همان، ۲۵۵، ۲۷۲) و از جهتی جزء نخستین فرق اسلامی‌اند که باور به تناسخ، به شکلی در بافت اعتقادی ایشان جای گرفته است (نک: مقدسی، ۵/۱۳۰؛ بغدادی، *الملل*، ۱۱۷). همچنین بیان معتقد بود که اسم اعظم را می‌داند و به واسطهٔ آن، با ستارهٔ زهره سخن می‌گوید (ابوتمام،

۶۸؛ بغدادی، *الفرق*، ۲۳۷؛ اشعری، همانجا؛ نشوان حمیری، ۱۶۱؛ ابن تیمیه، ۲/۵۰۲). ناگفته پیداست که بسیاری از این ادعاها و باورها که بیش از همه در میان فرقه‌های غالی رواج داشته، و متأثر از اندیشه‌های گنوسی‌بازمانده‌از دیربازدرمنطقهٔ‌بین‌النهرین و عراق بوده،دست‌مایه‌ای برای یافتن پیروان بیشتر بوده است (نک:عبدالعال، ۳۴).

به گزارش بسیاری از منابع، بیان بن سمعان در امر توحید، در زمرهٔ مشبهه بوده، و می‌پنداشته است که خداوند به انسان شباهت دارد و همچون او دارای اعضا و جوارح است و به استناد آیهٔ «کُلُّ شَیْءٍ هالِکٌ اِلّا وَجْهَهُ» (قصص/۲۸/۸۸)، تمامی اعضای او به جز وجه، دستخوش فناونیستی خواهد شد (سعدبن عبدالله، ۳۷- ۳۸؛ اشعری، همانجا؛ ابوتمام، ۶۷؛ بغدادی، همان، ۲۲۶، ۲۲۷). همچنین بیانیه در معنای آیهٔ شریفهٔ «کَتَبَ عَلیٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ» (انعام/۶/۱۲) معتقد بودند که خداوند بر جمیع اعضا و جوارح خود کلمهٔ «رحیم» را نوشته است.

برخی دانشمندان مسلمان (نک: بغدادی، همان، ۲۲۵- ۲۲۶؛ فخرالدین، ۶۳) غالیان شیعه، به‌ویژه بیان بن سمعان را نخستین معتقدان به تشبیه و تجسیم در اسلام دانسته‌اند و برخی در تبیین علت آن گفته‌اند که اعتقاد به الوهیت انسان، زمینه ساز پایین آوردن مقام الاهی و نزدیک ساختن آن به جایگاه انسان، یعنی تشبیه و تجسیم است (شیبی، ۱۳۴- ۱۳۵). هالم بازتاب اندیشه‌های گنوسی بیان و باورهای او در تشبیه را در غلات پس از وی همچون مخمسه و در برخی متون گنوسی همچون *ام الکتاب*، بررسی کرده است (ص 64-62).

گفتنی است ابوتمام نویسندهٔ اسماعیلی، نظریه‌ای فقهی، دربارهٔ وضو با استناد به آیهٔ شریفهٔ «اِذا قُمْتُمْ اِلَی الصَّلوٰةِ فَاغْسِلوا وُجوهَکُم» (مائده/۵/۶) به بیانیه نسبت داده است، بدین شرح که به دلیل ظاهر آیه، هر کس به نماز برخیزد، باید که وضو سازد، حتیٰ اگر پیش از آن وضو داشته باشد (ص ۶۸).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن تیمیه، احمد، *منهاج السنة النبویة*، به کوشش محمد رشاد سالم، ریاض، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *لسان المیزان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹-۱۳۳۱ق؛ ابن حزم، علی، *الفصل*، به کوشش محمد ابراهیم نصر و عبدالرحمان عمیره، جده، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن قتیبه، عبدالله، *عیون الاخبار*، به کوشش یوسف علی طویل، بیروت، ۱۹۷۷م؛ ابوتمام خراسانی، *باب الشیطان من کتاب الشجرة*، به کوشش و. مادلونگ و پ. واکر، لیدن، ۱۹۹۸م؛ ابوحاتم رازی، احمد، بخشی از «الزینة»، همراه *الغلو و الفرق الغالیة* عبدالله سلوم سامرایی، بغداد، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م، ج ۳؛ ابوحیان توحیدی، *الامتاع و المؤانسة*، به کوشش احمد امین و احمد زین، قاهره، ۱۳۵۸ق/۱۹۳۹م؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، به کوشش صلاح یوسف خلیل، بیروت، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۰م؛ احمدبن ابراهیم بن عیسی، *توضیح المقاصد و تصحیح القواعد*، به کوشش زهیر شاویش، بیروت، ۱۴۰۶ق؛ اسفراینی، شاهفور، *التبصیر فی الدین*، به کوشش کمال یوسف حوت، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ اشعری، علی، *مقالات الاسلامیین*، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ بغدادی، عبدالقاهر، *الفرق بین الفرق*، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ همو، *الملل و النحل*، به‌کوشش البیرنصری نادر، بیروت، ۱۹۷۰م؛ بلاذری، احمد، *انساب الاشراف*، به‌کوشش سهیل زکار و ریاض زرکلی، بیروت، ۱۴۱۷ق/۱۹۹۶م؛ *تبصرة العوام*، منسوب به مرتضی بن داعی حسنی رازی، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ تستری، محمدتقی، *قاموس الرجال*، قم، ۱۴۱۰ق؛ ذهبی، محمد، *تاریخ الاسلام* (حوادث ۱۰۱-۱۲۰ق)، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، ۱۴۱۰ق/۱۹۹۰م؛ سعدبن عبدالله اشعری، *المقالات و الفرق*، به کوشش محمدجواد مشکور، تهران، ۱۳۶۱ش؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، به کوشش عبدالله عمر بارودی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ شهرستانی، محمد، *الملل و النحل*، به کوشش احمد فهمی محمد، قاهره، ۱۳۶۸ق/۱۹۴۸م؛ شیبی، کامل مصطفی، *الصلة بین التصوف و التشیع*، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به کوشش ژاکلین سوبله و علی عماره، ویسبادن، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ طبری، *تاریخ*؛ عبدالعال، محمد جابر، *حرکات الشیعة المتطرفین*، قاهره، ۱۳۷۳ق/۱۹۵۴م؛ *العیون و الحدائق*، بغداد، مکتبة المثنی؛ فخرالدین رازی، *اعتقادات فرق المسلمین و المشرکین*، به کوشش علی سامی نشار، قاهره، ۱۳۵۶ق/۱۹۳۸م؛ قاضی، وداد، *الکیسانیة فی التاریخ و الادب*، بیروت، ۱۹۷۴م؛ قاضی عبدالجبار، *المغنی*، به کوشش عبدالحلیم محمود و دیگران، قاهره، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ قاضی نعمان، *الارجوزة المختارة*، به کوشش اسماعیل قربان حسین پوناوالا، مونترآل، ۱۹۷۰م؛ قرآن کریم؛ کشی، محمد، *معرفة الرجال*، اختیار شیخ طوسی، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۸ش؛ مقدسی، مطهر، *البدء و التاریخ*، به کوشش کلمان هوار، پاریس، ۱۹۱۶م؛ مقریزی، احمد، *الخطط*، بولاق، ۱۳۱۲ق؛ نشوان حمیری، *الحور العین*، به کوشش کمال مصطفی، قاهره، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م؛ نوبختی، حسن، *فرق الشیعة*، به کوشش هلموت ریتر، استانبول، ۱۹۳۱م؛ نیز:

Halm, H., *Die islamische Gnosis*, Zurich, 1982; Madelung, W., *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*, London, 1985; Watt, W.M., *The Formative Period of Islamic Thought*, Edinburgh, 1973.

مسعود حبیبی مظاهری

اَلْبَیانُ وَ التَّبْیین، نک: جاحظ.

بَیّانه، در اسپانیایی: بائِنا، شهری کوچک در استان قرطبهٔ اسپانیا. این شهر با ۱۸٬۴۰۰ تن جمعیت (۱۳۸۳ش/۲۰۰۴م) در ۳۷° و ۳۷′ عرض شمالی و ۴° و ۱۹′ طول غربی در ۶۰ کیلومتری جنوب شرقی شهر کوردبا واقع است («آندالوسیا[1]»، بائنا؛ «فرهنگ...[2]»؛ «اطلس...[3]»، فهرست، 12). بیانه بر روی تپه‌ای بنا شده است و یکی از ریزابه‌های رودخانهٔ گُواداخوز از کنار آن می‌گذرد. پیرامون این شهر را باغها و درختان زیتون فراگرفته، و روغن زیتون آن از مرغوبیت بسیاری برخوردار است («آندالوسیا»، بائنا؛ «خانهٔ بائنا[4]»).

پیشینهٔ تاریخی: هرچند از دورهٔ پیش از اسلام آثاری در این شهر و حومهٔ آن تا نواحی مجاور آنتیگوا یافت نشده است (EI²)، اما یافته‌های باستان‌شناسی پیشینهٔ تاریخی منطقه‌ای را که بیانه در آن واقع است، به دورهٔ پیش از تاریخ می‌رساند («خانهٔ بائنا»). با این همه، آگاهیهای ما از تاریخ بیانه به عنوان یک شهر به دورهٔ اسلامی بازمی‌گردد. در ۹۲ق/۷۱۱م به روزگار ولید بن عبدالملک خلیفهٔ اموی (حک ۸۶-۹۶ق) شهرهای اندلس از جنوب تا شمال، در مدت یک سال به تصرف سپاهیان اموی درآمد (نک: هـ د، اندلس). در سدهٔ ۵ق بیانه از شهرهای کورهٔ قبره[5] بوده است (ابن حیان، چ مادرید، ۵/۲۸۵) و در سدهٔ ۶ق به همراه شهرهای قبره، قرطبه، الزهراء، استجه[6] و الیشانه[7]، اقلیم

1. «Andalucía» 2. *The World ...* 3. *Britannica...* 4. «Casa de Baena» 5. Cabra 6. Ecija
7. Lucana

کنبانیه[1] را تشکیل می‌داد (ادریسی، ۵۳۷/۲).

بیانه در سدهٔ ۷ق مرکز قبره بوده است (یاقوت، *بلدان*، ۷۷۴/۱) و در اوایل سدهٔ ۸ق از توابع قرطبه به شمار می‌رفت (نک: ابن عبدالمنعم، ۱۱۹).

بنابر گزارش جغرافینویسان مسلمان، بیانه بر روی تپه‌ای واقع بود و رودخانهٔ بزرگ مربله[2] که آسیابهای بسیاری در کنار آن ساخته شده بود، از جنوب آن می‌گذشت. پیرامون شهر را همچون امروز باغها و تاکستانها، درختان زیتون و کشتزارهای گندم و جو در برمی‌گرفت. بنابرهمین گزارشها بیانه دژی بزرگ و استوار داشت و دو دیوار به دور آن کشیده شده بود. دیوار درونی، شهر را احاطه می‌کرد و دیوار بیرونی، نواحی مسکونی حومهٔ شهر را در برمی‌گرفت. بیانه دارای مسجد جامعی بود که آن‌را عبدالرحمان دوم (حک ۲۰۶-۲۳۸ق/۸۲۱-۸۵۲م) ساخته بود و با حمامهای متعدد و بازارهای پررونق تا پیش از بروز آشوبهایی که به سقوط خلافت اموی انجامید، شهری آباد و با شکوه بود (نک: ابن عبدالمنعم، همانجا؛ ادریسی، ۵۷۱/۲؛ یاقوت، همانجا؛ EI^2).

پس از فتح اسلامی گروهی از بربرهای شمال افریقا در بیانه سکنا گزیدند (ابن حیان، چ بیروت، ۲۸). در ۲۹۸ق در زمان امیر عبدالله بن محمد اموی (حک ۲۷۵-۳۰۰ق/۸۸۸-۹۱۳م) ابن حفصون (ﻫ م) در حدود بیانه دست به تاخت و تاز زد، اما در جنگی سخت با سپاهیان اموی هزیمت یافت (ابن حیان، چ پاریس، ۱۴۶). در ۳۱۰ق هاشم بن محمد تجیبی که پس از مرگ پدرش به فرمان عبدالرحمان سوم اموی (حک ۳۰۰-۳۵۰ق) در حکومت سرقسطه جانشین پدر شده بود، دژ بیانه را به تصرف درآورد (ابن دلایی، ۴۳). پس از آن، بیانه در تصرف والیانی بود که از سوی خلیفهٔ اموی اندلس تعیین می‌شدند (ابن حیان، چ مادرید، ۲۸۵/۵، ۳۷۷).

در ۵۲۰ق/۱۱۲۶م، فردیناند سوم بیانه را به تصرف درآورد (EI^2; EUE). ابوعبدالله محمد بن اسماعیل بن فرج (حک ۷۲۵-۷۳۳ق/۱۳۲۵-۱۳۳۳م) از حکام بنونصر غرناطه، به بیانه لشکر کشید، اما نتیجه‌ای نگرفت (ابن خطیب، ۹۲).

پس از چیرگی مسیحیان در اواخر سدهٔ ۹ق/۱۵م بر سراسر اندلس (نک: ﻫ د، اندلس)، مسلمانانی که در بیانه باقی مانده بودند، در ۹۷۹ق/۱۵۷۱م به قشتاله منتقل شدند، اما به آنها اجازه داده شد تا اخراج نهایی از اندلس در قرطبه اقامت کنند (EI^2).

برجسته‌ترین عالمی که از بیانه برخاسته، ابومحمد قاسم بن اصبغ بن محمد (۳۴۰ق/۹۵۱م)، محدث مشهور و فقیه مالکی است که تألیفاتی در حدیث و فقه و علوم قرآنی و انساب دارد (حمیدی، ۵۲۶/۲-۵۲۸؛ ضبی، ۵۸۹/۲-۵۹۰؛ یاقوت، همانجا). هرچند یاقوت انتساب وی را به بیان (مُنت بیان) از توابع بطلیوس نیز بعید نمی‌داند (*المشترک*، ۷۴).

مآخذ: ابن حیان قرطبی، حیان، *المقتبس*، به کوشش پ. چالمتا و دیگران، مادرید، ۱۹۷۹م؛ همان، به کوشش محمود علی مکی، بیروت، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۳م؛ همان، به کوشش ملچور آنتونیا، پاریس، ۱۹۳۷م؛ ابن خطیب، محمد، *اللمحة البدرية*، بیروت، ۱۹۸۰م؛ ابن دلایی، احمد، *ترصیع الاخبار*، به کوشش عبدالعزیز اهوانی، مادرید، ۱۹۶۵م؛ ابن عبدالمنعم حمیری، محمد، *الروض المعطار*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۸۰م؛ ادریسی، محمد، *نزهة المشتاق*، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ حمیدی، محمد، *جذوة المقتبس*، به کوشش ابراهیم ابیاری، قاهره/بیروت، ۱۴۱۰ق/ ۱۹۸۹م؛ ضبی، احمد، *بغية الملتمس*، به کوشش ابراهیم ابیاری، قاهره/بیروت، ۱۴۱۰ق/ ۱۹۸۹م؛ یاقوت، *بلدان*؛ همو، *المشترک*، به کوشش ووستنفلد، گوتینگن، ۱۸۴۶م؛ نیز:
«Andalucía» , *Pueblos de España* , www. pueblos-espana.org/ andalucía/córdoba/baena/; *Britannica Atlas*, Chicago, 1996; «Casa de Baena», *Yahoo! Geocities*, www. geocities.com/casadebaena/Links/ baena2.html; EI^2; EUE; *The World-Gazetteer*, www. world-gazetteer. com/d/d_es_ Co.htm.
محمدرضا ناجی

بَیّانی، ابومحمد قاسم بن محمد بن قاسم اموی (پس از ۲۲۰- ح ۲۷۸ق/۸۳۵-۸۹۱م)، فقیه و محدث اندلسی. وی به بیانه (ﻫ م) شهری در نزدیکی قرطبه منسوب است. جد سوم وی سیار، مولای ولید بن عبدالملک بوده است (ابن فرضی، ۳۹۷/۱؛ مقری، ۵۰/۲).

شاگردانش دربارهٔ تبحر فقهی، حسن استدلال و دقت نظر او سخنها گفته، و در مقایسه با فقهای مشهور همچون استادش محمد بن عبدالله ابن عبدالحکم، بیانی را اعلم دانسته‌اند (ابن فرضی، ۳۹۸/۱-۳۹۹؛ حمیدی، ۳۱۰؛ ضبی، ۴۴۶؛ ذهبی، سیر...، ۳۲۹/۱۳، تذکرة...، ۶۴۸/۲). به گفتهٔ ذهبی آوازهٔ شهرت بیانی در فقه، کثرت احاطهٔ او را در علم حدیث، ناشناخته گذاشته است (سیر، ۳۲۸/۱۳؛ برای شهرت حدیثی وی، نک: حمیدی، ضبی، همانجاها). ذهبی بیّانی را از حافظان قرآن دانسته است (همان، ۳۲۷/۱۳، *تذکرة*، همانجا). دربارهٔ سال دقیق درگذشت او اختلاف است (نک: ابن فرضی، ۳۹۹/۱؛ حمیدی همانجا؛ ذهبی، سیر، ۳۳۰/۱۳، *تذکرة*، همانجا).

بیانی در طلب علم به مسافرت پرداخت (ابن فرضی، ۳۹۷/۱). منابع متأخرتر، از دو سفر او به مصر خبر داده‌اند. که سفر نخستین ۱۲، و دومی ۶ سال به طول انجامیده است (ابن فرحون، ۲۲۱؛ ذهبی، *العبر*...، ۶۳/۲).

ابن فرضی مهم‌ترین استادان بیانی را محمد بن عبدالله بن عبدالحکم و ابوابراهیم مُزَنی دانسته، گوید که بیانی بر اثر مصاحبت این دو صاحب‌نظر شده است (۳۹۸/۱). از دیگر استادان و مشایخ او در فقه و حدیث، می‌توان به اسماعیل بن اسحاق، ابراهیم بن محمد شافعی، حارث بن مسکین، خُشَیش بن أصرم، احمد بن عمرو بن سرح، سحنون ابن سعید، ابراهیم بن منذر حِزامی و یونس بن عبدالاعلیٰ اشاره کرد (همو، ۳۹۷/۱-۳۹۸؛ ابن فرحون، همانجا؛ ذهبی، سیر، ۳۲۸/۱۳).

همانند شافعیان معاصرش، بیانی در فقه مقلد نبود و به رأی خویش عمل می‌کرد. به همین دلیل، در میان مکاتب فقهی مختلف، تا بدان حد به مذهب شافعی ــ که در آن عصر ملازم با ترک تقلید از صحابه و تابعان و استنباط مستقیم از ادله بود ــ تمایل نشان داده که در رد بر مخالفانش به خصوص، مالکیان و روش آنان در تقلید از مالک کتابی نوشته است. تسلط وی به مذهب مالکی نیز چندان بود که مردم قرطبه، مسائل فقهی

1. La Campina 2. Marbella

خود را مطابق فقه مالکی از او می‌پرسیدند (ابن فرضی، ۳۹۸/۱؛ ابن فرحون، ۲۲۲).

از جمله شاگردان وی می‌توان به فرزندش محمد، محمد بن عمر بن لُبابه، سعید بن عثمان اعناقی، احمد بن خالد، محمد بن عبدالملک بن ایمن، اسلم بن عبدالعزیز و احمد بن جباب اشاره کرد (ابن فرضی، ۳۹۹/۱؛ حمیدی، نیز ذهبی، *تذکرة*، همانجاها).

میل بیانی به خلق آثار بسیار بوده است (همو، سیر، ۳۲۹/۱۳). از جمله آثار او کتاب *الایضاح فی الرد علی المقلدین* در رد بر مخالفان مذهب شافعی (به خصوص مالکیان) است که به تقلید گرایش داشتند (ابن فرضی، ضبی، همانجاها؛ سبکی، ۳۴۵/۲). از دیگر آثار گزارش شدهٔ او، کتابی دربارهٔ خبر واحد است (ابن فرضی، سبکی، همانجاها). بغدادی تفسیری را به بیانی نسبت داده است (۳۰۲/۱) که باتوجه به تصریح وی به مالکی بودن نویسندهٔ آن و نیز عدم ذکر چنین اثری برای بیانی در منابع قدیم‌تر، نمی‌توان به صحت چنین انتسابی اطمینان حاصل کرد. شاید این کتاب نوشتهٔ هم نام وی، قاسم بن یسار فقیه مالکی (د ۳۵۳ق/۹۶۴م) باشد (نک: قاضی عیاضی، ۴۴۲/۴).

مآخذ: ابن فرحون، ابراهیم، *الدیباج المذهب*، قاهره، ۱۳۵۱ق؛ ابن فرضی، عبدالله، *تاریخ العلماء و الرواة للعلم بالاندلس*، به کوشش عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ بغدادی، *ایضاح*؛ حمیدی، محمد، *جذوة المقتبس فی تاریخ علماء الاندلس*، به کوشش محمد بن تاویت طنجی، قاهره، ۱۳۷۲ق/۱۹۵۲م؛ ذهبی، محمد، *تذکرة الحفاظ*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ همو، *العبر*، به کوشش فؤاد سید، کویت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۴م؛ سبکی، عبدالوهاب، *طبقات الشافعیة الکبری*، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو و محمود محمد طناحی، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۴م؛ ضبی، احمد، *بغیة الملتمس*، بیروت/قاهره، ۱۹۶۷م؛ قاضی عیاض، *ترتیب المدارک*، به کوشش احمد بکیر محمود، بیروت/طرابلس، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ مقری، احمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م.
فرهنگ مهروش

بَیانی، خواجه شهاب الدین، نک: مروارید.

بَیانی، مصطفیٰ جارالله زاده (د ۱۰۰۶ق/۱۵۹۷م)، شاعر و تذکره‌نویس ترک در دوران عثمانی. وی در روسجُق (از شهرهای بلغارستان) زاده شد. پدرش جارالله نام داشت و به همین سبب، به جارالله زاده شهرت یافت (لوند، I/286؛ قنالی‌زاده، ۲۲۹/۱؛ عطایی، ۴۶۶). او تحصیلات خود را در زادگاهش آغاز کرد و سپس برای ادامهٔ آن به استانبول رفت («دائرة المعارف دیانت»[1]، II/32). آنجا نزد محمد چلبی فرزند شیخ‌الاسلام ابوالسعود دانش آموخت و سپس به خدمت ابوالسعود درآمد و مورد عنایت وی قرار گرفت (عطایی، همانجا؛ قنالی‌زاده، ۲۳۰/۱؛ سامی، ۱۴۲۳/۲).

بیانی قواعد خوش‌نویسی را از شکرالله خلیفه فرا گرفت و از وی اجازهٔ تعلیق یافت و کتاب *تفسیر* ابوالسعود را تحریر کرد (مستقیم‌زاده، ۵۴۶؛ قنالی‌زاده، عطایی، همانجاها). وی پس از تکمیل تحصیلات به عنوان مدرس مدرسهٔ «کِستِل» تعیین گردید. چندی نیز قاضی خاوران شد (عطایی، لوند، همانجاها)؛ سپس به حج رفت و در بازگشت به طریقت خلوتیه پیوست و مرید شیخ اکمل شد (بروسه‌لی، ۹۸/۲؛ قنالی‌زاده، عطایی، همانجاها). پس از وفات شیخ، در ۹۸۵ق/۱۵۷۷م بنا به وصیت وی جانشین او گردید (ثریا، ۳۷۹/۴؛ مستقیم‌زاده، عطایی، همانجاها)؛ بیانی حدود ۲۰ سال شیخ خانقاه صوفیان خلوتیه بود و سرانجام در استانبول وفات یافت و در همان زاویه مدفون شد (مستقیم‌زاده، ۵۴۷؛ «دائرة المعارف دیانت»، نیز ثریا، همانجاها).

بیانی در نظم و نثر، به ویژه در نظم عربی مهارت داشت. او یکی از قصاید عربی ابوالسعود را تخمیس کرد (لوند، I/287؛ ثریا، عطایی، همانجاها). بیانی به ترکی نیز شعر می‌سرود (لوند، همانجا)، اما دیوان مدونی ندارد و تنها در بعضی از مجموعه‌ها قطعاتی از اشعار وی را می‌توان یافت («دائرة المعارف زبان...»[2]، I/412).

مهم‌ترین اثر بیانی *تذکرة الشعرا*ی اوست. این اثر به گفتهٔ خودش در واقع تلخیص *تذکرة الشعرای* حسن چلبی قنالی‌زاده است (لوند، همانجا). وی همچنین احوال برخی از شاعرانی را که بعد از تألیف تذکرهٔ قنالی‌زاده (۹۹۴ق/۱۵۸۶م) به شهرت رسیده بودند، به تذکرهٔ خود افزوده است (بروسه‌لی، همانجا؛ «کاتالوگها...»[3]، شم 386).

تذکرهٔ بیانی از دو بخش تشکیل یافته است: در بخش اول ۵ پادشاه و ۳ شاه‌زادهٔ شاعر، و در بخش دوم به ترتیب حروف الفبا ۲۴۰ شاعر سده‌های ۹-۱۰ق/۱۵-۱۶م جای گرفته‌اند (لوند، I/287-290؛ «کاتالوگها»، همانجا). بیانی تألیف این تذکره را در ۱۰۰۰ق/۱۵۹۲م به پایان رسانده است. دست‌نویسهای تذکرهٔ بیانی در کتابخانهٔ دانشگاه استانبول، بخش خالص افندی (فلایشر، 336)، کتابخانهٔ ملت و کتابخانهٔ ولی‌الدین افندی نگهداری می‌شود («دائرة المعارف دیانت»، همانجا).

مآخذ: بروسه‌لی، محمد طاهر، *عثمانلی مؤلفلری*، استانبول، ۱۳۳۳ق/۱۹۱۵م؛ ثریا، محمد، *سجل عثمانی* (*تذکرهٔ مشاهیر عثمانیه*)، استانبول، ۱۳۰۸ق؛ سامی، شمس‌الدین، *قاموس الاعلام*، استانبول، ۱۳۰۶ق/۱۸۸۹م؛ عطایی، عطاءالله، *حدائق‌الحقائق فی تکملة الشقائق*، به کوشش عبدالقادر اوزجان، استانبول، ۱۹۸۹م؛ قنالی‌زاده، حسن، *تذکرة الشعرا*، به کوشش ابراهیم قتلوق، آنکارا، ۱۹۸۹م؛ مستقیم‌زاده، سلیمان سعدالدین، *تحفهٔ خطاطین*، استانبول، ۱۹۲۸م؛ نیز:
Fleischer, C.H., *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire*, New Jersey, 1986; *İstanbul kütüpaneleri tarih-coğrafya yazmaları katalogları*, Istanbul, 1943; Levend, A. S., *Türk edebiyatı tarihi*, Ankara, 1984; *Türk dili ve edebiyatı ansiklopedisi*, Istanbul, 1977; *Türkiye diyanet vakfı İslām ansiklopedisi*, Istanbul, 1992.
جلال خسروشاهی

بَیانی، مهدی (۱۲۸۶-۱۳۴۶ش/۱۹۰۷-۱۹۶۸م)، کارشناس نامیِ شناختِ خطوط اسلامی و نسخه‌های خطی، بنیان‌گذار کتابخانهٔ ملی و از مروجان فن کتابداری و ایجاد کتابخانه در ایران. او از خانوادهٔ مستوفیان فراهان، و نوادهٔ میرزاسلمان بیان‌السلطنه، رئیس بیوتات سلطنتی بود که نـام خـانوادگی‌اش برگرفتـه از لقب اوست. بیانی تحصیلات ابتدایی و متوسطه را در تهران گذرانید. لیسانس فلسفه و

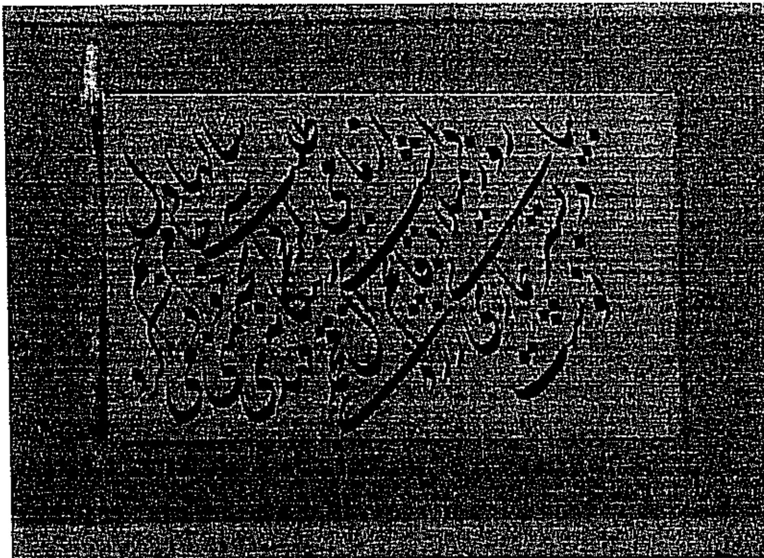
1. *Türkiye...* 2. *Türk...* 3. *İstanbul...*

ادبیات را از دانشسرای عالی، و دکتریِ ادبیات فارسی را در ۱۳۲۵ش ازدانشگاه تهران گرفت (بیانی، «زندگی‌نامه...»؛ محبوبی، مجموعه...، ۴؛ صدیق، ۱۰۸؛ افشار، «یادبود...»، ۱۱۵).

بیانی در ۱۳۱۲ش با معلمیِ زبان و ادبیات فارسی و کتابداری کتابخانهٔ دانشسرای عالی و دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه تهران کار را آغاز کرد، سال بعد با حفظ سمتِ آموزشی در دانشکدهٔ ادبیات، به مدیریت کتابخانهٔ عمومی معارف منصوب شد که در آن هنگام هیچ‌گونه نظم و ترتیب، و حتیٰ ثبتِ صحیحی نداشت (بیانی، «زندگی‌نامه»؛ محبوبی، مقدمه...، ۳/چهار، نیز مجموعه، همانجا)؛ در ۱۳۱۶ش کتابخانهٔ ملی ایران را سازمان داد، به این معنی که با انتقال شماری از کتابهای کتابخانهٔ سلطنتی (اکنون گلستان) به کتابخانهٔ معارف زمینهٔ تشکیل کتابخانهٔ معتبر ملی را فراهم ساخت (همانجا؛ بیانی، «زندگی‌نامه»؛ افشار، همانجا) و خود ریاست آن را برعهده گرفت و با انقطاعی دو ساله، به گسترش این مرکز مهم فرهنگی پرداخت. وی در ۱۳۳۸ش ضمن تدریس در دانشکدهٔ ادبیات مدیرکل کتابخانهٔ ملی شد (بیانی، «زندگی‌نامه»؛ معصومی، ۱۷۶-۱۷۷؛ «درگذشت...»، ۲۲).

وی در ۱۳۳۵ش به ریاست کتابخانهٔ سلطنتی منصوب شد و این سمت را تا هنگام درگذشتش در کنار تدریس «تاریخ تکامل خطوط اسلامی» و «کتاب‌شناسیِ نسخه‌های خطی» در گروه باستان‌شناسی و تاریخ هنر دانشگاه تهران برعهده داشت. ریاست این کتابخانه موقعیتی ویژه پدید آورد تا بیانی به منابع بسیار ارزشمندی در داخل و خارج از کشور دست یابد. خود می‌نویسد که طی سالهای تصدی در این کتابخانه توانست آن گنجینهٔ نفیس را تنظیم، و «فهرست فنیِ کتابهای خطی» را تألیف و آمادهٔ چاپ کند («زندگی‌نامه»)؛ در حالی‌که در مقدمهٔ کتاب *فهرست ناتمام...* آمده است که وی فهرست شماری کتاب را تهیه کرد و با درگذشت نابهنگامش این فهرست ناتمام ماند (آتابای، ۱؛ محبوبی، مقدمه، همانجا). در دی ماه ۱۳۴۲ رسماً کرسی استادی دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه تهران به وی اعطا شد، و ناگزیر از سمت مدیرکلی کتابخانهٔ ملی چشم پوشید، ولی همچنان ریاست افتخاری کتابخانهٔ سلطنتی را عهده‌دار بود.

بیانی در خانوادهٔ مستوفیان پرورش یافته بود، بعضی از نزدیکان و نیاکانش را می‌توان جزو خوش‌نویسان به شمار آورد. او با فروتنی می‌گفت که از نعمت خط بهره‌ای بسزا ندارد، در حالی که شکسته و نیز نستعلیق را خوش می‌نوشت (نک: تصویر). علاقهٔ او به خط و خوش‌نویسی انگیزه‌ای بود که به پایه‌گذاری «انجمن حمایت خط و خطاطان» انجامید. او در شناساندن این طبقهٔ هنرمند سخت کوشید (بیانی، *احوال*...، ۱/چهار، «زندگی‌نامه»؛ «درگذشت...»، همانجا؛ افشار، «توضیح»، دو؛ محبوبی، مجموعه، ۶). بیانی خط شناس بود، و در احوال خوش‌نویسان و شناختن خطوط آنان آگاه، و در تشخیص ریزه‌کاریهای فنون خط و تذهیب دانا و خبره بود و قلمهای مختلف را نیک می‌شناخت. خود می‌نویسد: «با ممارست و مداومت» در بررسی آثار خوش‌نویسان «تا اندازه‌ای قوهٔ تشخیص حسن خط، برایش حاصل» شده، و شاید در عصر حاضر آن اندازه که او از خطوط خوش دیده، و آنها را بررسی کرده، کمتر کسی امکانش را داشته است (نک: *احوال*، نیز محبوبی، مقدمه، همانجاها؛ افشار، «یادبود»، ۱۱۵). بیانی به‌عنوان یک کارشناس برجستهٔ شناخت خطوط اسلامی و نسخه‌شناسی در مجامع ادبی و مراکز ایران‌شناسیِ جهان شناخته شده است و در این مجامع برای نوشته‌هایش دربارهٔ نسخه‌های خطی همواره اعتبار ویژه قائل‌اند (همو، نیز «درگذشت»، همانجاها).



نمونه‌ای از خط نستعلیق بیانی

تا زمان بیانی تذکره‌ای جامع و کامل دربارهٔ خوش‌نویسان و آثار آنها تدوین نشده بود، اما در تذکره‌های مختصری دربارهٔ خوش‌نویسان تألیف شده در ۴ سدهٔ اخیر، و نیز در تاریخها و شرح حالها جسته و گریخته از بعضی خوش‌نویسان نام برده شده بود؛ از این رو، بیانی بیش از ربع سده از عمر خود را به مطالعه و ثبت و ضبط احوال و آثار خوش‌نویسان اختصاص داد (بیانی، *احوال*، ۱/یک، *فهرست*...، شش) و با بررسی دقیق مآخذ بسیار و مطالعهٔ هزاران اثر از خوش‌نویسان ماهر در کتابخانه‌ها، موزه‌ها، مجموعه‌های عمومی و خصوصی، و مراکز علمی و هنری ایران و دیگر سرزمینها توفیق یافت که شرح حال و فهرست آثار هزاران خطاط و خوش‌نویس را فراهم آورد و به تألیف اثر ماندگارش، *احوال و آثار خوش‌نویسان*، نایل آید. مورخان غربی سهم پژوهشهای بیانی را در هنر اسلامی همانند اینال در ترکیه دانسته‌اند (همو، *احوال*، سراسر مقدمه؛ «هنر...»[1]، 53).

1. «Islamic...»

بیانی کتابخانه‌ای داشت که نزدیک به ده یک آن نسخه‌های خطی بود. مجموعهٔ نسخه‌های خطی او بیشتر نسخه‌های برگزیده، و اندکی از آنها نایاب یا کمیاب بود. در میان کتابهای او چند نسخه به خط مبرزترین خوش‌نویسان و چندتایی نیز به خط مؤلفان آنها بود. وی مجموعه‌ای از خطوط خوش را نیز گرد آورده بود که نمونهٔ خطوط بیش از ۵۰۰ خوش‌نویس در میان آنها قرار داشت («درگذشت...»، همانجا؛ بیانی، «زندگی‌نامه»؛ مصطفوی، ۵۰۶ ـ۵۰۷). پس از وی بخش اعظم نسخه‌های خطی مجموعه‌اش برای کتابخانهٔ مجلس، و عمدهٔ مجموعهٔ قطعات خط او را وزارت فرهنگ و هنر وقت برای موزهٔ هنرهای تزیینی خریداری کردند (افشار، «توضیح»، دو).

بیانی سالها عضو هیئت مدیرهٔ انجمن فرهنگی ایران و شوروی، و دارندهٔ امتیاز مجلهٔ *پیام نوین* بود؛ بارها به شوروی دعوت شد و از کتابخانه‌ها و گنجینه‌های تاریخی آنجا بازدید کرد («درگذشت»، ۲۱). جز این، وی برای تکمیل اثر بزرگ خود، *احوال و آثار خوش‌نویسان* سفرهایی فرهنگی به هند، پاکستان، افغانستان، ترکیه، لهستان، اتریش، آلمان، دانمارک، هلند، بلژیک، فرانسه، سویس، ایتالیا، انگلستان و آمریکا کرد («دکتر مهدی...»، ۶۳۸).

بیانی در ۱۷ بهمن ۱۳۴۶ در اثر ابتلا به سرطان لوزالمعده، پس از عمل جراحی در بیمارستان دانشگاه آخن آلمان درگذشت. پیکرش را به تهران منتقل کردند و در گورستان ابن بابویه به خاک سپردند. استاد او جلال‌الدین همایی در سوگش یک دوبیتی شامل ماده تاریخ درگذشتش سرود:

اختری از چرخ کمال و هنر — گشت به ناگاه نهان زیر میغ
سال به شمسی ز سَنا خواستم — گفت که «مهدی بیانی دریغ»

این دوبیتی به خط مرتضیٰ عبدالرسولی به قلم نستعلیق نوشته، و بر سنگ گورش نقر شد (اسناد...).

آثار:

الف ـ تألیفات: *نمونهٔ سخن فارسی*، تهران، ۱۳۲۷ش؛ *راهنمای گنجینهٔ قرآن*، با همکاری مهدی بهرامی، تهران، ۱۳۲۸ش؛ *فهرست نمایشگاه خطوط خوش کتابخانهٔ ملی*، تهران، ۱۳۲۸ش؛ *فهرست نمونهٔ خطوط خوش کتابخانهٔ شاهنشاهی ایران*، تهران، ۱۳۲۹ش؛ *احوال و آثار میرعماد*، تهران، ۱۳۳۰ش؛ *احوال و آثار خوش‌نویسان*، ج ۱ـ۳، تهران، ۱۳۴۵ـ ۱۳۴۸ش؛ *فهرست ناتمام تعدادی از کتب کتابخانهٔ سلطنتی ایران*، تهران، ۱۳۴۹ش؛ *کتاب‌شناسی کتابهای خطی*، به‌کوشش حسین محبوبی اردکانی، تهران، ۱۳۵۲ش؛ *احوال و آثار خوش‌نویسان*، ج ۴، به کوشش حسین محبوبی اردکانی، تهران، ۱۳۵۸ش؛ مقاله‌ای با عنوان «بزرگ‌ترین خوش‌نویس مکتب بایسنقر» در کتاب «بررسی هنر ایرانی[1]».

بـ متون کهنی که به‌کوشش بیانی منتشر شده‌است: دو *رسالهٔ فارسی* (رسالة فی حالة الطفولیه و رسالهٔ روزی با جماعت صوفیان)، از شیخ شهاب‌الدین سهروردی، تهران، ۱۳۱۷ش؛ *رسالهٔ فارسی عقل سرخ*، از شیخ شهاب‌الدین سهروردی، اصفهان، ۱۳۱۹ش؛ «رسالهٔ فارسی *آواز پرجبرئیل*»، از شیخ شهاب‌الدین سهروردی، *پیام نو*، ۱۳۲۵ش؛ *رسالهٔ فارسی السوانح فی العشق*، از احمد غزالی طوسی، تهران، ۱۳۲۲ش؛ *بدایع الازمان فی وقایع کرمان*، از افضل‌الدین ابوحامد احمدبن‌حامدکرمانی، تهران، ۱۳۲۶ش؛ *معراج‌نامه*، منسوب به‌ابن‌سینا، تهران، ۱۳۳۱ش؛ *چند رباعی از حکیم عمر خیام*، تهران، ۱۳۳۱ش؛ *ترجمه و قصه‌های قرآن*، از روی نسخهٔ موقوفه بر تربت جام مبتنی بر تفسیر ابوبکر عتیق سورآبادی، با همکاری یحییٰ مهدوی، ج ۱ و ۲، تهران، ۱۳۳۸ش (افشار، «یادبود»، ۱۱۶ـ۱۱۷، «وفیات...»، ۵۴۸ ـ ۵۵۰).

افزون بر اینها، مقالات ادبی، هنری و تاریخی متعدد از او در مجلات *سخن*، *هلال*، *پیام نو*، *پیام نوین*، *مرزهای دانش*، *راهنمای کتاب*، *یغما*، *ایران امروز*، *مهر*، *نقش و نگار*، *یادگار*، *نشریهٔ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران*، و نیز کتاب *ایرانشهر* و مجموعهٔ *بررسی هنر ایران* به چاپ رسیده است (همانجا، *فهرست* ...، ۲/۱ـ۳؛ اسناد).

مآخذ: آتابای، بدری، مقدمه بر *فهرست ناتمام تعدادی از کتب کتابخانهٔ سلطنتی*، به کوشش مهدی بیانی، تهران؛ اسناد خانوادگی بیانی؛ افشار، ایرج، «توضیح»، *احوال و آثار خوش‌نویسان*، ج ۳ (نک: هم، بیانی)؛ همو، *فهرست مقالات فارسی*، تهران، ج ۱ـ۲، ۱۳۴۸ش، ج ۳، ۱۳۵۵ش؛ همو، «وفیات مؤلفین»، *سواد و بیاض*، تهران، ۱۳۴۹ش؛ همو، «یادبود، وفات دکتر مهدی بیانی»، *راهنمای کتاب*، تهران، ۱۳۴۷ش، ج ۱۱؛ بیانی، مهدی، *احوال و آثار خوش‌نویسان*، تهران، ۱۳۴۵ش؛ همو، «زندگی‌نامهٔ خودـ نگاشته»، دست‌نویس؛ همو، *فهرست نمایشگاه و خطوط خوش نستعلیق کتابخانهٔ ملی*، تهران، ۱۳۲۸ش؛ «درگذشت همکار ارجمند»، *پیام نوین*، تهران، ۱۳۴۶ش، دورهٔ ۹، شم ۳؛ «دکتر مهدی بیانی»، *مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی*، تهران، ۱۳۴۷ش، س ۱۵، شم ۵ ـ۶؛ صدیق، عیسیٰ، «دانشسرای عالی، هستهٔ مرکزی دانشگاه»، *بزرگداشت مشاهیر فرهنگ ایران*، *ویژهٔ عیسیٰ صدیق*، به کوشش ویلما طوما، تهران، ۱۳۵۶ش؛ محبوبی اردکانی، حسین، *مجموعهٔ دکتر مهدی بیانی*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ همو، مقدمه بر *احوال و آثار خوش‌نویسان*، ج ۳، ۴ (نک: هم، بیانی)؛ معصومی، غلامرضا، «شمه‌ای از پیشینهٔ باستان‌شناسی ایران...»، *بررسیهای تاریخی*، تهران، ۱۳۵۵ش، س ۱۱، شم ۶؛ مصطفوی، محمدتقی، «تلاش در راه خدمت به آثار ملی و امید به آینده»، *گزارشهای باستان‌شناسی*، تهران ۱۳۳۴ش، ج ۳؛ نیز:

«Islamic Art and Architecture», *Discovering Islamic Art*, ed. S. Vernoit, London/New York, 2000.

فاطمه کریمی

بَیانیّه، نک: بیان بن سمعان تمیمی.

بِیبَرْس، داستان پهلوانیِ مردمی به زبان عامیانهٔ عربی با عنوان *سیرة الملک الظاهر بیبرس* که با الهام از زندگی بیبرس، الملک الظاهر رکن‌الدین ابوالفتح چهارمین فرمانروای سلسلهٔ ممالیک بحری مصر پدید آمده است. زمان نگارش کتاب و نیز نویسنده یا نویسندگان آن به درستی روشن نیست. نخستین کسی که از آن نام برده، ابن ایاس در سدهٔ

1. «The Greatest Calligrapher of the School of Baysunghur», *A Survey of Persian Art*, ed. A. U. Pope, Tokyo, 1976, vol. XIV.

۱۰ق است (نک: EI²؛ لین، 368)؛ اما بنابر برخی قرائن می‌توان حدس زد که این کتاب پس از سدهٔ ۷ و حداکثر تا سدهٔ ۹ق نوشته شده باشد (ضیف، ۴۸۸؛ دجانی، ۵۸۲).

خلط دوره‌های تاریخی و رعایت نشدن «وحدتهای سه‌گانهٔ زمان و مکان و اشخاص» در این داستان، نشان می‌دهد که احتمالاً طرح خطوط اصلی آن، در زمان حیات بیبرس پدید آمده باشد و سپس در طول زمان توسط راویان متعدد، حکایتهایی بر آن افزوده شده، یا بخشهایی از آن تغییر یافته باشد (همانجا؛ قاسم، ۲۶).

سیرة الملک الظاهر بیبرس از زبان یک راوی ناشناخته با درود بر پیامبر(ص) آغاز می‌شود و بدون هیچ مقدمه‌ای وارد اصل قصه می‌گردد که در آن، ملک صالح ایوبی از تعبیر رؤیای شگفتی که دیده بود، در می‌یابد که در حکومت وی، سپاهی نیرومند به فرماندهی جوانی پدید می‌آید که بر دشمنان اسلام پیروز می‌شود (نک: ۱/۱ بب). ملک صالح تاجری به نام علی آغا وراق را مأمور خرید بردگانی برای تشکیل این سپاه می‌کند. در میان این برده‌ها، نوجوانی محمود نام بود که در اصل پادشاه‌زاده است. وی طی حوادثی به فرزندخواندگی بانویی اشرافی و نیکوکار به نام فاطمهٔ اقواسی درمی‌آید و نام بیبرس بر او گذاشته می‌شود (همان، ۸۱/۱؛ لین، همانجا؛ دجانی، ۶۵۹). از این پس، همهٔ حوادث و شخصیتهای دیگر، پیرامون این شخصیت اصلی شکل می‌گیرد (قاسم، ۲۲) و او در خلال ماجراهایی به فرماندهی سپاه و سپس حکومت مصر می‌رسد (دجانی، ۵۹۶).

چهارچوب اصلی داستان را تاریخ دورهٔ ممالیک و حوادث آن تشکیل می‌دهد و هرچند این کتاب به هیچ‌وجه جنبهٔ تاریخی ندارد، اما همهٔ حوادث و شخصیتهای آن الهام گرفته شده از شخصیتهای تاریخی و واقعی این دوره است (قس: همو، ۵۸۲-۵۸۳) که در هماهنگی با ذوق و تخیل نویسنده دگرگونی یافته‌اند؛ چنان‌که منگوخان نوادهٔ چنگیز به منکتم، و نام هولاکوخان به قان هلاون تغییر یافته (*سیرة*...، ۲۱۸/۲؛ قاسم، ۲۴)، و سپس ماجراها و حوادثی خارق‌العاده ــ که همهٔ آنها زاییدهٔ خیال پدیدآورنده یا پدیدآورندگان است ــ پیرامون این شخصیتها شکل گرفته است (ضیف، ۴۸۸؛ قاسم، ۲۲، ۲۶).

برخی از پژوهشگران، این کتاب را بیان ادبی با شکوهی از دورهٔ ممالیک و حوادث مهم آن دانسته‌اند (دجانی، ۵۸۱). زیرا دو حادثهٔ بزرگی که روح اعراب را به‌شدت آزرده است، یعنی سقوط خلافت عباسی به دست مغولان و جنگهای صلیبی و از دست دادن بیت‌المقدس، آن‌چنان‌که تخیل ملی و آرمانی اعراب می‌پسندیده، در آن بازتاب یافته است. بنابراین، در این کتاب شوکت و هیبت مغولان فرو می‌ریزد و خلافت بغداد ادامه می‌یابد و جنگهای صلیبی با شکست نهایی صلیبیان و باز پس‌گیری بیت‌المقدس به پایان می‌رسد (همو، ۶۱۰).

سیرة الملک الظاهر بیبرس همچنین صحنهٔ نزاع و درگیری دو فرهنگ و جهان کاملاً متفاوت و متضاد است: جهان اسلام و جهان مسیحیت. از آنجا که صحنهٔ این رویارویی بسیار گسترده است و از سویی مصر و شام و تمامی سرزمینهای بیزانس و برخی سرزمینهای اروپایی را دربرمی‌گیرد و از سوی دیگر تا سودان و مناطق بالای رود نیل پیش می‌رود، شخصیتهای اسلامی و مسیحی در آن بسیار متنوع‌اند (همو، ۵۸۱).

از میان فرماندهان صلیبی، نویسنده شخصیت خیالی دیگری آفریده است تا در برابر بیبرس، نماد مسیحیت صلیبی و نیز نماد دشمنی با اسلام باشد (همو، ۶۴۳). این شخصیت که جُوان نام دارد، فرزندی نامشروع و نوادهٔ راهبی در دیرنشوان است (همو، ۵۸۴). وی برپایهٔ برخی اعتقادات عامیانهٔ اسلامی، همهٔ خصوصیات فرزندان نامشروع چون زشتی ظاهری و خباثت درونی را داراست (همانجا، نیز ۵۸۵، ۵۸۸).

در برابر این شخصیت، بیبرس از همهٔ ویژگیهای یک مسلمان و یک حکمران آرمانی بهره‌مند است و در یک فضای به شدت دینی و عاطفی در چهرهٔ قهرمانی بی‌بدیل با ظلم و کفر و فساد مبارزه می‌کند (همو، ۵۹۰، ۵۹۲-۵۹۳). با این حال، این دو شخصیت مقهور سرنوشتی محتوم و مقدرند (انس‌الوجود، ۲۳). همچنین، این اثر تجلی‌گاه احساسات و عواطف اجتماعی، سیاسی، دینی و نیز آرزوهای جامعهٔ عرب و به ویژه مصر در سده‌های ۷ تا ۹ق است. حتیٰ کمرنگ شدن چهرهٔ برخی شخصیتها و عبور زودگذر داستان از آنها دلایل عاطفی و اجتماعی دارد. به عنوان مثال، نام ملک کامل ایوبی که بیت‌المقدس را بدون مقاومت به فردریک دوم واگذار کرد، تنها یک بار در داستان آمده است (قاسم، ۲۸). به همین ترتیب، برخی خصومتهای قومی عرب نیز در این اثر انعکاس یافته است، چنان‌که منکتم (منگو) خان مغول، نوادهٔ انوشیروان پادشاه ایران باستان، و آتش‌پرست معرفی می‌شود (نک: همو، ۲۴، ۲۶) و هلاون (هولاکو) و همهٔ وزیرانش مجوس‌اند (*سیرة*، ۲۲۵/۲).

این کتاب خلقیات و مفاسد اخلاقی جامعهٔ عرب را در آن روزگار نیز نشان می‌دهد (نک: EI²؛ دجانی، ۵۹۲-۵۹۳) و صحنه‌هایی از چاپلوسی و تملق به صاحبان قدرت و ثروت و نیز ضعف و زبونی جامعه در برابر قدرتمندان، در فضایی طنزآلود در آن بازتاب یافته است (برای نمونه، نک: ۳۴/۱ بب: داستان علی‌آغا وراق).

از نکته‌های قابل تأمل در سیرة، نقش بسیار مثبت فداییان اسماعیلی (دجانی، ۵۹۰) و حضور پررنگ گروههایی از صوفیان در آن است (قاسم، همانجا).

سبک نگارش کتاب شیوهٔ داستان در داستان است که سلسله‌وار به هم پیوند خورده‌اند و بی‌شباهت به کتابهایی چون *هزار و یک شب* نیست (دجانی، ۵۸۲؛ EI²) و برخی نکته‌ها و حکایتهای مشترک نیز در آنها دیده می‌شود؛ از جمله، قصهٔ مریم زناریه (نک: ۸۲/۲، ۲۳۵، حاشیه). اما در طبقه‌بندی ادبی، این اثر را در شمار حماسه‌های ملی عرب، همچون سیرهٔ سیف بن ذی یزن قرار داده‌اند (دجانی، ۵۸۱) که قهرمان اصلی آن

ملت مصر است و در قالب بیبرس و دیگر شخصیتها تجلی یافته است (قاسم، ۲۲).

نثر کتاب به لهجهٔ عامیانهٔ مردم قاهره در دوره‌های اخیر نزدیک است (تونجی، ۱/۲۰۱؛ لین 368؛ نیکلسن، ۲۷۱). شاید روایتهای شفاهی مکرر یا تغییراتی تدریجی که به دست کاتبان صورت گرفته است، موجب چنین تحولی در نثر کتاب شده باشد (لین، نیکلسن، همانجاها). در خلال متن اشعاری دیده می‌شود که بیشتر نمونه‌هایی از نظم تعلیمی است و محتوای آنها پندهای اخلاقی یا اظهار شکوه از روزگار است (انس الوجود، ۳۵؛ سیرة، ۱/۲۴، ۳۶). استفاده از سجع در بسیاری از جاهای متن دیده می‌شود؛ اما نکتهٔ قابل توجه وجود واژه‌های فارسی نسبتاً زیاد در این اثر است که برخی از آنها بدون هیچ تغییری به کار برده شده است، مانند واژه‌های دشمن (۱/۱۱۰)، میخانه (۱/۱۶۴)، جبا کردن (۱/۱۸۶)، دستور (۱/۱۶۵)، قهوه‌چی (دجانی، ۵۹۱)، رکابخانه (۱/۱۸۲)، مارستان (۱/۵۸)، تنبان (۱/۹۸)، شمعدان (۱/۳۰۴) و....

نسخه‌های خطی این کتاب بسیار متعدد و گوناگون است و کهن‌ترین آنها احتمالاً نسخهٔ واتیکان (قرن ۱۶م) است. در آغاز قرن ۲۰م، چاپ تنقیح شده‌ای از کتاب (۱۰ جلد) در مصر منتشر شد، اما آنچه همه جا در دسترس عامهٔ مردم قرار دارد، روایت سخت مختصر شدهٔ آن است (بوهاس، ۸).

از سال ۲۰۰۰م، «انجمن فرانسوی پژوهشهای عربی» در دمشق به انتشار مجدد براساس نسخهٔ دمشق دست زد و کوشید در درون متن، همهٔ واژگان، ساخت و تعبیرات عامیانهٔ کتاب را حفظ کند تا زیانی به اصالت اثر وارد نگردد. همهٔ اصطلاحات مردمی در حاشیهٔ کتاب شرح شده است. چاپ کتاب تاکنون (۱۳۸۳ش) پایان نیافته است.

مآخذ: انس الوجود، ثناء، «بین الظاهر بیبرس و الهلالیة»، *الفنون الشعبیة*، قاهره، ۱۹۸۸م، شم ۲۵؛ بوهاس، ج. و ک. زخریا، مقدمه بر *سیرة الملک*... (هم)؛ تونجی، محمد، *المعجم المفصل فی الادب*، بیروت، ۱۴۱۳ق/۱۹۹۳م؛ دجانی، برهان، «سیرة الملک الظاهر بیبرس، عرض و نقد ادبی»، *الصراع الاسلامی ـ الفرنجی علی فلسطین فی القرون الوسطی*، به کوشش هادیه دجانی (شکیل) و برهان دجانی، بیروت، ۱۹۹۴م؛ *سیرة الملک الظاهر بیبرس*، به کوشش ج. بوهاس و ک. زخریا، دمشق، ۱۹۰۸م؛ ضیف، شوقی، *عصر الدول و الامارات*، مصر، قاهره، دارالمعارف؛ قاسم، عبده، «الشخصیات التاریخیة فی سیرة الظاهر بیبرس»، *الفنون الشعبیة*، قاهره، ۱۹۸۷م، شم ۱۸؛ نیکلسن، ر. ا.، *تاریخ الادب العباسی*، ترجمهٔ صفا خلوصی، بغداد، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ نیز:

EI[2]; Lane, E.W., *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*, London, 1890.

محمد سیدی

بیبَرْس، ملک مظفر رکن‌الدین، ملقب به جاشنگیر، دوازدهمین سلطان مملوک مصر. اگر چه نام وی ترکی است [بی، بای = دارا، ثروتمند + برس، بارس، پارس = پلنگ] (کلاوسن، 368, 384؛ کاشغری، I/344, III/158)، اما بیشتر مؤلفان برآن‌اند که وی از قوم چرکس بوده که ترک زبان نیستند و به زبان ویژهٔ خود که شاخه‌ای از زبانهای قفقاز شمالی است، سخن می‌گویند (نک: آکینر، ۲۶۷-۲۶۸)، سبب انتساب او به چرکس این است که وی از مملوکان برجی بود که خود چرکس به شمار می‌رفتند و نیز دوستی پایداری با آقوش افرم (هم) داشت که به یقین چرکس تبار بوده است (صفدی، *الوافی*...، ۱۰/۳۴۸؛ ابن تغری بردی، *النجوم*، ۸/۲۷۶، *المنهل*...، ۳/۴۷۲).

سیف الدین قلاوون، هشتمین سلطان مملوک مصر، بیبرس را در خردسالی خرید و در سلک مملوکان درگاه آورد. بیبرس از بندگی آزاد شد و نزد قلاوون تقرب و اعتبار یافت و چاشنی‌گیر وی شد. بیبرس پس از مرگ قلاوون (۶۸۹ق/۱۲۹۰م) به خدمت پسر و جانشین او ملک اشرف صلاح‌الدین خلیل درآمد و پس از قتل وی (۶۹۳ق) به خدمت ملک ناصر محمد پسر دیگر قلاوون، سلطان خردسال پیوست و منصب استادالداری (نک: هـ د، استادالدار) یافت و مأمور خون‌خواهی ملک اشرف شد. اندکی بعد ملک ناصر از پادشاهی بر کنار شد و ملک عادل کِتبُغا در ۶۹۴ق، و سپس ملک منصور حسام الدین لاچین در ۶۹۶ق پادشاهی یافتند و بیبرس همچنان معتبر و خدمتگزار بود. پس از مرگ لاچین، به پایمردی بیبرس و امیرسیف الدین سلار (= سالار)، ملک ناصر دوباره به سلطنت رسید (۶۹۸ق). بیبرس بار دیگر منصب استادالداری یافت و یار نه چندان همدلش، سلار نایب السلطنهٔ مصر شد و اختیار کشور ــ در حالی که ملک ناصر هنوز نوجوان بود ــ به دست آن دو افتاد (صفدی، همان، ۱۰/۳۴۹؛ جبرتی، ۳۲-۳۳؛ ابن حجر، ۲/۴۱-۴۲؛ ابن تغری بردی، همان، ۳/۴۶۸).

ملک ناصر که جز نامی از پادشاهی نداشت و از درگیری پیاپی طرفداران بیبرس و سلار در دو مجموعهٔ مملوکان برجی و صالحی به تنگ آمده بود، در شوال ۷۰۸ق برای گزاردن حج از قاهره خارج شد، اما رو به سوی قلعهٔ کرک آورد و در آنجا ساکن شد و نامه‌ای به قاهره نوشت و کناره‌گیری خود را از پادشاهی اعلام کرد و امیران را به هماهنگی و همدلی فرا خواند. بر اثر این خبر قاهره بر آشفت و کشاکش میان دو گروه امیران و مملوکان ترک و چرکس آغاز شد. انجمن امیران در ۱۳شوال ۷۰۸ق/۲۶ مارس ۱۳۰۹م، نخست سلار را به سلطنت برداشت و چون او نپذیرفت، بیبرس را که از این کار ظاهراً ناخشنود بود، به سلطنت برگزیدند. مستکفی، خلیفهٔ عباسی مصر و ۴ قاضی شهر در این انجمن حضور داشتند و خلیفه برای بیبرس منشور حکمرانی صادر کرد و بر او لقب «الملک المظفر» نهاد. چون بیبرس بر تخت نشست، سلار را در منصب نیابت سلطنت ابقا کرد و نیابت کرک را به ملک ناصر سپرد (ابن ایاس، ۱(۱)/۴۲۳؛ صفدی، همانجا؛ مقریزی، *السلوک*، ۲(۱)/۴۵-۴۶؛ عبدالباسط، ۹۳-۹۴؛ ابن تغری بردی، همان، ۳/۴۷۲).

در دوران پادشاهی او رقابت میان دو گروه مملوکان برجی و بحری ادامه یافت. مملوکان بحری که ملک ناصر را در این تعصبات قومی بی‌طرف می‌دانستند، به او تمایل یافتند و بازگشت او را خواستار شدند. به علاوه، سلار نیز با سلطان بیبرس یکرو و یکدل نبود و در نهان

کشمکشها را دامن می‌زد؛ اگر چه وی شاید به بازگشت ملک ناصر هم راضی نبود، اما تضعیف بیبرس و مملوکان برجی زمینه را برای به قدرت رسیدن او فراهم می‌ساخت. ملک ناصر نیز هر چند در ظاهر به سلطنت بیبرس گردن نهاده، و در کرک هم خطبه به نام سلطان جدید کرده بود، اما با اتکابه نقدینه و بندگان و خیل فراوانی که به همراه داشت و اموال و اندوخته‌هایی که در کرک تصاحب کرده بود، هنوز قدرتمند و ناآرام بود و هر گاه عزم شکار می‌کرد، بیبرس در قاهره بیمناک می‌شد. در ۷۰۹ق به سبب کم آبی نیل، غله و نان در قاهره کمیاب شد و مردم عامی که شاید این رویداد طبیعی را از شومی سلطنت بیبرس می‌انگاشتند و احتمالاً از سوی مخالفان او نیز تحریک شده بودند، آشکارا با سلطان به دشمنی برخاستند. به فرمان بیبرس گروهی از مردم را دستگیر کردند و عده‌ای را در ملأ عام تازیانه زدند و جمعی را زبان بریدند و این خود باعث تشدید ناآرامی و آشفتگی قاهره شد. طرفداران بیبرس، از مملوکان برجی هم بیکار ننشسته، او را برضد امیران و ممالیک رقیب تحریک می‌کردند. پس مکاتبه با ملک ناصر از سوی مملوکان ترک و فرار آنان به کرک آغاز شد. بیبرس نیز بر این امر بی‌اعتنا نماند، اگر چه سلار را همچنان محترم می‌داشت، اما گروهی از امیران و مملوکان را گرفت و به شهرهای مختلف تبعید کرد (ابن ایاس، ۱(۱)/۴۲۵-۴۲۶؛ ابن تغری بردی، *النجوم*، ۲۵۵/۸، *المنهل*، ۴۷۱/۳).

در این میان شایع شد که اولجایتو، ایلخان ایران درصدد لشکرکشی به شام است. بیبرس بر آن شد تا بدین بهانه از قدرت ملک ناصر در کرک بکاهد. بنابراین، قاصدانی نزد او فرستاد و خواست تا اموال انبوه دولتی، اسبان و بندگان همراه خویش را اعم از کسانی که در آغاز هجرت با وی بودند، یا بعدها به او پیوستند، باز پس فرستد تا از آنها در برابر اولجایتو استفاده شود؛ نیز ملک ناصر را تهدید کرد که در صورت نافرمانی او را به استانبول تبعید خواهد کرد. اما ملک ناصر که از چند و چون رویدادهای قاهره و روی‌گردانی مردم و بیشتر امیران و مملوکان به ویژه ترکان از بیبرس آگاه بود، فرستادهٔ وی را که درشتی می‌کرد، بسیار ناسزا گفت و بر او تازیانه زد و به زندان افکند (ابن ایاس، ۱(۱)/۴۲۶؛ ابن تغری بردی، *النجوم*، ۲۵۸/۸؛ مقریزی، *السلوک*، ۲(۱)/۵۲). ملک ناصر برای تکمیل اقدام خویش و هموار ساختن امکان بازگشت به سلطنت نخست فرمان داد تا در کرک به نام خود او خطبه بخوانند و آن‌گاه از والیان شهرهای شام برضد بیبرس مدد خواست و تهدید کرد که در صورت عدم حمایت آنان، از ایلخان استمداد خواهد کرد.

والیان جز آقوش افرم که از نزدیکان و شاید خویشاوندان بیبرس بود، به ملک ناصر پاسخ مثبت دادند. ملک ناصر که برای بازگشت به پادشاهی مصمم تر شده بود، در اول شعبان ۷۰۹ با یاران خود از کرک بیرون رفت. آقوش، نایب شام بیبرس را از اقدام ملک ناصر آگاه کرد و هشدار داد تا از قاهره لشکر به مقابله فرستد. بیبرس مال بسیار میان امرا تقسیم کرد و سپاهی فراهم آورد و به شام فرستاد. این سپاه روز بعد به قاهره بازگشت، زیرا ملک ناصر بر تمام شام چیره شده بود.

ملک ناصر در ۱۶ رمضان ۷۰۹ به دمشق وارد شد و همهٔ نایبان شام حتیٰ آقوش افرم را تأیید و ابقا کرد و در شهر دمشق بر تخت نشست و سپس در تمامی شام خطبه به نام او بازگشت. بیبرس هم در قاهره باز از خلیفه منشور ولایت گرفت و گفت تا آن منشور را بر منابر در خطبه‌ها بخوانند، اما چون نام ملک ناصر در خطبه به میان آمد، مردم همهمه در افکندند و برای او دعا کردند و بر او آفرین گفتند.

پس از آن امیران یکایک قاهره را ترک کردند و در دمشق به ملک ناصر پیوستند و جز گروهی از بندگان و نزدیکان نزد بیبرس بازنماند. در این میان، عده‌ای از مردم عامی را که به بیبرس ناسزا می‌گفتند، دستگیر کردند و این باعث طغیان بیشتر مردم گردید. ملک مظفر بیبرس پس از مشورت با کسان و امیران بازمانده، به ویژه به پیشنهاد امیر بیبرس دوادار که بعدها به تاریخ نگاری پرداخت، چاره‌ای ندانست، جز آنکه خود را از پادشاهی خلع کند. پس خلع نامه‌ای را که به تأیید قاضیان و امرا رسیده بود، برای ملک ناصر ارسال کرد و از او خواست که نیابت جایی را به وی سپارد. ملک ناصر نیز او را به نیابت صهیون گماشت. بیبرس مال بسیاری از خزانه برگرفت و با یاران و بندگان خویش آهنگ خروج از قاهره کرد. مردم قاهره اجتماع کردند و به او ناسزاها گفتند و به سوی او سنگ پراندند، چندان که بیبرس و مملوکانش به زحمت از شهر خارج شدند. بیبرس به اطفیح رفت و در آنجا امان‌نامهٔ ملک ناصر و حکم نیابت صهیون به دستش رسید و در حالی که بیشتر بازماندهٔ بندگانش نیز از او جدا می‌شدند، وی به سوی صهیون به راه افتاد، اما توسط امیری به نام آسَنْدَمُر گرجی دستگیر شد. در ۵ ذیقعدهٔ ۷۰۹ او را نزد ملک ناصر بردند. ملک بر او خشم گرفت و یکایک گناهانش را برشمرد و او را مورد ضرب و جرح قرار داد. بیبرس که دریافته بود کشته خواهد شد، از سلطان اجازه خواست تا رکعتی چند نماز گزارد؛ اجازه یافت و گزارد. سپس ملک ناصر او را به دست خویش با زه کمان خفه کرد و کشت. برخی از مورخان برآن‌اند که او را به زهر کشتند (ابن ایاس، ۱(۱)/۴۲۷-۴۳۱؛ صفدی، *الوافی*، ۳۴۹/۱۰-۳۵۰؛ ابن تغری بردی، همان، ۲۵۹/۸-۲۷۶).

سلطنت بیبرس جاشنگیر تنها ۱۰ ماه و ۲۴ روز دوام داشت. بیشتر مورخان او را به خردمندی، دینداری، پاکی و پاکدامنی و نیکوکاری ستوده‌اند. او مسجد حاکمی قاهره را که بر اثر زلزله فروریخته بود، در ۷۰۲ق به نیکوترین وجهی بازسازی کرد و کتابهای ارزشمند بسیار و املاک شایسته بر آن وقف کرد و ۴ تن مدرس بر آن گماشت. خانقاهی به نام رکنیه در قاهره ساخت که ۴۰۰ درویش در آن می‌زیستند، و نیز در آن خانقاه بیمارستانی برای مردم فقیر برپاداشت و املاک بسیاری بر آن وقف کرد. گفته‌اند که وی بر شرع مواظبت تمام داشت و خود به هیچ حرامی دست نمی‌یازید (صفدی، *اعیان*...، ۲۴۸/۱؛ ابن تغری بردی، همان، ۲۷۶/۸، *المنهل*، ۴۶۹/۳؛ ابن کثیر، ۲۸/۱۴؛ ابن حبیب، ۱۷/۲-۱۸؛ مقریزی، *الخطط*، ۶۹/۱؛ ابن حجر، ۴۳/۲، ۴۵، ۴۷).

مآخذ: آکینر، شیرین، *اقوام مسلمان اتحاد شوروی*، ترجمهٔ محمد حسین آریا، تهران،

۱۳۶۷ش؛ ابن ایاس، محمد، *بدائع الزهور*، به کوشش محمد مصطفی، قاهره، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن تغری بردی، *المنهل الصافی*، به کوشش نبیل محمد عبدالعزیز، قاهره، ۱۹۸۵م؛ همو، *النجوم*؛ ابن حبیب، حسن، *تذکرة النبیه*، به کوشش محمد محمدامین و سعید عبدالفتاح عاشور، قاهره، ۱۹۸۲م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *الدرر الکامنة*، حیدرآباددکن، ۱۹۷۲م؛ ابن کثیر، *البدایة و النهایة*، به کوشش علی محمد معوض و عادل احمد عبدالموجود، بیروت، ۱۴۱۵ق/۱۹۹۴م؛ جبرتی، عبدالرحمان، *عجائب الآثار فی التراجم و الاخبار*، بیروت، ۱۹۷۸م؛ صفدی، خلیل، *اعیان العصر*، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۴۱۰ق/۱۹۹۰م؛ همو، *الوافی بالوفیات*، به کوشش ژاکلین سوبله و علی عمار، ویسبادن، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ عبدالباسط ملطی، *نزهة الاساطین*، به کوشش محمد کمال‌الدین عزالدین علی، قاهره، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ مقریزی، احمد، *الخطط*، بیروت، دارصادر؛ همو، *السلوک*، به کوشش محمد مصطفی زیاده، قاهره، ۱۹۴۱م؛ نیز:

Clauson, G., *An Etymological Dictionary of Pre - Thirteenth Century Turkish*, Oxford, 1972; Kashghari, M., *Divanü lûgat-it- türk*, tr. B. Atalay, Ankara, 1986.

مصطفی موسوی

بِیبَرسِ بُنْدُقْداری، ملک ظاهر رکن‌الدین ابوالفتح صالحی (د ۶۷۶ق/۱۲۷۷م)، چهارمین سلطان از شاخهٔ ممالیک بحری که از ۶۵۸ تا ۶۷۶ق بر مصر و شام حکومت کرد. بیبرس به دلیل پیروزیهای چشم‌گیر در برابر هجوم مغولان به شام، و مقابلهٔ فیروزمندانه با صلیبیها و نیز به سبب کامیابی‌اش در ایجاد وحدت میان مصر و شام، و سرکوبِ سرکشیها در داخل و تعرضات خارج از قلمرو حکومت و پی‌ریزیِ نظامی استوار در ادارهٔ حکومت، توانست به چنان درجه‌ای از اقتدار دست یابد که از دوران حکمرانی وی به عنوان یکی از باشکوه‌ترین دورانهای تاریخ مصر اسلامی یاد شده، و شرح اقدامات دلیرانه‌اش آمیخته با قصه‌های عامیانه تا به امروز در مصر باقی مانده است (ذهبی، حوادث سالهای ۶۷۱-۶۸۰ق، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹؛ یافعی، ۱۷۵/۴؛ موير، ۶۰؛ نیکلسن، ۲۷۱؛ بروکلمان، ۳۳۲؛ عودات، ۱۰۳).

بیبرس در حدود سال ۶۲۰ق/۱۲۲۳م (ذهبی، همان، ۲۱۷؛ ابن تغری بردی، *المنهل...*، ۴۴۷/۳؛ ابن عماد، ۳۵۰/۶) یا ۶۲۵ق (ابن شاکر، *فوات...*، ۱۵۹/۱) در منطقهٔ قِبچاق به دنیا آمد (صفدی، ۳۲۹/۱۰) و از راه دریای سیاه و قلمرو امپراتوری بیزانس به مصر انتقال یافت. نخست امیر علاءالدین آیدِکینِ بندقداری ــ که بیبرس به او منسوب شده است ــ وی را خرید (همو، نیز ابن تغری بردی، همانجاها) و پس از آن در زمرهٔ غلامان ملک صالح نجم‌الدین ایوب درآمد و چون کفایت و شجاعت نشان‌داد، مقامی ارجمند یافت (ابن شاکر، همان، ۱۶۰/۱؛ ابن تغری بردی، *النجوم*، ۳۲۲/۶، ۳۵۹؛ ذهبی، ابن عماد، همانجاها). پس از مرگ این امیر ایوبی (۶۴۷ق/۱۲۴۹م) بیبرس به خدمت توران شاه آخرین حکمران ایوبی درآمد و در ۶۴۸ق در توطئهٔ قتل وی همراهِ جمعی از امیران مملوک شرکت کرد (مقریزی، *السلوک*، ۱(۲)/۳۶۲؛ ابن شاکر، همانجا؛ ابن تغری بردی، *المنهل*، ۴۴۸/۳). پس از آن به ناچار به شام گریخت و نزد امیران ایوبی دمشق و سپس کَرَک پناه گرفت و از ایشان برای حمله به مصر استمداد کرد، اما در این لشکرکشی ناکام ماند (مقریزی، همانجا؛ ابن کثیر، ۱۸۲/۱۳؛ ابن تغری بردی، همان، ۴۴۸/۳-۴۵۱؛ صفدی، ۳۳۰/۱۰).

در ۶۵۸ق/۱۲۶۰م پس از آنکه مغولان مناطق وسیعی از شام را گرفتند و قصد تسخیر مصر کردند، مظفر قُطز سلطان مملوک برای مقابله با آنان، اختلافات خود با بیبرس را فراموش کرد و وی را به مصر خواند و مورد محبت و نواخت قرار داد (مقریزی، همانجا؛ ابن کثیر، ۱۸۲/۱۳-۱۸۳؛ عینی، ۲۳۴/۱؛ ابن خلدون، ۴۲۲/۵). در رمضان همان سال بیبرس به عنوان فرمانده جلوداران سپاه مصر در پیکار مشهور عین جالوت شکست سختی به مغولان وارد کرد و جلو پیشروی آنان به سوی غرب را گرفت (ابن کثیر، ۱۸۳/۱۳-۱۸۴؛ ابن دواداری، ۴۹/۸؛ یونینی، ۳۶۶/۱؛ گروسه، ۵۹۱-۵۹۳؛ مرگان، ۱۸۷-۱۸۸). وی سپس به دستور قطز مغولان را تعقیب کرد و باقی‌ماندهٔ ایشان را از دم تیغ گذراند؛ آن‌گاه به دمشق بازگشت (صفدی، ۳۳۲/۱۰؛ ابن تغری بردی، همان، ۴۵۱/۳). با این همه، چون قطز درخواست بیبرس برای تفویض حکومت حلب به او را نپذیرفت، روابط آن دو باز تیره شد (ابن کثیر، ۱۸۸/۱۳؛ عینی، ۲۶۱/۱) و اندکی بعد، قطز در راه بازگشت به مصر (۶۵۸ق/۱۲۶۰م) به دست بیبرس و جمعی از امیران مملوک به قتل رسید (مقریزی، همان، ۱(۲)/۴۳۶-۴۳۷؛ ابن کثیر، همانجا).

چون بیبرس وارد مصر شد، امرا و اشراف مصر او را به عنوان سلطان پذیرفتند و وی با لقب ملک ظاهر به سلطنت نشست (عینی، ۲۶۱/۱-۲۶۴؛ ابن دقماق، ۶۶/۲-۶۷؛ عبدالباسط، ۷۵).

بیبرس پس از استقرار و در پیِ برخی عزل و نصبهای داخلی (عینی، ۲۸۸/۱-۲۸۹؛ صفدی، ۳۳۳/۱۰)، بیشتر امرا و حکمرانان منطقهٔ شام را ابقا کرد (مقریزی، همان، ۱(۲)/۴۴۴؛ ابن تغری بردی، همان، ۴۵۲/۳-۴۵۳). آن‌گاه برای جلب نظر و حمایت مردم مالیاتهایی را که قطز برای جنگ با مغولان وضع کرده بود، ملغا ساخت (مقریزی، *الخطط*، ۲(۱)/۸۹؛ عینی، ۲۷۰/۱) و همهٔ زندانیها را آزاد کرد (ابن تغری بردی، *النجوم*، ۱۰۳/۷). بنای مدرسهٔ ظاهریه به دستور بیبرس در همین سال آغاز شد (عینی، ۳۸۲/۱؛ ابن تغری بردی، همان، ۱۲۰/۷) و سال بعد نیز با فرستادن اموال و گروههایی به عمارت حرم نبوی در مدینه، و قبة الصخرة در بیت‌المقدس دست زد (مقریزی، *السلوک*، ۱(۲)/۴۴۵).

یکی از اقدامات مهم بیبرس برای استوار ساختن پایه‌های سلطنت خود، احیای خلافت عباسی در مصر بود. وی در ۶۵۹ق/۱۲۶۱م یکی از بازماندگان عباسیان را، پس از آنکه نسبش در مجلسی از دانشمندان اثبات شد، با عنوان المستنصر بالله به خلافت نشاند و خود با جمیع ارکان دولتش با وی بیعت کردند (سیوطی، *تاریخ...*، ۴۷۷-۴۷۸؛ ابن خلدون، ۶۶۴/۳؛ ابن طولونی، ۱۲۱؛ ابن ظهیره، ۱۹۴-۱۹۵). دیری نپایید که بیبرس خلیفهٔ جدید را به احیای خلافت بغداد وا داشت و وی را با سپاه و ساز و برگی نه چندان کافی راهی آن دیار کرد؛ اما مستنصر پیش از رسیدن به بغداد با لشکر مغول مواجه شد و جان سالم به در نبرد و سپاهیانش نیز تار و مار شدند (مقریزی، همان، ۱(۲)/۴۵۷-۴۶۰، ۴۶۷؛

عینی، ۳۲۸/۱). یک‌سال پس از آن در قاهره با دومین خلیفهٔ عباسی، الحاکم بامرالله بیعت شد و این بار محدودیتهایی نیز برای وی مقرر گردید (ابن ظهیره، ۱۹۵؛ سیوطی، همان، ۴۷۸ـ۴۷۹؛ قلقشندی، ۲۶۰/۳ـ۲۶۱؛ ابن کثیر، ۱۹۷/۱۳ـ ۱۹۸). درواقع خلافتِ دست نشاندهٔ مصر مقامی صرفاً تشریفاتی بود و سلطان از ایجاد آن قصدی جز کسب وجاهت و مشروعیت نداشت و نیز می‌خواست به این وسیله مصر را به مرکز دنیای اسلام تبدیل کند، و همچنین احتمال ظهور شورشهای شیعی را در مصر که سالها مرکز حکومت شیعیان فاطمی بود، کاهش دهد (عاشور، سعید عبدالفتاح، ۱۷۶ـ۱۷۹؛ مویر، ۴۸ـ۴۹، نیز 594؛ لویس، ۱۱۳).

از دیگر اقدامات بیبرس ــ که قلمروش را از سوی مغولان و صلیبیان در خطر می‌دید و حضور بقایای ایوبیان را نیز نمی‌توانست نادیده بگیرد ــ این بود که سالهای نخست سلطنت را برای استحکام بخشیدن به پایه‌های دولت خود صرف کرد (شبارو، ۲۷) و آن‌گاه به سرکوب امرا و حکام مخالف در شام پرداخت (مقریزی، همان، ۱(۲)/۴۴۴ـ ۴۴۵؛ ابن کثیر، ۱۹۱/۱۳، ۱۹۸). وی همچنین در قاهره قیامی شیعی را که با انگیزهٔ بازگرداندن خلافت فاطمیان بر پا شده بود، سرکوب کرد (عینی، ۲۷۰/۱ـ۲۷۱؛ عاشور، سعید عبدالفتاح، ۱۷۵ـ ۱۷۶).

در ۶۵۹ق/۱۲۶۱م به دستور بیبرس برای حفظ آمادگی نظامی، تمامی قلعه‌ها و دژهای شام را که بر اثر حملهٔ مغول آسیب دیده بود، بازسازی کردند و آنها را از آزوقه و نفرات انباشتند (مقریزی، همان، ۱(۲)/۴۴۶). او در مورد مصر نیز به تقویت ناوگان دریایی و کشتیهای جنگی همت گمارد (همان، ۱(۲)/۴۴۷) و در مصب نیل نزدیک دمیاط با صخره‌های بزرگ سدی ایجاد کرد تا مانع عبور فرنگان شود (زیدان، ۳۲۵/۱؛ شبارو، همانجا). وی همچنین با آوردن بردگان از دشت قبچاق سپاهی از ممالیک تشکیل داد (همو، ۲۸).

بیبرس برای آگاهی از اخبار سراسر قلمرو خود شبکهٔ منظم برید ایجاد کرد که کارایی بسیار داشت (مقریزی، همان، ۱(۲)/۴۴۶؛ زیدان، ۳۲۲/۱)؛ همچنین با احداث برجهای دیده‌بانی متعدد، کارگزاران او تحرکات دشمن را زیر نظر داشتند و انتقال اخبار سرعت می‌گرفت (قلقشندی، ۳۹۹/۱۴).

بیبرس به منظور تقویت مواضع خود در برابر فرنگان و مغولان، و تغییر در معادلات سیاسی منطقه، با میخائیل هشتم، امپراتور بیزانس (مقریزی، همان، ۱(۲)/۴۷۱، نیز حاشیه‌های ۵ و ۶)، و برکه خان، حاکم مغولِ دشت قبچاق (عینی، ۳۶۰/۱ـ۳۶۳؛ عاشور، فاید حماد، ۸۱ـ۸۳) هم‌پیمان شد. به زودی میان او و برکه‌خان که مسلمان شده بود و با هولاگو نیز دشمنی داشت، پیوندهایی استوار پدید آمد (قلقشندی، ۴۷۳/۴؛ عینی، همانجا؛ وصاف، ۲۷ـ ۲۸؛ اشپولر، ۶۶ـ ۶۸؛ بیانی، ۸۹۵/۳ـ۸۹۶)، تا جایی که طی چند مرحله مغولانی از دشت قبچاق به مصر پناه آوردند و از ایشان به گرمی استقبال شد (مقریزی، همان، ۱(۲)/۴۷۳؛ عینی، ۳۶۴/۱ـ ۳۶۵؛ ایالُن، .89 ff؛ عاشور، فاید حماد، ۸۳). شاید از نتایج همین مراودات بود که بیبرس به ترویج رسوم مغولی در حکومت مصر علاقه‌مند گردید (ابن تغری بردی، *النجوم*، ۲۶۸/۶ـ ۲۶۹؛ ایالن، 67).

بیبرس پس از نبرد عین جالوت به شدت مراقب تحرکات مغول بود و هیچ‌گاه فرصت تلافی آن شکست را به ایشان نداد. پس از مرگ هولاگو در ۶۶۳ق/۱۲۶۵م نیز بیبرس از جابه‌جاییِ قدرت در قلمرو ایلخانی و اختلافات ایشان با مغولان شاخهٔ جغتایی و اردوی زرین بهره جست و فرصت را برای سرکوب صلیبیها غنیمت شمرد (رانسیمان، ۳۸۳/۳؛ گروسه، ۵۶۵، ۵۹۶). وی در جمادی‌الاول ۶۶۳ بر قیصریه، و در جمادی‌الآخر همان سال بر ارسوف غلبه یافت (ابن شاکر، عیون...، ۳۱۹/۲۰؛ رانسیمان، ۳۸۰/۳ـ۳۸۱). سال بعد هم بر قلعهٔ صفد ــ که از مهم‌ترین دژهای صلیبی به‌شمار می‌آمد ــ دست یافت (ابن کثیر، ۲۵۸/۱۳ـ۲۵۹؛ ابوالفدا، *المختصر*...، ۶/۷؛ رانسیمان، ۳۸۳/۳ـ۳۸۴).

بیبرس در ۶۶۵ق، ارمنستان را هدف حملات خود قرار داد و سپاه مصر در غیاب هیتوم، پادشاه ارمنستان که برای درخواست کمک نزد مغولان رفته بود، صدمات بزرگی به این سرزمین وارد آورد (ابن عبری، ۴۹۸؛ ابوالفدا، همان، ۶/۷ـ۷؛ قس: ابن ایاس، ۱(۱)/۳۲۵؛ نیز نک: رانسیمان، ۳۸۵/۳ـ۳۸۶). در ۶۶۶ق بیبرس بر یافا و دژ شَقیف تسلط یافت (ابن دواداری، ۱۲۴/۸ـ ۱۲۵؛ ابوالفدا، *تقویم*...، ۲۴۶) و اندکی بعد انطاکیه، از مهم‌ترین شهرهای تحت اختیار فرنگان را که بیش از ۱۷۰ سال در دست آنان بود، تسخیر کرد، و از این راه ضربهٔ مهلکی بر صلیبیان وارد آورد (همو، *المختصر*، ۸/۷). در ۶۶۹ق بیبرس پس از تصرف حصن الاکراد و تسلط بر دژ عکا (ابن دواداری، ۱۵۲/۸؛ رانسیمان، ۳۹۸/۳ـ۳۹۹)، طرابلس را محاصره کرد، اما به سبب حضور و تحرکاتِ ادوارد، شاهزادهٔ انگلیسی درمنطقه و بیم از هم‌پیمانی وی با مغول، تقاضای صلح بوهمندِ ششم، امیر طرابلس را پذیرفت و در ۶۷۰ق نیز با عکا پیمان صلح منعقد کرد (مقریزی، *السلوک*، ۱(۲)/۵۹۲ـ۵۹۳، ۶۰۱؛ رانسیمان، ۳۹۹/۳، ۴۰۳؛ استیونسن، 343). این معاهدات صلح با امیرنشینان بزرگ صلیبی سرآغاز آرامشی ۱۴ ساله در جبههٔ جنگهای صلیبی بود که تا ۸ سال پس از مرگ بیبرس تداوم یافت (شبارو، ۳۴؛ قاسم، ۱۶۰؛ استیونسن، 345).

بعد از آرامش در جبههٔ صلیبی، بیبرس خود را به مقابله با مغولان و هم‌پیمانان ایشان در ارمنستان و آسیای صغیر مشغول ساخت. وی طی سالهای ۶۶۷ تا ۶۷۰ق دو بار فرستادگان صلح از جانب اباقا، ایلخان ایران را پذیرفت (مقریزی، همان، ۱(۲)/۵۷۳ ـ۵۷۴، ۶۰۲؛ عینی، ۴۰/۲، ۱۰۰ـ۱۰۱)، ولی به خوبی می‌دانست که مغولان هنوز در اندیشهٔ تصرف مصر و شام‌اند و پیغام صلح برای دفع‌الوقت و کسبِ فرصت مناسب، و یا ناشی از اختلافات داخلی آنهاست؛ و از این‌رو، به پیشنهاد صلح پاسخ مثبت نداد (عاشور، فاید حماد، ۹۷ـ۹۸).

بیبرس که چندین‌بار مانع عبور سپاه ایلخان از رود فرات شده بود،

در ۶۷۴ق/۱۲۷۵م حملهٔ ایشان را در منطقهٔ بیره درهم شکست و با عبور از فرات به تعقیب آنها پرداخت (ابن دقماق، ۷۶/۲؛ یونینی، ۲/۳، ۱۱۱ـ۱۱۶؛ ابن فرات، ۴۱/۷؛ اقبال، ۲۱۱/۱ـ۲۱۲). او که در ۶۷۳ق به ارمنستان لشکر کشیده، و با پیروزی بر ارمنیان قدرت برتر خود را نشان داده بود (ابن شداد، ۱۰۶)، در ۶۷۵ق برای ایجاد امنیت مرزهای شمالی قلمرو خود با آسیای صغیر و سرکوب رومیها ــ که هم‌پیمانی با مغولان را آشکار ساخته بودند ــ به قصد بلاد روم حرکت کرد (ابوالفدا، *المختصر*، ۱۳/۷؛ ابن عبری، ۵۰۱ ـ۵۰۲)، در حالی که نامه‌هایی از معین‌الدین سلیمان پروانه، وزیر سلاجقهٔ روم دریافت کرده بود که اطمینانش را به یاری و همدستی وی جلب می‌کرد. برخی امرا و سرداران رومی نیز وعدهٔ مشابهی به وی داده بودند. در منطقه‌ای به نام البستان (هم)، بیبرس در کارزار با سپاه مغول ــ که پروانه ایشان را در غفلت نگاه داشته بود ــ پیروز شد و چون قیصریه را تسخیر کرد، پیروزمندانه بر تخت سلاجقه تکیه زد (ابن بی بی، ۶۸۱ـ۶۸۴؛ «مختصر...»، ۳۱۶ـ۳۲۰؛ ابن فرات، ۶۵/۷ـ۶۷؛ رشیدالدین، ۱۱۰۱/۲ـ۱۱۰۲؛ اشپولر، ۷۸ـ۷۹؛ اقبال، ۲۱۳/۱ـ۲۱۴؛ مرتضوی، ۱۳۲ـ۱۳۴).

نزاریهای شام و قلعه‌های مستحکم ایشان نقش مهمی در معادلات سیاسی منطقه داشت؛ اما بیبرس دست به اقداماتی زد که به‌تدریج استقلال سیاسی آنان‌را در شام از میان برد (دفتری، ۴۹۰ـ۴۹۱). وی با عزل و نصب رهبران جامعهٔ اسماعیلی شام (ذهبی، حوادث سالهای ۶۶۱ـ۶۷۰ق، ۴۹؛ مقریزی، همان، ۱(۲)/۵۸۶ ـ۵۸۷؛ دفتری، ۴۹۲ـ۴۹۵) و ستاندن باج از ایشان (عینی، ۴۲۷/۱؛ دفتری، ۴۹۲) و تصرف دژهای مستحکم آنها در منطقه، مانند مِصیاف، قدموس، کهف، رصافه و... (قلقشندی، ۱۷۹/۴ـ۱۸۰؛ صقاعی، ۵۱؛ ابن شاکر، عیون، ۱۴/۲۱؛ ابن شداد، ۳۷، ۶۰، ۳۲۳) بر اسماعیلیه مسلط شد، اما هیچ‌گاه قصد از میان برداشتنِ ایشان را نکرد و اجازه داد تا در قلعه‌های خویش تحت نظارت امرای مملوک زندگی کنند (قلقشندی، ۱۸۰/۴؛ دفتری، ۴۹۴). حتیٰ گفته‌اند که وی از خدمات فداییان اسماعیلی بر ضد دشمنان خود بهره‌می‌جست (ابن دواداری، ۱۵۷/۸ـ ۱۵۸؛ دفتری، همانجا؛ رانسیمان، ۳۹۷/۳ـ۳۹۹). بیبرس همچنین بلاد نوبه در جنوب مصر را برای نخستین‌بار به متصرفات اسلامی ضمیمه کرد (ابن شداد، ۵۲ ـ۵۳، ۱۲۹، ۱۳۰؛ سیوطی، *تاریخ*، ۴۸۱؛ قلقشندی، ۲۷۶/۵ـ۲۷۷).

بیبرس در ۶۷۶ق/۱۲۷۷م بر اثر بیماری یا مسمومیت درگذشت (ابوالفدا، همان، ۱۴/۷؛ ابن فرات، ۸۵/۷؛ ابن تغری بردی، *النجوم*، ۱۷۵/۷؛ صفدی، ۳۳۶/۱۰). وی با اینکه سالهای متمادی درگیر جنگ با دشمنان بود، از آبادی مصر و شام و احداث مدارس و مساجد (ابن فرات، ۸۳/۷ـ۸۴؛ ابن تغری بردی، همان، ۱۹۰/۷ـ۱۹۷) و توجه به سایر شئون حکومت غافل نبود. او برای نخستین‌بار قضات ۴گانه از ۴ مذهب اهل تسنن را در مصر و شام منصوب کرد (قلقشندی، ۳۵/۴؛ عینی، ۴۰۷/۱ـ۴۰۸) و نماز جمعه را در جامع الازهر پس از سالها مجدداً برپا داشت (قلقشندی، ۳۶۰/۳؛ سیوطی، *حسن المحاضرة*، ۹۶) و بسیاری سمتهای جدید دیوانی و دولتی در مصر ایجاد کرد (ابن تغری بردی، همان، ۱۸۴/۷ـ۱۸۶). بیبرس اگرچه از خصلتهای نیکوی انسانی بهرهٔ چندانی نداشت و فاقد ویژگیهایی بود که رعایایش بتوانند محبتش را به دل بگیرند و دشمنانش با احترام از او یاد کنند، اما بدون شک سربازی شجاع و خستگی‌ناپذیر، فرماندهی لایق و سیاست‌مداری تیزبین و موفق بود.

مآخذ: ابن ایاس، محمد، *بدائع الزهور*، به کوشش محمد مصطفی، قاهره، ۱۴۰۲ق/ ۱۹۸۲م؛ ابن بی بی، حسین، *الاوامر العلائیة*، به کوشش عدنان صادق ارزی، آنکارا، ۱۹۵۶م؛ ابن تغری بردی، *المنهل الصافی*، به کوشش نبیل محمد عبدالعزیز، قاهره، ۱۹۸۵م؛ همو، *النجوم*؛ ابن خلدون، *العبر*؛ ابن دقماق، ابراهیم، *الجوهر الثمین*، به کوشش محمد کمال‌الدین عزالدین علی، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابن دواداری، ابوبکر، *کنزالدرر*، به کوشش اولریش هارمان، قاهره، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *عیون التواریخ*، به کوشش فیصل سامر و نبیله عبدالمنعم داوود، بغداد، ۱۴۰۰ق/ ۱۹۸۰م؛ همو، *فوات الوفیات*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۹۵۱م؛ ابن شداد، محمد، *تاریخ الملک الظاهر*، به کوشش احمد حطیط، ویسبادن، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن طولونی، حسن، *النزهة السنیة*، به کوشش محمد کمال‌الدین عزالدین علی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن ظهیر، *الفضائل الباهرة*، به کوشش مصطفی سقا و کامل مهندس، قاهره، ۱۹۶۹م؛ ابن عبری، غریغوریوس، *تاریخ مختصر الدول*، به کوشش انطون صالحانی، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن عماد، عبدالحی، *شذرات الذهب*، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ ابن فرات، محمد، *تاریخ*، به کوشش قسطنطین زریق، بیروت، ۱۹۴۲م؛ ابن کثیر، *البدایة والنهایة*، به کوشش احمد ابوملحم و دیگران، بیروت، ۱۴۱۵ق/۱۹۹۴م؛ ابوالفدا، *تقویم البلدان*، ترجمهٔ عبدالمحمد آیتی، تهران، ۱۳۴۹ش؛ همو، *المختصر فی اخبار البشر*، بیروت، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م؛ اشپولر، برتولد، *تاریخ مغول در ایران*، ترجمهٔ محمود میرآفتاب، تهران، ۱۳۷۲ش؛ اقبال آشتیانی، عباس، *تاریخ مفصل ایران، از حملهٔ چنگیز تا تشکیل دولت تیموری*، تهران، ۱۳۴۱ش؛ بروکلمان، کارل، *تاریخ ملل و دول اسلامی*، ترجمهٔ هادی جزایری، تهران، ۱۳۴۶ش؛ بیانی، شیرین، *دین و دولت در ایران عهد مغول*، تهران، ۱۳۷۵ش؛ دفتری، فرهاد، *تاریخ و عقاید اسماعیلیه*، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۷۵ش؛ ذهبی، محمد، *تاریخ الاسلام*، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، دارالکتب العربی؛ رانسیمان، استیون، *تاریخ جنگهای صلیبی*، ترجمهٔ منوچهر کاشف، تهران، ۱۳۵۸ش؛ رشیدالدین فضل‌الله، *جامع التواریخ*، به کوشش محمد روشن و مصطفی موسوی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ زیدان، جرجی، *تاریخ مصر الحدیث*، قاهره، ۱۹۱۱م؛ سیوطی، *تاریخ الخلفاء*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۹۶۴م؛ همو، *حسن المحاضرة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۶۸م؛ شبارو، عصام محمد، *دولت ممالیک*، ترجمهٔ شهلا بختیاری، قم، ۱۳۸۰ش؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به‌کوشش ژاکلین سوبله و علی عماره، ویسبادن، ۱۴۰۱ق/ ۱۹۸۱م؛ صقاعی، فضل‌الله، *تالی کتاب وفیات الاعیان*، به کوشش ژاکلین سوبله، دمشق، ۱۹۷۴م؛ عاشور، سعید عبدالفتاح، *مصر والشام فی عصر الایوبیین والممالیک*، بیروت، ۱۹۷۲م؛ عاشور، فایدحماد، *العلاقات السیاسیة بین الممالیک والمغول...*، به کوشش جوزیف نسیم، قاهره، ۱۹۷۶م؛ عبدالباسط ملطی، *نزهة الاساطین*، به کوشش محمد کمال‌الدین عزالدین علی، قاهره، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ عودات، احمد و دیگران، *تاریخ المغول و الممالیک*، اربد، ۱۹۹۰م؛ عینی، محمود، *عقدالجمان*، به کوشش محمد محمد امین، قاهره، ۱۴۰۷ـ ۱۴۰۸ق/۱۹۸۷ـ ۱۹۸۸م؛ قاسم، قاسم عبده، *ماهیة الحروب الصلیبیة*، کویت، ۱۴۱۰ق/۱۹۹۰م؛ قلقشندی، احمد، *صبح الاعشی*، قاهره، ۱۳۸۳ق/ ۱۹۶۳م؛ گروسه، رنه، *امپراتوری صحرانوردان*، ترجمهٔ عبدالحسین میکده، تهران، ۱۳۵۳ش؛ لویس، برنارد، *خاورمیانه دو هزار سال تاریخ...*، ترجمهٔ حسن کامشاد، تهران، ۱۳۸۱ش؛ «مختصر سلجوق‌نامهٔ ابن بی‌بی»، *اخبار سلاجقهٔ روم*، به کوشش محمدجواد مشکور، تهران، ۱۳۵۰ش؛ مرتضوی، منوچهر، *مسائل عصر ایلخانان*،

تهران، ۱۳۷۰ش؛ مرگان، دیوید، *مغولها*، ترجمهٔ عباس مخبر، تهران، ۱۳۷۱ش؛ مقریزی، احمد، *الخطط*، قاهره، ۱۹۱۳م؛ همو، *السلوک*، به کوشش محمد مصطفی زیاده، قاهره، ۱۳۷۶ق/۱۹۵۷م؛ مویر، و.، *تاریخ دولة المالیک فی مصر*، ترجمهٔ محمود عابدین و سلیم حسن، قاهره، ۱۴۱۵ق/۱۹۵۷م؛ نیکلسن، ر. ا.، *تاریخ الادب العباسی*، ترجمهٔ صفا خلوصی، بغداد، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ وصاف، *تاریخ*، تحریر عبدالمحمد آیتی، تهران، ۱۳۴۶ش؛ یافعی، عبدالله، *مرآة الجنان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۹ق؛ یونینی، موسی، *ذیل مرآة‌الزمان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۴م؛ نیز:

Ayalon, D., *Studies on the Mamlūks of Egypt*, London, 1977; Muir, W., *The Caliphate, Its Rise, Decline, and Fall*, New York, 1975; Stevenson, W.B., *The Crusaders in the East*, Beirut, 1968.

مسعود حبیبی مظاهری

بِیبَرْسِ مَنْصوری، رکن‌الدین بن عبدالله خطایی دواداری صالحی (د ۷۲۵ق/۱۳۲۵م)، امیر، تاریخ‌نویس و فقیه حنفی عصر مملوکان مصر. نام ترکی وی (بیبرس = بی: دارا + برس/بارس/پارس: پلنگ) و نیز وابستگی او به گروه مملوکان الملک الصالح (صالحی) نشانگر آن است که وی ترک و شاید مغول تبار بوده، و نسبت خطایی او حاکی از آن است که برخلاف اکثر مملوکان ترک مصر از مردم قپچاق نبوده است.

بیبرس نخست غلام زرخرید سیف‌الدین قلاوون پیش از رسیدن به پادشاهی مصر، بود و قلاوون به تعلیم و تربیت او همراه با فرزندان خویش، همت گماشت. وی در عهد همان پادشاه بالید و از بندگی آزاد شد و امارت یافت. در ۶۸۳ق/۱۲۸۴م امیر طبل‌خانه شد. در ۶۸۵ق قلاوون قلعهٔ کرک را از ملک مسعود فرزند ملک ظاهر بیبرس گرفت و بیبرس منصوری را به نیابت (حکومت، امارت) آن قلعه گمارد (ابن تغری بردی، *النجوم*، ۲۶۳/۹؛ مقریزی، *السلوک*، ۱۹۳/۲-۱۹۴؛ حمدان، ۷؛ IA, II/363؛ «دائرة‌المعارف...»[1]، V/220).

به روزگار سلطنت ملک اشرف خلیل پسر قلاوون، بیبرس از حکومت کرک معزول شد (۶۹۰ق/۱۲۹۱م) و به روایتی منقول از بیبرس، خود وی از آن وظیفه استعفا کرد و به مصر بازگشت (مقریزی، همان، ۲۲۶/۲؛ ابن تغری بردی، همانجا؛ عینی، ۸۳/۳).

بیبرس در آغاز پادشاهی ملک ناصر محمد برادر ملک اشرف، منصب دواداری یا دواداری کبیر (دوات داری = ریاست دیوان انشا) یافت. در روزگار سلطنت کوتاه زین‌الدین کتبُغا و لاچین منصوری و نیز در دومین دورهٔ سلطنت ملک ناصر، در سمت خویش ابقا شد (مقریزی، *المقفی...*، ۵۳۱/۲-۵۳۲؛ ابن حجر، ۵۱/۲). در ۶۹۸ق که ملک ناصر همراه با دو امیر قدرتمند خویش: بیبرس چاشنیگیر استاددار (وزیر دربار) و سپهسالار سلّار نایب‌السلطنهٔ مصر به مقابله با تهاجم غازان، ایلخان ایران رهسپار شام شد، بیبرس منصوری به نیابت پادشاه در مصر گمارده شد؛ در ۷۰۱ق در جنگ با عربهای شورشی به مثابهٔ فرمانده بخشی از سپاه شرکت جست و سال بعد به عنوان امیر سپاه به شام رفت و در جنگ باقطلوشاه (قتلغ شاه) از سرداران ایلخانی ایران، یکی از فرماندهان جناح راست بود (ابن تغری بردی، *المنهل...*، ۴۷۷/۳). در ۷۰۴ق/۱۳۰۴م، سلار نایب‌السلطنهٔ مصر او را به سعایت و تهمت یکی از کاتبان خویش از آن وظیفه معزول کرد و به قاهره فرا خواند؛ در همین سال از منصب دواداری نیز عزل شد و حتیٰ به نشانهٔ عزل وی از فرماندهی سپاه، شمشیرش را باز پس گرفتند. وی آن‌گاه همراه بیبرس چاشنیگیر به مکهٔ معظمه مشرف شد (مقریزی، *السلوک*، ۳۸۰/۲، ۳۸۲-۳۸۳، *المقفی*، ۵۳۲/۲)؛ در ۷۰۵ق به جنگ سیس گسیل شد و این نشانهٔ بازگشت وی به مناصب پیشین تواند بود، چنان‌که در ۷۰۸ق/۱۳۰۸م ملک ناصر محمد به ارادهٔ خویش از پادشاهی کناره‌گیری کرد و ملک مظفر بیبرس چاشنیگیر بر جای او نشست. سال بعد که پایه‌های پادشاهی ملک مظفر به سستی گرایید و زمینهٔ بازگشت ملک ناصر به پادشاهی برای سومین‌بار فراهم شد، بیبرس دواداری که در زمرهٔ امرای ترک مخالفِ ملک مظفر جای داشت، او را به خلع خویش از پادشاهی ترغیب کرد و ملک توصیهٔ او را پذیرا شد (همو، *السلوک*، ۴۲۴/۲، ۴۴۱-۴۴۳).

چون ملک ناصر به سلطنت بازگشت، بیبرس در امور گوناگون نقش فعال یافت (ابن حجر، همانجا). او در ۷۱۱ق/۱۳۱۱م به مقام نیابت سلطنت مصر رسید، اما سال بعد به اتهام اینکه وی با قراسنقر یکی از امیران ارشد مخالف با سلطان، تمایل و همدلی داشت، از نیابت سلطنت برکنار، و همراه با چند تن از امیران به زندان اسکندریه فرستاده شد و تا ۷۱۷ق/۱۳۱۷م در زندان باقی ماند، تا اینکه به وساطت سیف‌الدین ارغون دواداری ناصری از زندان آزاد، و مدتی خانه‌نشین شد (مقریزی، همان، ۴۶۹/۲، ۴۸۱، *المقفی*، ۵۳۲/۲-۵۳۳؛ ابن تغری بردی، *النجوم*، همانجا؛ ابن حبیب، ۳۹، ۴۷؛ ابن حجر، همانجا). اما ملک ناصر پس از مدتی مناصب پیشین را به وی باز گرداند و در ۷۱۸ق اقطاع مغولتای را بر مقرری او افزود (مقریزی، همان، ۵۳۳/۲، *السلوک*، ۶/۳).

بیبرس حنفی مذهب بود و در آن مذهب اجازهٔ فتوا و روایت داشت و در بیرون قاهره مدرسهٔ دواداریه را برای حنفیان تأسیس کرد و در سالهای آخر عمر به تعلیم، تدریس و افتا در آنجا پرداخت و در رمضان ۷۲۵ق درگذشت (ابن حبیب، ۱۵۸؛ مقریزی، *المقفی*، همانجا؛ ابن عماد، ۶۷/۶؛ IA, II/364).

بیبرس نزد ملک منصور قلاوون قرب و حرمت فراوان داشت و مناصب و القاب بزرگ از او گرفت (نک: عینی، ۳۲۴/۲). ملک ناصر نیز او را محترم می‌داشت و هنگام ورودش از جای بر می‌خاست. مورخان او را به خردمندی، فضل و ادب، دانشوری، سیاست و خیراندیشی ستوده‌اند (ابن تغری بردی، همانجاها؛ ابن عماد، ۶۶/۶-۶۷؛ صفدی، ۲۷۱/۱؛ مقریزی، همانجا).

از بیبرس منصوری ۴ تألیف شناخته شده است که مهم‌ترین و مفصل‌ترین آنها *زبدة الفکرة فی تاریخ الهجرة* نام داشته که تاریخی عمومی بوده، و از آغاز خلقت تا حوادث سال ۷۲۲ق/۱۳۲۲م را در بر داشته است. این اثر به قول برخی از مورخان ۱۱ و به روایت گروهی

1. *Türkiye...*

دیگر ۲۵ جلد بوده است و بیشتر تاریخ‌نویسان بر آن‌اند که کاتب مسیحی آن، ابوالبرکات ابن کبر (ه م) در تألیف این کتاب با بیبرس همکاری داشته است (صفدی، مقریزی، همانجاها؛ ابن تغری بردی، *النجوم*، ۲۶۳/۹-۲۶۴؛ سخاوی، ۳۱۱). بخش بزرگی از این کتاب به شیوهٔ تاریخ‌نویسان آن روزگار برگرفته‌ای است از *الکامل* ابن اثیر، اما بخش اخیر آن که تاریخ مملوکان مصر است، از منابع اصلی تاریخ این دوره به شمار می‌رود و از اهمیت بسیار برخوردار است (نک: EI[2]). بیشتر تاریخ‌نویسان بعدی از جمله عینی در *عقد الجمان* (نک: ۶۵/۲، ۸۳، جم)، نویری در *نهایة الارب* (نک: ۳۲/۳۱) و ابن فرات در *تاریخ* خود (نک: ۲۱۵/۷) از این کتاب سود جسته‌اند.

بخشهایی از این کتاب به جا مانده که در کتابخانه‌های گوناگون جهان پراکنده است. به ظاهر تنها مجلدات ۴ و ۵ و ۶ (شامل حوادث سالهای ۱۳۱-۳۹۹ق) و جلد ۹ (حوادث سالهای ۶۵۵-۷۰۹ق) آن باقی مانده (IA، نیز «دائرةالمعارف»، همانجاها) که تاکنون هیچ‌یک از این بخشها منتشر نشده است.

کتاب دیگر او *التحفة الملوکیة فی الدولة الترکیة*، نام دارد و تاریخ پادشاهی مملوکان مصر است (از ۶۴۸ تا ۷۱۱ق). این کتاب که به نثر مسجع تحریر شده، در ۱۴۰۷ق به کوشش عبدالحمید صالح حمدان در قاهره انتشار یافته است.

سومین کتاب وی، *اللطائف فی اخبار الخلائف* نام داشته (نک: سخاوی، ۱۷۸) که به ظاهر تاریخ خلفا بوده است؛ اما از این کتاب هیچ نسخه‌ای تاکنون شناخته نشده است.

چهارمین کتاب منسوب به او تفسیری است از قرآن مجید به شیوهٔ صوفیان به نام *مواعظ الابرار* که گویا در سالهای آخر عمر و پس از رهایی از زندان به تألیف آن دست یازیده است (حمدان، ۱۱-۱۲؛ نیز نک: سیوطی، ۵۵۵/۱) و نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ پتنهٔ هند موجود است (GAL, II/55).

مآخذ: ابن تغری بردی، *المنهل الصافی*، به کوشش نبیل محمد عبدالعزیز و دیگران، قاهره، ۱۹۸۵م؛ همو، *النجوم*؛ ابن حبیب، حسن، *تذکرة النبیه فی ایام المنصور و بنیه*، به کوشش محمد محمد امین و سعید عبدالفتاح عاشور، قاهره، ۱۹۸۲م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *الدرر الکامنة*، به کوشش محمد عبدالمعید خان، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ ابن عماد، عبدالحی، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۰ق؛ ابن فرات، محمد، *تاریخ*، به کوشش قسطنطین زریق، بیروت، ۱۹۴۲م؛ حمدان، عبدالحمید صالح، مقدمه بر *التحفة الملوکیة* بیبرس منصوری، قاهره، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ سخاوی، محمد، *الاعلان بالتوبیخ*، به کوشش صالح احمدبن علی، بغداد، ۱۳۸۲ق/ ۱۹۶۳م؛ سیوطی، *حسن المحاضرة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ صفدی، خلیل، *اعیان العصر*، چ تصویری، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۴۱۰ق/۱۹۹۰م؛ عینی، محمود، *عقد الجمان*، به کوشش محمد محمد امین، قاهره، ۱۴۰۸-۱۴۰۹ق/۱۹۸۸-۱۹۸۹م؛ مقریزی، احمد، *السلوک*، به کوشش محمد عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۴۱۸ق/۱۹۹۷م؛ همو، *المقفی الکبیر*، به کوشش محمد یعلاوی، بیروت، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م؛ نویری، احمد، *نهایة الارب*، به کوشش باز عرینی، قاهره، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م؛ نیز:

EI[2]; GAL; IA; *Türkiye diyanet vakfı İslām ansiklopedisi*, Istanbul, 1992.

مصطفی موسوی

بی‌بی، عنوانی احترام آمیز به معنای بانو، کدبانو یا خاتونِ خانه برای بزرگداشت و تکریم زنان. اصل این کلمه ترکی شرقی و به معنای «مادر پیر»، «مادر بزرگ»، «زن صاحب جاه»، «خانم»، و در ترکی آناتولی «عمه» است (استرابادی، کاظم قدری، بخاری، ذیل بی‌بی؛ «دائرةالمعارف...[1]»، VI/125؛ دورفر، EI[2]:II/379-380). در ترکی قدیم «بوبی» به معنی خانم و بیوه و احتمالاً نام آوا و از زبان کودکان گرفته شده است («دائرةالمعارف»، همانجا). عنوان بی‌بی به زبانهای فارسی و هندی نیز درآمده است (شیمل، 49). در زبان و ادب و شعر فارسی نیز بی‌بی به معنای بانو، کدبانوی خانه، خاتون و زن نیکو آمده است (انوری، ۶۴۷؛ سجادی، ۱۹۹-۲۰۰؛ نیز نک: *برهان...*، *آنندراج*، *لغت فرس*، اوبهی هروی، ذیل بی‌بی).

از سدهٔ ۵ق واژهٔ بی‌بی به صورت پیش نام و عنوان برخی زنان صاحب جاه و کمال به کار رفته است: بی‌بی هرویه دختر عبدالصمد که زنی حدیث‌دان بود و در ۴۷۷ق/۱۰۸۴م درگذشت (کحاله، ۱۶۰/۱؛ نیز نک: رجبی، ۳۷-۳۸)؛ بی‌بی منجمه که زنی ستاره شناس و مقرب دربار خوارزمشاهیان و سلجوقیان روم بود و پسرش امیر ناصرالدین حسین (یحییٰ) مؤلف کتاب *الاوامر العلائیة فی الامور العلائیة* به سبب شهرت مادر به ابن بی‌بی (ه م) مشهور شد (مشکور، ۱۷-۱۹؛ رجبی، ۳۷؛ «دائرةالمعارف»، همانجا)؛ بی‌بی فاطمه یکی از دو همسر شیخ صفی (همانجا؛ EI[2])؛ بی‌بی خانم همسر تیمور که مسجد جامع سمرقند از او به یادگار مانده است (کحاله، «دائرةالمعارف»، همانجاها؛ *ایرانیکا*، IV/197)؛ بی‌بی ترکان دختر قتلغ ترکان (حمدالله، ۵۳۲)؛ و بی‌بی علوی مادر مولانا (زرین کوب، ۱۶) از جملهٔ این زنان‌اند (نیز نک: رجبی، ۳۳-۳۸). همچنین عنوان بی‌بی برای زنانی که به طریقهٔ تصوف گرویده بودند، به کار می‌رفته است (نک: جامی، ۶۲۹؛ شرافت نوشاهی، ۳(۱۱)/۳۷۲ ب).

بانوان صاحب نامی مانند بی‌بی سلطان که در سدهٔ ۱۳ق/۱۹م در ملیبار (غرب هندوستان) حکومت می‌کرد و بی‌بی سالگوم، شاه‌زاده خانم سالگوری نیز با این عنوان معروفیت داشتند («دائرةالمعارف»، همانجا؛ مرچیل، 95). در هند نیز واژهٔ بی‌بی به صورت «بیوی» یا «بوبو» معمولاً پیش از نام زنان می‌آید، مانند بی‌بی فاطمه و بوبو راستی (برای معانی این واژه در زبان اردو، نک: دهلوی، ۴۵۸/۱).

«بی‌بی» به صورت «بی» به عنوان پی نام نیز به کار می‌رفته است مانند مریم بی، و امام بی که مادر اقبال لاهوری بود (شیمل، همانجا؛ اقبال، ۲۸۱/۱، نیز برای برخی اسامی با پی نام «بی»، نک: شجره‌نامه). بی‌بی آمنه همسر برهانشاه از نظام شاهیان هند نیز (۸۹۶-۱۰۴۴ق/۱۴۹۱-۱۶۳۴م) که با خانوادهٔ خود به تشیع گروید، از جمله زنانی بود که با عنوان بی‌بی شهرت داشت (معصوم علیشاه، ۱۴۱/۳).

نزد مسلمانان ایران و هند برخی از زنان مقدس با عنوان بی‌بی

1. *Türkiye...*

خطاب می‌شده‌اند؛ از جمله حضرت فاطمه(ع) که بی‌بی فاطمه (دهلوی، همانجا؛ منزوی، ۲/۱۰۸۰)، و حضرت مریم که بی‌بی مریم خوانده شده‌اند (EI[1]). در زبانها و گویشهای مختلف متداول در ایران عنوان بی‌بی به معانی مختلف به کار می‌رود: در طبری به معنی جدّه (کیا، ۸۱)؛ در خراسانی و بیرجندی به معنی خانم و زن ستیده (اکبری شالچی، ۵۸؛ رضایی، ۱۰۱)؛ در سیستانی و لارستانی به معنی مادر بزرگ (افشار سیستانی، ۳۹؛ اقتداری، ۵۱)؛ در کرمانی معمولاً «بیب» در پیش از نام و «بی‌بی» پس از نام، مانند بیب رقیه و صغریٰ بی‌بی می‌آید (صرافی، ۴۷). همچنین بی‌بی در جلو نام بانوان سیّد و یا خانمهای محترم و صاحب جاه آورده می‌شود (پورحسینی، ۷۸). در خانوادهٔ سادات کرمان معمولاً نخستین دختر در دوران کودکی و نیز دختران کوچک را «بی بُلو» می‌خوانند و دختران بزرگ خانواده را «بی‌بیو» خطاب می‌کنند. «بیب جان» مخفف بی‌بی جان نیز به معنی مادر بزرگ و گاه به صورت نام خاص برای زنان به کار می‌رود (پورحسینی، صرافی، همانجاها). در شوشتری نیز زنان اشراف و سادات را با عنوان «بیب» می‌خوانند (نیرومند، ۵۱).

در میان برخی ایلات و عشایر ایران عنوان بی‌بی برای همهٔ همسران و دختران خانها به کار می‌رفته است (قاضیانی، ۸۵؛ نیز نک: غفاری، ۷۸). در ایل بختیاری «بی‌بی» و «بی‌وی» عنوانی برای زن بزرگ خوانین و زنان سالخورده است (مددی، ۱(۱)/۴۹، ۵۱). در ساختار خانوادگی خانهای ایران «بی‌بی»ها قدرت و صلابت بسیاری داشتند و تمام افرادی که در خانه‌های خانها خدمت می‌کردند در زیر فرمان ایشان بودند (شهشهانی، ۱۵۶- ۱۵۸). معروف ترین نوع قالیهای نفیس بختیاری نیز به «بی‌بی بَف» (بی‌بی باف) معروف بود که در گذشته فقط «بی‌بی»ها می‌توانستند آنها را ببافند، یا از عهدهٔ سفارش و هزینهٔ بافت آنها برآیند. این قالیها از نظر ابعاد، نقش و مواد اولیه با دیگر فرشهایی که عشایر بختیاری می‌بافتند، متفاوت بود (قاضیانی، ۸۵-۸۶).

اصطلاح بی‌بی در ترانه‌ها، قصه‌ها، متلها و مثلهای عامهٔ مردم نیز راه یافته است (شاملو، ۳/۱۹۸۴- ۲۰۲۵؛ بقایی، ۹۸). در جامعه‌های سنتی ایران برخی آشهای نذری که زنان برای برآورده شدن حاجاتشان می‌پزند، به نام بی‌بی شهرت دارند، مانند آش بی‌بی سه شنبه یا آش بی‌بی حور و بی‌بی نور (شکورزاده، ۴۰؛ اکبری شالچی، همانجا).

در ایران زیارتگاهها، قلعه‌ها، بناها و روستاهایی به نام «بی‌بی» یا مترادف آن «خاتون» شهرت دارند. بی بی شهربانو در شهر ری تهران، بی‌بی حیات در رفسنجان، بی بی خاتون در بوشهر و در بهبهان، بی‌بی حکیمه در کازرون، بی‌بی کلا (قلعه بی‌بی) در قائم شهر، بی‌بی دوست در سیستان، امامزاده بی‌بی هور (= حور) در جهرم و امامزاده بی‌بی نور و بی‌بی هور در گرگان از جملهٔ این اماکن هستند (باستانی، ۲۶۸، ۲۷۱- ۲۷۲؛ شاملو، ۳/۱۹۸۴- ۱۹۸۵؛ کرمانی، ۱۳۴). این زیارتگاهها اختصاص به زنان زایر داشتند و مردان نمی‌توانستند به داخل آنها بروند، مانند زیارتگاه بی‌بی شهربانو که عامهٔ مردم آن را مزار شهربانو دختر یزدگرد سوم و همسر امام حسین(ع) می‌دانند (نک: هـ د، بی‌بی شهربانو، بقعه). در جنوب غربی باکو، در جمهوری آذربایجان نیز زیارتگاهی هست که به نام بی‌بی هیبت شهرت دارد. طبق باور مردم، بی بی هیبت دختر امام موسیٰ کاظم(ع) است که همراه خواهرش فاطمهٔ معصومه(ع) به قصد دیدار برادرش امام رضا(ع) به طوس می‌رفت و هنگامی که خبر وفات امام را شنید، از خواهرش جدا شد و به رشت و بعد به باکو رفت و در همان‌جا وفات یافت (فراهانی، ۶۳).

مآخذ: *آنندراج*، محمدپادشاه، تهران، ۱۳۳۵ش؛ استرابادی، محمد مهدی، *سنگلاخ*، به کوشش روشن خیاوی، تهران، ۱۳۷۴ش؛ افشار سیستانی، ایرج، *واژه نامهٔ سیستانی*، تهران، ۱۳۶۵ش؛ اقبال، جاوید، *جاویدان اقبال*، ترجمهٔ شهیندخت کامران مقدم، تهران، ۱۳۶۲ش؛ اقتداری، احمد، *فرهنگ لارستانی*، تهران، ۱۳۴۳ش؛ اکبری شالچی، امیرحسین، *فرهنگ گویشی خراسان بزرگ*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ انوری، محمد، *دیوان*، به کوشش محمد تقی مدرس رضوی، تهران ۱۳۴۰ش؛ اوبهی هروی، حافظ سلطانعلی، فرهنگ *تحفة الاحباب*، به کوشش فریدون تقی زادهٔ طوسی و نصرت الزمان ریاضی هروی، مشهد، ۱۳۶۵ش؛ باستانی پاریزی، محمد ابراهیم، *خاتون هفت قلعه*، تهران، ۱۳۴۴ش؛ بخاری، سلیمان، *لغت جغتای و ترکی عثمانی*، استانبول، ۱۲۹۸ق؛ *برهان قاطع*، محمد حسین بن خلف تبریزی، به کوشش محمد معین، تهران، ۱۳۶۱ش؛ بقایی، ناصر، *امثال فارسی در گویش کرمان*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ پورحسینی، ابوالقاسم، *فرهنگ لغات و اصطلاحات مردم کرمان*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ جامی، عبدالرحمان، *نفحات الانس*، به کوشش مهدی توحیدی پور، تهران، ۱۳۳۶ش؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ دهلوی، احمد، *فرهنگ آصفیه*، لاهور، ۱۹۸۶م؛ رجبی، محمد حسن، *مشاهیر زنان ایرانی و پارسی‌گوی از آغاز تا مشروطه*، تهران، ۱۳۷۴ش؛ رضایی، جمال، *واژه نامهٔ گویش بیرجند*، تهران، ۱۳۷۳ش؛ زرین کوب، عبدالحسین، *پله پله تا ملاقات خدا*، تهران، ۱۳۷۹ش؛ سجادی، ضیاء الدین، فرهنگ *لغات و تعبیرات با شرح اعلام و مشکلات دیوان خاقانی شیروانی*، تهران، ۱۳۷۴ش؛ شاملو، احمد، *کتاب کوچه*، تهران، ۱۳۷۷ش؛ شرافت نوشاهی، شریف احمد، *شریف التواریخ*، گجرات، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ شکورزاده، ابراهیم، *عقاید و رسوم مردم خراسان*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ شهشهانی، سهیلا، *چهارفصل آفتاب*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ صرافی، محمود، *فرهنگ گویش کرمانی*، تهران، ۱۳۷۵ش؛ غفاری، هیبت الله، *ساختارهای اجتماعی عشایر بویر احمد*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ فراهانی، میرزاحسین، *سفرنامه*، به کوشش حافظ فرمانفرماییان، تهران، ۱۳۴۲ش؛ قاضیانی، فرحناز، *بختیاریها، بافته‌ها و نقوش*، تهران، ۱۳۷۶ش؛ کاظم قدری، حسین، *تورک لغتی*، استانبول، ۱۹۲۸م؛ کحاله، عمر رضا، *اعلام النساء*، بیروت، مؤسسة الرساله؛ کرمانی، ذوالفقار، *جغرافیای نیمروز*، به کوشش عزیز الله عطاردی، تهران، ۱۳۷۴ش؛ کیا، صادق، *واژه نامهٔ طبری*، تهران، ۱۳۲۷ش؛ *لغت فرس*، اسدی طوسی، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۱۹ش؛ *لغت نامهٔ دهخدا*؛ مددی، ظهراب، *واژه‌نامهٔ زبان بختیاری*، تهران، ۱۳۷۵ش؛ مشکور، محمد جواد، *تعلیقات بر اخبار سلاجقهٔ روم* ابن بی‌بی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ معصوم علیشاه، محمد معصوم، *طرائق الحقائق*، به کوشش محمدجعفر محجوب، تهران، ۱۳۴۵ش؛ منزوی، *خطی مشترک*؛ نیرومند، محمد باقر، *واژه‌نامه‌ای از گویش شوشتری*، تهران، ۱۳۵۵ش، نیز:

Doerfer, G., *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen*, Wiesbaden, 1965; EI[1]; EI[2]; *Iranica;* Merçil, E., *Fars atabegleri Salgurlular*, Ankara 1975; Schimmel, A., *Islamic Names*, Edinburgh, 1989; *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, Istanbul, 1992.

مریم میر فخرایی

بی‌بی خانُم، مَجموعه، بناهای مسجد جامع و مدرسه ـ آرامگاه سرای مُلک خانم، همسر تیمور در سمرقند. این دو بنا میان سالهای ۸۰۱-۸۰۸ق/۱۳۹۹-۱۴۰۵م روبه‌روی دروازهٔ شمالی (باب الحدید)،

ساخته شد. مسجد جامع تازهٔ پایتخت امپراتوری تیموری بر سر راه بازرگانان و سیاحانی بود که از خاور و باختر وارد سمرقند می‌شدند و از آنجا به بازار جدیدِ سرپوشیدهٔ شهر راه می‌یافتند که چون ستون فقراتی از شمال به جنوب سراسر شهر را می‌پیمود و به ریگستان پایان می‌گرفت. مسجد با ابعادی سترگ و ستونهای سنگی، نمایشگر پیروزی تیمور در هندوستان بود. در مقابل ورودیِ باشکوه آن، دروازهٔ مدرسه و آرامگاه سرای ملک خانم قرار داشت.

تاریخچهٔ مسجد: چگونگیِ برپاییِ بنا در منابع عمدهٔ هم زمانِ بنا و پس از آن ثبت شده (نک: ابن عربشاه، ۱۵۸-۱۵۹؛ فصیح، ۱۴۲-۱۴۳؛ ابوطاهر، ۱۵۵- ۱۵۶)، و شرف‌الدین علی یزدی به طور مفصل ساختمان را شرح داده است. وی نخست احداث مسجد را با پیروزی تیمور در هند پیوند می‌دهد و می‌نویسد: کار در ۱۴ رمضان ۸۰۱ق/۲۰مهٔ ۱۳۹۹م آغاز شد. ۲۰۰ نفر سنگ‌تراش از آذربایجان، فارس و هندوستان داخل بنا کار می‌کردند، در حالی که ۵۰۰نفر دیگر به کمک ۹۵ فیل به انتقال سنگها از کوهها می‌پرداختند. او به ۴۸۰ ستون سنگی به بلندیِ ۷ گز اشاره می‌کند و می‌نویسد: کف و سقف از تخته‌سنگهای تراشیده ساخته شده بود و فاصلهٔ کف تا سقف به ۹ گز می‌رسید. به گفتهٔ او مسجد ۴ مناره در ۴ گوشه، و کتیبه‌هایی تراشیده از سنگ داشته است (۱۴۴/۲-۱۴۶). وی (۱۴۶/۲) و حافظ ابرو (ص ۳۶) هر دو از محرابی فولادین با نقوش و کتیبه‌های بدیع در مسجد یاد می‌کنند. بر پیشانی و روی گنبد جامع تاریخ بنا با کتیبه‌ای از سفال بی‌لعاب به این شرح قرار دارد: «امر ببناء هذه الجامع السلطان الاعظم امیر تیمور گورکان بن امیر ترغای در تاریخ احدیٰ و ثمانمائه [۸۰۱ق]» (ابوطاهر، ۱۵۵؛ نیز نک: گلمبک، I/258).

کتیبهٔ سنگی بزرگی بر پیشانیِ دروازهٔ جامع جای داشته که نسب تیمور را با ۵ نسل به دودمان چنگیزخان می‌رسانده، و تاریخ پایان بنا را تعیین می‌کرده است: «سلطان الاعظم، امیر تیمور گورکان... وفق فی اتمام هذه الجامع [؟] فی سنة ست و ثمانمائه [۸۰۶ق]». تیمور پس از بازگشت از یورش ۷ ساله و فتوحات سرزمینهای غربی در ربیع‌الاول ۸۰۷/سپتامبر ۱۴۰۴ به سمرقند بازگشت و چون بنای جامع را دید و ایوان آن را کوتاه‌تر از مقصوره یافت، خشمگین شد و دستور کشتنِ خواجه داوود و محمد جلد را که در غیاب او عهده‌دار امر وزارت و مباشر ساختمان بودند، داد (شرف الدین، ۴۲۱/۲؛ حافظ ابرو، ۲۰-۲۱). پس به فرمان او ایوان ورودی مسجد را ویران کردند و خود نیز بر ساختنِ مجدد آن نظارت می‌کرد (کلاویخو، ۲۸۳).

وصف مسجد: می‌توان مسجد را بنایی با صحنِ ۴ ایوانی و مقصوره‌ای گنبددار توصیف کرد. مستطیل خارجی مسجد به اندازهٔ ۱۶۷ × ۱۰۹متر است (گلمبک، I/256). ۴برج مدور در گوشه‌های بیرونیِ مسجد قرار دارند. دروازهٔ ورودی (پیشتاق)، به صورتِ پیش آمده، در مرکزِ نما قرار گرفته است. ورودیِ مسجد ــ مانند ورودیِ کاخ تیمور در شهر سبز ــ شامل یک ایوان بزرگ (پیش از فروریختن، تقریباً به بلندیِ ۱۹متر و پهنای ۱۰/۵ متر) با دو مناره با پایه‌های برآمدهٔ دوازده ضلعی و میله‌های استوانه‌ای در دو سوی آن است (همانجا). این دیوار در ۱۳۴۵ش/۱۹۶۶م برپا نبوده، اما اخیراً بر اساس عکسهای قدیمی بازسازی شده است. بر بالای این دیوار کتیبهٔ بنا، حاوی نسب‌نامهٔ تیمور قرار داشته است.

ورودی به ایوانی در صحن باز می‌شده است. مستقیماً در مقابلِ آن ایوان مقصورهٔ بزرگ (بلندیِ ۳۰ متر) برپا بوده که پیش از بازسازی اندکی از آن باقی بوده، و گریو گنبد و بخشی از گنبد کاشی‌کاری از آن سوی صحن دیده می‌شده است. ایوانهای کوچک‌تر با گنبدخانه‌ای در



ایوان و گنبد مسجد، پیش از بازسازی

پشت آنها در محورهای جانبی مسجد قرار دارند. در ضلع قبله ۹ دهانه وجود داشته، و پوشش شبستانها احتمالاً مسطح بوده، زیرا هیچ سرستونی در کاوشها به دست نیامده است. مسجد دارای جنبه‌هایی سنتی، اما از جهاتی نمایشگر نوآوری است. پیش از این بنا با ابعاد سترگ ــ همان طوری که در مسجد ارگ (ارگ علیشاه) در تبریز و آرامگاه سلطانیه دیده می‌شود ــ ویژگیِ معماری درباری ایلخانی بود. مسجد تیمور نخستین مسجد جامع در ایران است که گنبدهای دومی، در پشت ایوانهای جانبی دارد. امکان دارد که این اندیشه و نیز استفاده از ستونهای سنگی از مسجد جهان پناه در دهلی اخذ شده باشد.

گنبد مقصوره و دو گنبد کوچک‌تر بر بخشهای هشت ضلعی ــ که در گوشه‌های آن از سکنج استفاده شده است ــ استوارند. با این همه، دیوارهای پشتیبان دارای طاقچه‌هایی عمیق با طاق‌ضربی فضای داخلی را گسترش داده‌اند. گنبدهای داخلی کروی‌اند و با گریوهای استوانه‌ای در خارج احاطه شده‌اند. بر فراز گریو، گنبدی با حجم بیضوی بالا آمده است که با ردیفی از جرزهای مورب متصل به سطح خارجیِ گنبد داخلی تقویت می‌شود. گنبد مقصوره با کاشیهای لعابدار آبی پوشش شده است. گنبدهای کوچک‌تر از میان رفته‌اند، اما بر اساس کاشیهای به دست آمده از محوطهٔ پیرامون بنا همانند گنبدهای خیاره‌ای بازسازی شده‌اند.

گسترهٔ وسیعی از فنون تزیینی در بنا به کار گرفته شده بوده است. سنگِ ازارهٔ ایوانِ ورودی با کتیبه‌های قرآنی، و سنگ بزرگ در ورودی حاکی از کیفیت سنگ‌تراشیهایی است که سابقاً در سراسر مسجد دیده می‌شده است. اندکی از طلاکاری هنوز روی کارِ سنگ مشهود است. سفال بی‌لعاب و شیوه‌های گوناگون کاشی در بنا عرضه شده‌اند. در سطوح وسیعی از توپیهای آجر لعابدار با استفاده از شبکه‌های هندسیِ پر شده با عبارات یا نامهای مقدس طرحهایی را شکل داده‌اند. نوار کتیبه‌ای به خط بنایی آرایه‌ای پیرامون گریو گنبد و سراسر دیوارها کمربندی را شکل می‌دهد. کاشی معرق در قابها و لوحها میان کاشیهای بی‌لعاب جای گرفته‌اند. کاشی‌کاری هفت رنگ برای کتیبهٔ قرنیز ایوان مقصوره به کار رفته است. دیوارهای داخلی گنبد خانه نقاشی شده، و تزیینات برجستهٔ مقوای فشردهٔ زراندود در آن به کار رفته بوده که اکنون اندکی از آن باقی است. تمام سطوح قابل مشاهدهٔ مسجد، در داخل و خارج تزیین شده بوده است.

مدرسه ـ آرامگاه: ملکهٔ بزرگ، ملک خانم فرمان بنای مدرسه‌ای را داده بود و معماران و مهندسان همه یک زبان بر آن شده بودند که بنای آن در برابر ساختمان آن مسجد قرار گیرد؛ پس بنیاد و اساسش را به استواری نهادند و دیوار رواقش را در برابر آن برافراشتند و آن مدرسه به استواری از آن مسجد پای برجاتر، و به بلندی از آن برتر بود (ابن عربشاه، ۱۵۸). این امر تیمور را بسیار خشمگین ساخت و با مباشر بنای مسجد آن کرد که کرد (همو، ۱۵۸-۱۵۹). از این ماجرا افسانه‌هایی دربارهٔ معمار مجموعه در اذهان عمومی برجای مانده است. امروزه از مجموعهٔ مدرسه ـ آرامگاه سرای ملک خانم فقط آرامگاه باقی مانده که بنایی گنبددار با یک سردابه است و چگونگی پیوند آن با مدرسه مشخص نیست.

آرامگاه یک هشت ضلعیِ تعدیل شده است. ضلع شمال غربی که ورودی را شکل می‌دهد، مربع شده، و اتصالهای موجود در آن حاکی از ارتباط با بنای دیگری است که گمان می‌رود بنای مدرسه باشد، اما امکان آن هم وجود دارد که بخشی از نمای ورودی باشد. به هر روی، به هنگام کاوشهای صورت گرفته در محوطهٔ پیرامون بنا در بازیابی شالودهٔ مدرسه کوتاهی شده است. حدس و گمان بر آن است که آجرها برای استفادهٔ دوباره، از محوطه برداشته شده بودند. داخل بنا چلیپایی، و یک مربع با شاه نشینهایی با طاق قوسی است. گنبد که با تیرهای چوبی قرار گرفته در سراسر قوسهای شاه نشین پشتیبانی می‌شده، پیش از این پشت مقرنسهای پله‌پلهٔ گچی پرکار پنهان بوده است. گریوی استوانه‌ای روی قوسها قرار گرفته، و گنبد پیازی برفراز آن برآمده است. سردابه با قوس چادری کوتاه پوشش شده است.

آرامگاه سرشار از تزیین بوده است. نقوش داخلی تکامل یافتهٔ نقوش تزیینی مسجدند. ازاره‌های داخلی پوششی از سنگ مرمر دارد و قابهای کاشی لعابدار نقوش هندسی آمود طاقچه‌ها را شکل می‌دهد و با کاشی معرق تزیین شده است. ازارهٔ شبستان مرکزی دارای پوشش کاشیهای زراندود بوده است. دیوارها گچ اندود و طاقچه‌ها عمدتاً به رنگ آبی روی زمینهٔ سفید با برجسته کاریهای رنگین نقاشی شده‌اند. نقوش هندسی یک در میان با تصویر طراحی آزاد درختان و گیاهان، استعاره‌ای از بهشت است.

بازسازی مسجد: بخش اعظم بنـای اصلی مسجد در نتیجهٔ زلزله‌هـایی که در طول تاریخ بنای آن روی داده، از میان رفته است. در پی زلزلهٔ سال ۱۳۱۵ق/۱۸۹۷م، ۳ ایوان محوری و گنبد خانه‌های پیوسته



گنبد مسجد، پس از بازسازی

به آنها و بخشی از ایوان بزرگ ورودی با دو منارهٔ آن باقی ماند. گنبدهای کوچک فروریخت و تمام رواقهای ستون داری که صحن را در برگرفته بودند، درهم شکست و فقط یکی از مناره‌های گوشهٔ بیرونی باقی

ماند. در ۱۸۹۸م شوبرت فون زُلدِرن بازسازی بی‌دقتی از مسجد ارائه کرد که در کتاب «بررسی هنر ایران» مورد استفاده قرار گرفت (نک: پوپ، 1152). در ۱۹۵۰م رَتیا کاوشهایی در مسجد انجام داد. ستونهای کشف شده توسط او مؤید متونی بود که بنا را با رواقهای ستون‌دار بر گرداگرد صحن توصیف می‌کنند. بررسیهای او دو مرحلهٔ ساختمانی مقصوره را خاطر نشان ساخته، آن را به منزلهٔ تقویت قوسی که توانایی نگاهداریِ گنبد را نداشته، توضیح داده است (گلمبک، I/256). از دیدگاه پوگاچِنکوا و مَنکُوسکایا این تغییر دگرگونیِ آگاهانه‌ای در طرح بوده است: یک فرض آن است که تغییر بزرگ‌تر ساختن گنبد را فراهم کرده؛ و بنا به فرض دیگر ایجاد گونهٔ متفاوتی از بخش انتقالی مورد نظر بوده است (همو، I/257). در پژوهشهای دیگر به هماهنگی هندسی طرح پرداخته شده است (بولاتف، 166-154).

اخیراً مسجد بر اساس این پژوهشها مرمت شده است (نک: گلمبک، I/254-260). در پژوهشهای باستان شناختیِ انجام یافته در آرامگاه در ۱۹۱۴م توسط گولیامف، و در ۱۹۵۶-۱۹۵۷م توسط پلتنوف، زاخیدف و لورنف اثری از مدرسه یافت نشده است. امروزه آرامگاه از نظر مرمت وضع نامناسبی دارد و گنبد داخلی از میان رفته است (همو، I/254).

مآخذ: ابن عربشاه، احمد، عجایب المقدور، قاهره، ۱۳۰۵ق؛ ابوطاهر سمرقندی، «سمریه»، قندیه و سمریه، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۷ش؛ حافظ ابرو، عبدالله، ذیل ظفرنامهٔ نظام‌الدین شامی، به کوشش بهمن کریمی، تهران، ۱۳۲۸ش؛ شرف الدین علی یزدی، ظفرنامه، تهران، ۱۳۳۶ش؛ فصیح خوافی، احمد، مجمل فصیحی، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۳۹ش؛ کلاویخو، ر.، سفرنامه، ترجمهٔ مسعود رجب نیا، تهران، ۱۳۴۴ش؛ نیز:

Bulatov, M. S., *Geometricheskaya garmonizatsiya v arkhitekture Sredneĭ Azii IX- XV vv.*, Moscow, 1978; Golombek, L. and D. Wilber, *The Timurid Architecture of Iran and Turan*, Princeton/ New Jersey, 1988; Mankovskaya, L. I., «Novoe v izuchenii Mecheti Bibi-Khanym», *Iz istorii iskusstva velikogo goroda*, ed. G. A. Pugachenkova, Tashkent, 1972, pp. 94-118; Pletnev, I. E., « K voprosu o rekonstruktsii mavzoleya Bibi-Khanym v Samarkande», *Sbornik Nauchnykh Trudov*, III/90-108; Pope, A. U. and P. Ackerman, «Islamic Architecture. K. Timūrid», *A Survey of Persian Art*, London/Tokyo, 1967, vol. III; Pugachenkova, G. A., *Chefs-d'oeuvres d'architecture de l'Asie Centrale XIV-XV siécle*, Paris, 1981; Ratiia, S. E., *Mechet' Bibi-Khanym*, Moscow, 1950; Zakhidov, P. Sh., «Mavzoleĭ Bibi-Khanym», *Arkhitecturnoe nasledie Uzbekistana*, 1960, pp. 60-74.

لیزا گلمبک

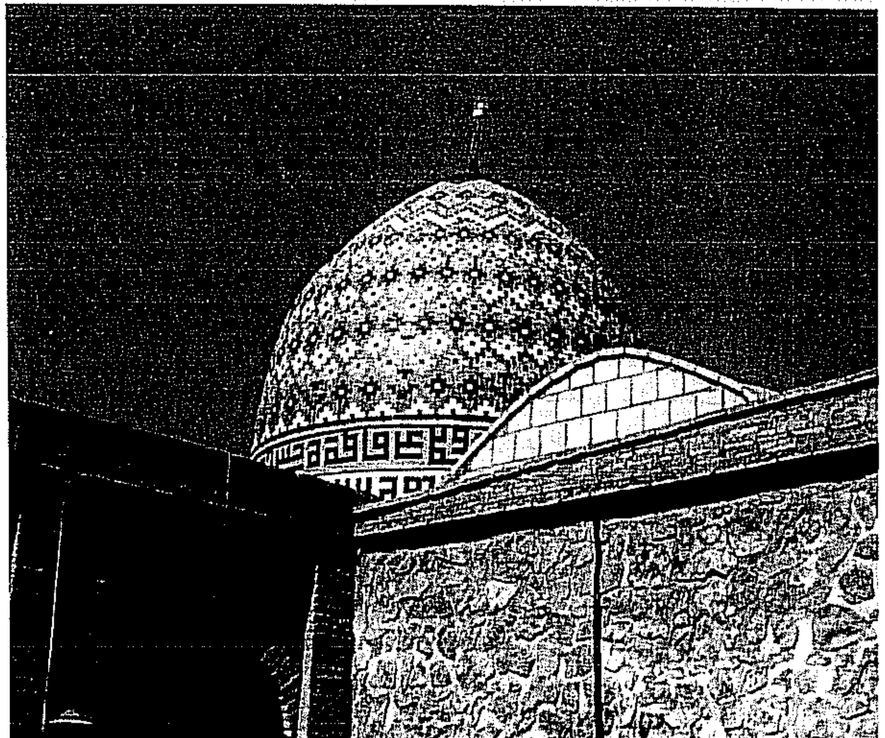
بی‌بی شَهْربانو، بُقْعه، زیارتگاهی در دامنهٔ جنوبی کوهی به همین نام در حاشیهٔ جنوب شرقی ری کهن. این مکان به باور شیعیان، به عنوان آرامگاه شهربانو، دختر یزدگرد سوم و همسر امام حسین(ع) (قمی، ۱۹۶؛ ابن بابویه، ۳۶۹) مورد احترام است. نام این بانو در متون کهن به صورتهای گوناگونی آمده است (نک: بیهقی، ۳۴۸/۱، ۳۵۰؛ یعقوبی، ۲۴۷/۲؛ کریمان، ری...، ۴۰۵/۱-۴۱۱). اما نه‌تنها در هیچ‌یک از متون کهن از انتساب این بقعه به شهربانو سخنی به میان نیامده است، بلکه محل دفن اورا قبرستان بقیع تعیین کرده‌اند (قمی، ۱۹۷؛ نیز نک: کریمان، برخی...، ۱۸۳) و تنها از سدهٔ ۹ق/۱۵م شواهدی بر این انتساب در آثار در دست است (نک: دنبالهٔ مقاله) و از سدهٔ ۱۳ق/۱۹م در برخی از منابع، از بقعه و کوه بی‌بی شهربانو نام برده شده است (اعتمادالسلطنه، ۹۶۸-۹۶۹؛ کمال‌الدوله، هفتم؛ حکیم‌الممالک، ۲۳). بنابراین، تنها اعتقادات عامه است که شهربانو را با شهر ری مربوط می‌کند. از سویی قرار گرفتنِ مقبره در دل کوه و کنار چشمه و دارا بودنِ ویژگیهای معماری ساسانی برخی از محققان را بر آن داشته است که احتمال دهند روایت زندگی شهربانو و انتساب مقبره به وی، به منظور حفاظت از زوال مکانی مقدس از دورهٔ ساسانی بوده است (اعتمادالسلطنه، ۹۶۸؛ نیز نک: باستانی، ۲۷۱). براون بنابر پاره‌ای اطلاعات شفاهی، این مکان‌را آتشکده ذکر می‌کند (ص ۹۸).

مجموعهٔ بنای زیارتگاه در محوطهٔ مستطیل شکلی به طول ۳۳ متر (شمالی - جنوبی) و عرض ۲۲ متر (شرقی - غربی) قرار دارد که از ۳ طرف با دیواری بازمانده از دورهٔ آل بویه، محصور شده است. بناهای اصلی در جبههٔ جنوبی جای دارند و فضای شمال آنها در دوره‌های مختلف به دو صحن بیرونی و اندرونی، یا مردانه و زنانه تقسیم شده است (مصطفوی، «بنای...»، ۲۵۶؛ تحقیقات میدانی).

کهن‌ترین بخش مجموعهٔ حرم و اتاق طویل جنوب آن (در جهت شرقی - غربی) با دیوارهای ساخته شده از لاشه سنگ و ملاط گچ است که بنیانش به دورهٔ ساسانی بازمی‌گردد. شکل بنا در اصل مربع، و شامل گنبدخانه در مرکز و راهروهایی در پیرامون بوده است (ریکا، «اقدامات...»، ۱۵). مدخل اصلیِ حرم از طرف شرق سردری است که در دورهٔ صفویه تغییراتی کرده است. در دورهٔ قاجاریه با بازسازی ۳ دیوار از ۴ دیوارِ پیرامونِ بنا (دیوار شمالی، دیوار سنگی حامل قوس ساسانی است که با سنگ و آجر پر شده است)، گنبدی کاشی‌کاری جایگزین گنبد ساسانی شده، و سکنجها و گنبدهای داخلی و خارجی با آجر پر شده است. در ساخت قوس طاقنماهای ۸ گانهٔ زیر طاق به دلیل ناصافیِ لبه‌ها یک ردیف آجر به کار رفته است. از راهروهای پیرامونْ راهرو جنوبی (اکنون اتاقی طویل) هنوز باقی است که با طاق آجری در دورهٔ قاجاریه پوشش شده است. نظیر همین طاق برای پوشش ۳ راهرو و دهلیز ورودی (از ساخت و سازهای قاجاریه) نیز به کار رفته است (همانجا).

سقفِ بقعه در حال حاضر دارای تزیینِ آیینه‌کاری است و دهلیزی که جلو سر در قرار دارد تا چند دهه پیش به صورت ایوان بوده، و قسمتی از حیاط اندرونی به شمار می‌آمده است. امروزه حرم دارای دو مدخل است. ورودی به سوی قسمت زنانه (به سمت شمال) بسته، و به طرف صحن مردانه باز است (تحقیقات میدانی). صندوق چوبی منبت‌کاری شدهٔ حرم متعلق به دورهٔ تیموری، و دارای کتیبه‌هایی به خط ثلث، در بردارندهٔ نام سازندگان آن «حسین و اخوه محمد...» و تاریخ ۸۸۸ق است. کتیبهٔ دیگری روی درِ منبت ورودی اصلی بقعه، مربوط به دورهٔ شاه طهماسب بوده که نام واقف «محمدبن المرحوم احمد اراغ بیکا» بر لوحهٔ پایین لنگهٔ راست، و نام سازنده و تاریخ بر لوح پایین لنگهٔ چپ چنین ثبت شده بوده است: «فی تاریخ سنة اثنی و ستین و تسعمائه عمل

هدایت‌الله بن فضل نجار» (مصطفوی، «زیارتگاه...»، تصویر ۲۴، ۲۵، «بنای»، ۲۶۲ـ۲۶۳، ۲۶۵، ۲۹۴، ۲۹۵).



گنبد دورهٔ قاجار

در سدهٔ ۴ق/۱۰م در دورهٔ آل بویه در گوشهٔ جنوب شرقی، بنای مربع شکل سنگیِ گنبدداری ساخته شده است. سکنجها و گنبد سنگی از لاشه سنگ و گچ، به طرزی بسیار صاف و منظم ساخته شده، و به کارگیریِ قالب دبه در آن نمایان است (همان، ۲۵۶، ۲۶۰، ۲۶۲).

در بخش شمالیِ حرم، مسجدی مردانه از دورهٔ قاجاریه برپاست. براساس خط نوشته‌های یادگاریِ زوار بر روی نخستین لایهٔ آهکی، تاریخ دورهٔ سلطنت فتحعلی‌شاه به آن داده شده است (ریکا، همانجا). این مسجد به وسیلهٔ دری به حرم راه می‌یابد. این ورودی درگذشتهٔ نه‌چندان دور معمولاً بسته بود و مردانی که در زمرهٔ سادات نبودند، در این مسجد مراسم زیارت را به جای می‌آوردند (مصطفوی، *آثار...*، ۱۳۲/۱). اتاقی نیز که با گچ‌بریهای زیبا در شمال صحنِ مردانه قرار دارد، از الحاقات دورهٔ قاجاریه است و درگذشته برای مهمانانِ متولی یا زوار دیگر استفاده می‌شده است (همانجا؛ تحقیقات میدانی). امروزه مشخص شده است که این اتاق در مقابل حصاری که از پیش برپا بوده، ساخته شده است؛ در واقع دیوارهای اتاق به نمای حصار نزدیک شده، اما به آن پیوند ندارد و دیوار حصار زیر آن باقی است. در حیاط بیرونیِ بقعه چشمه‌ای است که درگذشته، به آن و نیز به درخت توت نزدیکش تبرک می‌جسته‌اند (مصطفوی، همان، ۱۳۰/۱ـ۱۳۳؛ ریکا، *گزارش...*، ۲؛ تحقیقات میدانی).

در نیمهٔ اول سال ۱۳۸۲ش تغییرات و مرمتهایی در مجموعه به انجام رسیده است، مانند تالاری که در جهت شرقی بنا ایجاد کرده‌اند (*گزارش مرمت...*، بشد؛ تحقیقات میدانی). این بنا در فهرست آثار تاریخی ایران با شمارهٔ ۲۵۶ به ثبت رسیده است (مشکوتی، ۲۱۴).

مآخذ: ابن بابویه، محمد، *عیون اخبار الرضا*، تهران، انتشارات علمیهٔ اسلامیه؛ اعتمادالسلطنه، محمدحسن، *روزنامهٔ خاطرات*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۵ش؛ باستانی‌پاریزی، محمد ابراهیم، *خاتون هفت قلعه*، تهران، ۱۳۴۴ش؛ براون، ادوارد، *یک سال در میان ایرانیان*، ترجمهٔ ذبیح‌الله منصوری، تهران، کانون معرفت؛ بیهقی، علی، *لباب الانساب*، به کوشش مهدی رجایی، قم، ۱۴۱۰ق؛ حکیم‌الممالک، علینقی، *روزنامهٔ سفر خراسان*، تهران، ۱۳۵۶ش؛ ریکا، الکساندر، «اقدامات مرمتی در بقعهٔ بی‌بی شهربانو»، *آگاهی‌نامه*، تهران، ۱۳۵۷ش، شم ۳۰؛ همو، *گزارش نخست دربارهٔ کارهای مرمتی بقعهٔ بی‌بی شهربانو*، سازمان حفاظت آثار باستانی، چاپ نشده؛ قمی، حسن بن محمد، *تاریخ قم*، ترجمهٔ حسن بن علی قمی، به کوشش جلال‌الدین طهرانی، تهران، ۱۳۶۱ش؛ کریمان، حسین، *برخی از آثار باقی مانده از ری قدیم*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ همو، *ری باستان*، تهران، ۱۳۴۵ش؛ کمال‌الدولهٔ قاجار، محمدحسن، *جهان‌نمای مظفری*، تهران، چ سنگی؛ *گزارش مرمت بناها در شش ماههٔ اول سال ۱۳۸۲* (نک: مل)؛ مشکوتی، نصرت‌الله، *فهرست بناهای تاریخی و اماکن باستانی ایران*، تهران، ۱۳۴۹ش؛ مصطفوی، محمدتقی، *آثار تاریخی طهران*، به کوشش هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۱ش؛ همو، «بنای تاریخی بقعهٔ بی‌بی شهربانو»، *گزارشهای باستان‌شناسی*، تهران، ۱۳۳۲ش، ج ۳؛ همو، «زیارتگاه بودن بقعهٔ بی‌بی شهربانو...»، همان؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، بیروت، ۱۳۷۹ق/۱۹۶۰م؛ تحقیقات میدانی مؤلف؛ نیز:

Gozaresh..., www.tehranmiras.ir/edarekol/haydary/amkd.htm.

مهبانو علیزاده

بی‌بیِ مُنَجِّمه، نک: ابن بی‌بی.

بِیْت، نک: نجوم.

بِیْت، در اصطلاح ادب کوچک‌ترین واحد شعر کلاسیک. هر بیت دارای دو نیمه (یا لَخت) است که به لحاظ وزن عروضی (نک: ه د، عروض) یکسان‌اند. هر کدام از این دو نیمه «مصراع» یا به تخفیف «مصرع» نامیده می‌شود (نک: شمس قیس، ۴۰؛ نصیرالدین، ۱۱۸؛ تهانوی، ۱۱۰/۱؛ نیز نک: همایی، ۹۳/۱). به واژگان هماهنگ پایانی مصراع دوم که بیت را ــ با توجه به قالب شعر ــ به ابیات پیش و پس یا به مصراع اول پیوند می‌دهد، قافیه (ه م) می‌گویند. چنانچه کلمه یا کلماتی بعد از قافیه تکرار شود، آن را ردیف می‌نامند (نک: شمس قیس، ۱۸۸، ۱۹۲، ۲۳۵). از آنجا که برخی از صنایع بدیعی و مباحث عروضی به ساختار و شکل بیت مربوط می‌شود، قدما قسمتهای مختلف بیت را نام‌گذاری کرده‌اند (برای نمونه، نک: خطیب، ۳۲؛ شمس قیس، ۴۱؛ دشتکی، ۱۰)؛ بدین ترتیب که به نخستین کلمهٔ مصراع اول، «صدر» و به

آخرین کلمهٔ آن «عروض» گفته‌اند؛ همچنین واژهٔ آغازین مصراع دوم را «ابتدا» و واژهٔ پایانی آن را «ضرب» یا «عجز» نامیده‌اند. قسمتهای میانی هر دو مصراع نیز «حشو» نام دارد (برای اطلاع دربارهٔ وجوه نام‌گذاری بیت و اجزاء آن، نک: ابن منظور، ذیل بیت؛ شمس قیس، همانجا؛ نصیرالدین، ۵۲). در آثار ادبی قدیم گاهی واژهٔ بیت در معنای دوبیتی (هـ م)، شعر چهار مصراعی، رباعی ملحون و مطلق رباعی نیز به کار رفته است (نک: شمیسا، ۱۶-۱۷).

ترکیبات متداول:

بیت مسجع (مسمط یا چهارخانه)، بیتی است که شاعر در وسط هر دو مصراع و پایان مصراع اول، از سجع استفاده کند (رادویانی، ۱۰۴؛ رشید وطواط، ۶۱-۶۲)؛ مانند این بیت از مولوی (۲۷۰/۱):

آمد موج الست، کشتی قالب ببست
بازچو کشتی شکست، نوبت وصل و لقاست

بیت مُصَرَّع، بیتی است که در هر دو مصراع آن، قافیه رعایت شده باشد (نک: شمس قیس، ۳۶۱).

بیت مفرد (تک بیت یا بیت فرد)، شعری که تنها در یک بیت سروده شده، و شاعر تمام مقصود خود را بدون نیاز به ابیات بیشتر در آن آورده باشد (نک: همایی، ۱۰۱/۱).

بیت مُلَمَّع، اصطلاحی است برای بیتی که از یک مصراع عربی و یک مصراع فارسی تشکیل شده باشد (نک: رشید وطواط، ۶۳)؛ مانند این بیت از حافظ (ص ۱):

الا یا ایها الساقی ادر کأساً و ناولها
که عشق آسان نمود اول ولی افتاد مشکلها

شاه بیت، معمولاً به بهترین بیت قصیده یا غزل (هـ مم) به لحاظ محتوا، بیت‌القصیده، بیت الغزل یا شاه‌بیت می‌گویند (نک: شمس قیس، ۳۶۴؛ کاشفی، ۸۰؛ نیز نک: *لغت‌نامه* ...).

یادآوری این نکته نیز ضروری است که در عروض قدیم، بیت با توجه به وزن و ترتیب اسباب و اوتاد (نک: هـ د، بحر) اسامی گوناگون می‌یافت (برای نمونه، نک: خطیب، ۱۸۵؛ نصیرالدین، همانجا؛ اسبر، ۲۲-۲۳).

مآخذ: ابن منظور، *لسان*؛ اسبر، محمد و محمد ابوعلی، *معجم علم العروض*، بیروت، ۱۹۸۲م؛ تهانوی، محمداعلی، *کشاف اصطلاحات الفنون*، به کوشش اشپرنگر، کلکته، ۱۸۶۲م؛ حافظ، *دیوان*، به کوشش محمد قزوینی و قاسم غنی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ خطیب تبریزی، یحیی، *الوافی فی العروض و القوافی*، به کوشش فخرالدین قباوه، دمشق، ۱۴۰۷ق؛ دشتکی، منصور، *رسالهٔ عروض و قافیه*، به کوشش عبدالله نورانی و پدرام میرزایی، تهران، ۱۳۷۵ش؛ رادویانی، محمد، *ترجمان البلاغة*، به کوشش احمد آتش، تهران، ۱۳۶۲ش؛ رشید وطواط، محمد، *حدایق السحر فی دقایق الشعر*، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ شمس قیس رازی، محمد، *المعجم*، به کوشش سیروس شمیسا، تهران، ۱۳۷۳ش؛ شمیسا، سیروس، *سیر رباعی در شعر فارسی*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ کاشفی، حسین، *بدایع الافکار فی صنایع الاشعار*، به کوشش جلال‌الدین کزازی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ *لغت‌نامهٔ دهخدا*؛ مولوی، *کلیات شمس*، به کوشش بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، ۱۳۶۳ش؛ نصیرالدین طوسی، *معیار الاشعار*، به کوشش جلیل تجلیل، تهران، ۱۳۶۹ش؛ همایی، جلال‌الدین، *فنون بلاغت و صناعات ادبی*، تهران، ۱۳۶۳ش.

حمیدرضا شایگان‌فر

بَیْتُ الْاَرْقَم، نک: ارقم بن ابی ارقم.

بَیْتُ اللّٰهِ الْحَرام، نک: کعبه.

بَیْتِ جِبْریل، نک: بیت جبرین.

بَیْتِ جِبْرین، ناحیه و شهری باستانی در شهرستان الخلیل. بیت جبرین با ۲۸۷ متر ارتفاع از سطح دریا (دباغ، *بلادنا*...، ۵(۲)/۲۸۶)، در ۲۶ کیلومتری شمال غربی شهر الخلیل (شراب، ۱۸۱) و ۵۸ کیلومتری راه بیت‌المقدس به عسقلان قرار داشت (دباغ، همانجا؛ *پاولی*، V(2)/2353). اگرچه این نام در منابع جغرافیایی اسلامی بیشتر به صورت بیت جبرین آمده است (یعقوبی، ۹۰؛ عبدالمؤمن، ۲۳۷؛ ابن فقیه، ۱۰۳؛ ابن رسته، ۳۲۹؛ یاقوت، ۷۷۶/۱)، اما گاهی آن را بیت جبریل (مقدسی، ۷۹، ۲۴۳) نیز نوشته‌اند. جزء دوم این نام را از ریشهٔ جبر دانسته‌اند (دیب، ۷۸) و گفته‌اند همان شهری است که در *قرآن مجید* (مائده/۵/۲۱-۲۲) از ساکنان آن به عنوان «قوماً جبّارین» نام برده شده است (نک: هروی، ۳۲). این محل را قرارگاه عمالقه و به معنای زیستگاه مردان زورمند دانسته‌اند (دباغ، *القبائل*...، ۲۵؛ شراب، همانجا؛ «آنچه بر جای مانده...[1]»، 209). نیز آنجا را محل سکنای هوریتها[2] (هوریها) و به مفهوم شهر آزادگان ذکر کرده‌اند. همچنین به سبب وجود غارهای آهکی در اطراف آبادی و از آنجا که این طایفه را از غارنشینان باستانی به شمار آورده‌اند، این محل را شهر غارنشینان نامیده‌اند (*پاولی*، 2354-2353/(2)V؛ EI[2], I/1140). حتیٰ آنجا را خانه و جایگاه جبرئیل نیز گفته‌اند (*پاولی*، همانجا). اگرچه نوشته‌اند که نشانه‌ای از آثار پیش از میلاد در این محل به دست نیامده (اسمیث، 164)، اما پاولی می‌نویسد این غارها، هم به عنوان سرپناه انسانی و هم به عنوان آرامگاه مورد استفاده بوده است (همانجا). در *تلمود* این نام به صورت بت گوبرین (بت جوبرین) آمده است و صلیبیون آن را به خطا گیبلین (جیبلین) می‌خواندند (همانجا؛ نیز تامسن، 167) و ظاهراً آن را با بئر سبع اشتباه می‌گرفتند (اسمیث، همانجا).

یوسفوس نخستین کسی است که از این محل یاد کرده است (نک: همو، 163). وی آنجا را بت آبریس و یکی از دو آبادی موجود در مرکز ناحیهٔ ادوم می‌خواند (III/131؛ *پاولی*، همانجا). به گفتهٔ بطلمیوس، نام قدیم این شهر بیتوگَبرا ست (همانجا). این آبادی در کنار و به قولی جایگزین شهر باستانی مرشع (مرسه‌یا مریسه) بود (بایر، «محدوده...[3]»، 209-210) که مطابق اخبار سال ۲۵۹ق‌م، مرکز تجارت برده در ناحیهٔ ادومیه (ادوم) به شمار می‌رفت (همان، 210).

---

1. *All That Remains*... 2. Hurrites 3. «Das Stadtgebiet...»

یهودا مکابی در جنگ با ادومیان در ۱۶۳ق‌م شهر مرشع را با خاک یکسان کرد (اسمیث، 165)، اما توسط گابینیوس بازسازی شد. بار دیگر پارتها در ۴۰ق‌م آن را ویران ساختند (همانجا؛ الیگر، 102). احتمال داده‌اند که ساکنان شهر مرشع پس از ویرانی آن به ۲ کیلومتری شمال دژه و در محل فعلی بیت جبرین منتقل شده باشند (بایر، همانجا). اوزبیوس نیز که مرشع را به عنوان ویرانه‌ای معرفی می‌کند، فاصلهٔ این دو شهر را حدود ۲ میل ذکر می‌کند (الیگر، همانجا). به این ترتیب، نظر کسانی از جمله دباغ (*بلادنا*، ۵(۲)/۲۸۷) و شراب (ص ۱۸۱) که معتقدند این شهر یک‌بار توسط ایرانیان نابود گردید و باز از نو در ۶۸م برپا شد، نادرست است.

در ۲۰۰م سپتیموس سوروس برای بیت جبرین جایگاه شهری قائل شد و آن را الیوتروپولیس[1] نامید (بایر، همان، 209؛ اسمیث، 164). سکه‌های یافت شده از آن زمان حاوی نام اوست (*پاولی*، همانجا). بدین‌سان، رشد و گسترش این محل که از چندی پیش آغاز شده بود، توسط او شدت یافت و این شهر از لحاظ تجاری و ارتباطی جایگاه برتری به دست آورد (بایر، همانجا). مرکزیت این آبادی در دورهٔ باستان موجب شده بود تا موقعیت آبادیهای دیگر را نسبت به آن بسنجند (*پاولی*، همانجا).

در دورهٔ اسلامی، پس از واقعهٔ اجنادین (ﻫ م) و فتح آن، به عنوان شهری در جند فلسطین، هنوز مرکز ناحیه‌ای نسبتاً وسیع (ماتیوس، 39) و بر سر راه بیت‌المقدس ـ غزه، شهر بازاری آبادیهای پیرامونی به‌شمار می‌آمد («آنچه بر جای مانده»، 209؛ مقدسی، ۲۴۳). مقدسی فاصلهٔ آن را تا غزه یک مرحله معرفی می‌کند (ص ۲۷۳) و یعقوبی آن را شهری قدیمی، و اهالی آن را از طایفهٔ جذام بر می‌شمارد (ص ۹۰؛ نیز نک: ابن رسته، ۳۲۹).

موقعیت مناسب این شهر موجب شد تا صلیبیان در آنجا در ۱۱۳۴ـ۱۱۳۵م برای مقابله با مسلمانان دژی برپا سازند (دباغ، *بلادنا*، ۹(۲)/۱۷۶؛ نیز نک: بایر، «مناطق...[2]»، 206)؛ این دژ ظاهراً به هنگام فتح این شهر و بازپس‌گیری آن از دست صلیبیان توسط صلاح‌الدین ایوبی ویران شد (یاقوت، ۷۷۶/۱؛ ابن اثیر، ۵۴۶/۱۱؛ نیز نک: ابن تغری بردی، ۳۵/۶؛ دباغ، ۵(۲)/۲۸۹). دمشقی (۶۵۴ـ۷۲۷ق/۱۲۵۶ـ۱۳۲۷م) آن را یکی از آبادیهای مهم واقع در میان دو ناحیهٔ کوهستانی و ساحلی نام می‌برد (ص ۲۱۳).

بیت جبرین در دورهٔ قیمومت، یکی از آبادیهای شهرستان الخلیل به حساب می‌آمد (دباغ، همان، ۵(۲)/۱۲). در ۱۹۱۲م این آبادی هزار نفر جمعیت (مسلمان) داشت که در ۱۹۲۲ و ۱۹۳۱م به ترتیب به ۱٬۴۲۰ و ۱٬۸۰۴ نفر افزایش یافت. در ۱۹۳۱م جمعیت این آبادی (۹۱۷ مرد و ۸۸۷ زن) در ۳۶۹ واحد مسکونی زندگی می‌کردند (همان، ۵(۲)/۲۹۰). در ۱۹۴۵م شمار ساکنان بیت جبرین به ۲٬۴۳۰ نفر رسید که همگی عرب و مسلمان بودند (همانجا؛ هداوی، 50).

کل اراضی بیت‌جبرین در همان‌زمان حدود ۵٬۱۶۹ هکتار (۵۶٬۱۸۵ دونم) بود (همانجا) که حدود ۳ هزار هکتار را زمینهای زراعی تشکیل می‌داد و از این مقدار حدود ۲٬۹۰۸ هکتار آن زیر کشت غلات بود. بیشتر این اراضی (۹۰٪) در اختیار اعراب قرار داشت (همو، 93). دیگر محصولات این آبادی زیتون (۳۲۲ هکتار) و برخی درختان میوه بود (دباغ، شراب، همانجاها).

اسرائیلیها در ۱۹۴۸م/۱۳۲۷ش اراضی بیت جبرین را تصرف، و اهالی را از خانه‌های خود اخراج کردند و آنجا را ویران ساختند (نخله، I/325, 339؛ دیب، ۷۸). بیت جبرین در این زمان دارای ۳٬۰۱۷ نفر جمعیت (عرب) بود که در ۷۵۴ واحد مسکونی زندگی می‌کردند (نخله، I/363). اسرائیلیها در ۱۹۴۹م در نزدیکی بخش مسکونی، در یک کیلومتری شمال آن، آبادی یهودی‌نشین بیت گوورین (بیت جفرین) را بر ۵٬۱۶۹ هکتار (۵۶٬۱۸۵ دونم) از اراضی بیت جبرین برپا ساختند (دیب، همانجا؛ نخله، I/339؛ دباغ، *بلادنا*، ۵(۲)/۲۸۹؛ «آنچه بر جای مانده»، 210). در پایان سال ۱۹۷۰م جمعیت این آبادی یهودی‌نشین ۱۲۰ نفر بود (*جودائیکا*، I/172).

برخی از علما و دانشمندان با عنوان جبرینی به این آبادی منسوب‌اند (شراب، ۱۸۱). از آن میان، می‌توان از محمدبن نبهان بن عمربن نبهان جبرینی (د ۷۴۴ق) نام برد. آرامگاه صحابی تمیم‌داری (ابورقیه) در این شهر بود (همانجا؛ دباغ، *بلادنا*، ۵(۲)/۲۹۰). در بیت جبرین آثاری از گذشته، از جمله یک کلیسا، چند مقبره و آثار مشابه بر جای مانده است (همانجا). ویرانه‌های قوقا، بقره، عراق الشارات، ام مالک و عطار در اطراف بیت جبرین قرار داشت (همو، ۵(۲)/۲۹۴). بیت جبرین همچنین عنوان ناحیه‌ای بود که آن را وادی الافرنج نامیده‌اند (اسمیث، 163). جغرافی‌نویسان مسلمان پیوسته از آن با عنوان کوره (ناحیه) و شهر مرکزی آن نام برده‌اند (ابن رسته، ۳۲۹؛ ابن فقیه، ۱۰۳؛ ابن خردادبه، ۶۱؛ مقدسی، ۲۴۳؛ یعقوبی، همانجا). این ناحیه که در دورهٔ رومیان شامل ۵۸ آبادی بود (زیاده، ۲۰۴)، بعدها تا اواخر دورهٔ عثمانی به عنوان ناحیه‌ای از ولایت الخلیل به شمار می‌رفت (دباغ، ۵(۲)/۲۸۹). در این زمان، این ناحیه دارای ۱۲ آبادی بود (ابوفرده، ۱۸، ۱۹) که از آن میان، می‌توان از آبادیهای دورا، بنی نعیم، ترقومیا، ادنا وزکریا نام برد (دباغ، ۵(۲)/۱۸۷، ۲۰۵، ۲۴۵، ۲۵۳، ۲۵۶).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن خردادبه، عبیدالله، *المسالک و الممالک*، ترجمهٔ حسین قره‌چانلو، تهران، ۱۳۷۰ش؛ ابن رسته، احمد، *الاعلاق النفیسة*، لیدن، ۱۸۹۱م؛ ابن فقیه، احمد، *مختصر کتاب البلدان*، لیدن، ۱۳۰۲ق/۱۸۸۵م؛ ابوفرده، فائز احمد، *موسوعة عشائر و عائلات فلسطین*، عمان، ۱۹۹۱م؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، لیدن، ۱۸۶۵م؛ دباغ، مصطفی مراد، *بلادنا فلسطین*، عمان، ۱۹۷۶م؛ همو، *القبائل العربیة و سلائلها فی بلادنا فلسطین*، بیروت، ۱۹۸۶م؛ دمشقی، محمد، *نخبة الدهر*، به کوشش مرن، لایپزیگ، ۱۹۲۳م؛ دیب، فرج‌الله صالح، *معجم معانی و اصول و اسماء المدن و القری الفلسطینیة*، بیروت، ۱۹۹۱م؛ زیاده، نقولا، «فلسطین من الاسکندر الی الفتح العربی الاسلامی»، *موسوعة خاص*، ج ۳؛ شراب، محمد محمد، *معجم بلدان فلسطین*، بیروت، ۱۹۸۷م؛ عبدالمؤمن بن عبدالحق، *مراصد الاطلاع*، به کوشش علی

1. Eleutheropolis

2. «Die Kreuzfahrergebiete...»

محمد بجاوی، بیروت، ۱۳۷۳ق/۱۹۵۲م؛ قرآن کریم؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، ترجمهٔ علینقی منزوی، تهران، ۱۳۶۱ش؛ هروی، علی، *الاشارات الی معرفة الزیارات*، به کوشش سوردل، دمشق، ۱۹۵۳م؛ یاقوت، *بلدان*؛ یعقوبی، احمد، *البلدان*، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ نیز:

All That Remains: The Palestinian Village Occupied and Depopulated by Israel 1948, ed. W. Khalidi, Washington, 1992; Beyer, G., «Die Kreuzfahrergebiete von Jerusalem und S.Abraham (Hebron)», *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*, Leipzig, 1942, vol.LXV; id, «Das »Stadtgebiet von Eleutheropolis im 4. Jahrhundert n. Chr. und seine Grenznachbarn», ibid, 1931, vol.LIV; EI²; Elliger, K., «Die Heimat des Propheten Micha», *Zeitschrift des Deutschen Palästina- Vereins*, Leipzig, 1934, vol. LVII; Hadawi, S., *Village Statistics 1945*, Beirut, 1970; Josephus, *Jewish War*, tr. H. St. J. Thackeray, London, 1966-1969; *Judaica;* Matthews, Ch. D., *Palestine-Mohammedan Holy Land*, New Haven, 1949; Nakhleh, I., *Encyclopedia of the Palestine Problem*, New York, 1991; *Pauly;* Smith, G. A., *The Historical Geography of the Holy Land*, London, 1974; Thomsen, P., «Neue Beiträge und Funde zur Orts- und Landeskunde von Syrien und Palästina», *Zeitschrift des Deutschen Palästina- Vereins*, 1942, vol. LXV.

عباس سعیدی

بِیتُ‌الْحِکْمه، یا خزانة الحکمه، کتابخانهٔ دولتی بغداد که دست کم از اواخر عصر هارون تا پایان خلافت مأمون فعال بود، اما از سدهٔ ۴ق/۱۰م تنها شماری از کتابهای آن به‌طور پراکنده دردست بود.

تصویری که مراجع کهن از بیت الحکمه به دست می‌دهند، با تصور پژوهشگران معاصر از چیستی و کارکرد آن، تفاوتی شگرف دارد. به عبارت دیگر تقریباً همهٔ آنچه در این گونه مآخذ آمده، بیش از آنکه مستند به منابع معتبر باشد، متکی بر حدس و گمان بسیار و نیز مقایسهٔ آن با نهادهای علمی کهن، یا بازسازی براساس الگوی نهادهای علمی معاصر است. بیشتر مؤلفان معاصر، این نهاد را سازمانی دولتی، بسیار منظم و گسترده وصف کرده‌اند که همهٔ فعالیتهای علمی عصر اول عباسی در قالب آن صورت گرفته است. گویا علت روی آوردن محققان به گمانهای بسیار، اطلاق عنوان گمراه کنندهٔ «بیت الحکمه» بر این نهاد، بوده است (نک: ادامهٔ مقاله).

اینان براساس تشابهی که به زعم خود میان عبارت بیت الحکمه و موزهٔ اسکندریه یا بخشی از آن موسوم به «سراپیوم کهن» یافته‌اند، گاه حوزهٔ علمی اسکندریه و گاه جندی شاپور را الگوی بیت الحکمه، و اقدامات منسوب به اسکندر، شاهان ساسانی و بطالسهٔ مصر در گردآوری آثار مختلف و ترجمهٔ آنها را (حمزه، ۳۷، ۱۵۱-۱۵۳؛ ابن ندیم، ۲۳۸، ۲۴۰-۲۴۱؛ ثعالبی، ۴۵۹، ۴۸۵؛ گردیزی، ۲۲؛ مقدسی، ۱۵۶/۳؛ دینکرد، IX/578) نیز سرمشق خلفای عباسی دانسته‌اند (مثلاً نک: مکنسن، LII/26؛ عش، 48-42؛ حتی، 310؛ شریف، 16؛ سوردل، «بیت الحکمه»، I141؛ غنیمه، ۸۷؛ نیز نک: بالتی گسدن، 131؛ در مورد تحلیل معنای بیت الحکمه، نک: محفوظ، سراسر مقاله).

در نتیجه اینان بیت الحکمه یا بخشی از آن را، یک دارالترجمهٔ رسمی و زیر نظر شخص خلیفه، برای نگهداری و ترجمهٔ آثار یونانی و دیگر زبانها به عربی دانسته‌اند که مترجمان بسیار در آن مشغول به کار بوده‌اند (مکنسن، LI/124؛ حتی، 410، 310؛ شریف، همانجا؛ عش، 23-24؛ کونیچ، ۹۶؛ کرنکو، 1045؛ الگود، 104؛ اولمان، 9؛ ژاکار، 34-35؛ لامنس، ۱۳۱-۱۳۲؛ نیز نک: سامرایی، ۳۰۹؛ زقزوق، ۲۱۰؛ محقق، ۱۷۶؛ عباس، ۳۱۳؛ عبدالمنعم، ۳۸۴). برخی از این فراتر رفته، و اصولاً هدف از تأسیس بیت‌الحکمه را سامان دادن به کار ترجمه بر شمرده‌اند (مایرهوف، «دانش...[1]»، 316؛ مکنسن، LII/23؛ نصر، 12؛ صدیقی، 18؛ اُلیری، 166؛ تیلر، 271؛ مک پیک، 739؛ سمیر، ۲۲۳؛ نیز نک: سارتن، I/544). درنتیجه هنگام پرداختن به بیت‌الحکمه، به جای توجه به آنچه از این نهاد معلوم است، بیشتر از ویژگیهای مختلف نهضت ترجمه و شیوهٔ حنین بن اسحاق در ترجمه و مسائلی از این قبیل سخن رانده‌اند (مثلاً عش، 57-9؛ سامرایی، ۳۰۵-۳۱۹؛ تکریتی، ۱۹۷ بب؛ فانی، ۱۹ بب). برخی دیگر به این نیز بسنده نکرده، ارصاد دورهٔ عباسی را نیز از جمله وظایف بیت‌الحکمه و رصدخانهٔ شماسیهٔ بغداد و گاه رصدخانهٔ کوه قاسیون دمشق را بخشی از بیت‌الحکمه دانسته‌اند (نیکلسن، 359؛ حتی، 410، 374-373؛ سارتن، I/558؛ سوردل، نیز شریف، همانجاها؛ میه‌لی، 79؛ عش، 22، 10، نیز ۲۳۷؛ ژولیوه، 39؛ بروکلمان، 414؛ GAL, I/220-221؛ عبیدی، ۳۹). برخی دیگر نیز بیت‌الحکمه را یک کتابخانهٔ عمومی بزرگ به‌شمار آورده‌اند (کرنکو، نیز حتی، همانجاها).

جالب آنکه اغلب این محققان به همان اندک شواهد مذکور در مراجع کهن که تنها بر وجود بیت‌الحکمه، و کار کردن چند دانشمند مشهور در آن دلالت دارد، استناد نکرده‌اند و اغلب مطالب مآخذ دست چندم را تکرار، و گاه در نقل از این گونه مآخذ نیز اغراق بسیار کرده‌اند. عش هنگام بررسی کتابخانه‌های عمومی و نیمه عمومی عربی، با اختصاص فصلی به بیت‌الحکمه، گرچه برخلاف محققان قبلی، تقریباً همهٔ شواهد موجود در مراجع کهن را، به جز چند مورد، بررسی کرده، اما همان‌گونه‌که‌خود وی نیز چندبار اعتراف کرده است (ص 10،34،42)، نتایج وی، بیش از آنکه مبتنی بر این شواهد باشد، مبتنی بر فرضهای اثبات نشده و حدس و گمان بسیار است. وی بیت‌الحکمه را سازمانی تقریباً عمومی، دارای یک کتابخانه و احتمالاً رصدخانه دانسته که کارمندانی از علمای علوم مختلف، به‌ویژه مترجمان و ستاره‌شناسان و نیز شماری کاتب و صحاف و غیره در استخدام خود داشته، و برای همهٔ آنان حقوق ماهانه و محل اقامت فراهم بوده است (ص 57-9). وی حتی با استناد به این افسانه که «حنین بن اسحاق، هم‌وزن ترجمه‌های خود از مأمون طلا پاداش می‌گرفت»، کوشیده است این پاداش را براساس معیارهای امروزی محاسبه کند (ص 34؛ نیز نک: محمد، ۴۸)؛ در حالی که نخستین راوی این افسانه، یعنی ابن ابی اصیبعه (۱۸۷/۱) آن را با تردید بیان کرده است.

عش بیت‌الحکمه را یکی از کانونهای معتزله و محلی برای تبادل افکار آنان، و نیز مرکزی برای شعوبیان می‌داند (ص 57-53؛ نیز

---

1. «Science...».

کسیدون، ۲۴۳-۲۴۶). سوردل از این نیز فراتر رفته، به صراحت هدف مأمون از تأسیس بیت‌الحکمه را تقویت معتزله می‌داند؛ زیرا به زعم وی، این مؤسسه به ترجمهٔ آثار فلسفی یونانی اختصاص داشت و مبانی کار معتزله نیز از آنها گرفته شده بود («خلافت...[1]»، 124).

اخیراً خضر احمد عطاءالله در رسالهٔ دکترای خود تحت عنوان *بیت‌الحکمة فی عصر العباسیین* (چ قاهره) ضمن حدود ۵۰۰ صفحه قلم‌فرسایی دربارهٔ عظمت و شوکت بیت‌الحکمه، درواقع همهٔ فعالیتهای علمی شرق جهان اسلام تا میانهٔ سدهٔ ۷ق را به بیت‌الحکمه نسبت داده است. در این رساله، به تأکید مؤلف، مطالب جدید بسیاری آمده است که البته در هیچ‌یک از مآخذ معتبر بدانها کوچک‌ترین اشاره‌ای نشده است. مؤلف مانند دیگر نویسندگان طرفدار بیت‌الحکمه تدریس علوم پزشکی را نیز یکی از وظایف این نهاد برشمرده، و به تفصیل دربارهٔ نظام اداری بیت‌الحکمه، تأثیرش بر زندگی علمی روزگار عباسیان، جایگاه دانشگاه بیت‌الحکمه در میان دانشگاههای کنونی و... قلم زده است. عطاءالله برای اثبات همین معنی گاه برخی مطالب را به منابع کهن نسبت داده است. طه الراوی در *بغداد مدینة السلام* حتیٰ محل بیت‌الحکمه را ساختمان ویژه‌ای در کاخ رشید می‌داند (تکریتی، ۱۹۹؛ غنیمه، ۸۹).

در ۲۰۰۱م نیز مؤسسهٔ بیت‌الحکمهٔ عراق که به دستور صدام حسین و به یادبود بیت‌الحکمهٔ کهن تأسیس شده، کنفرانسی به مناسبت هزار و دویستمین سالگرد تأسیس بیت‌الحکمه برگذار کرد که متن سخنرانیهای آن در دو مجلد با عنوان *بیت‌الحکمة العباسی* به چاپ رسیده است. در این مجموعه، بیت‌الحکمه گاه با دانشگاههای نوین مقایسه شده (جواهری، ۴۷۱ بب؛ میشو، ۵۶۶)، و گاه از تأثیر آن بر علم و تمدن در اندلس سخن به میان آمده است (عتبی، ۵۰۶ بب؛ عامری، ۵۳۰ بب). یاور حتیٰ کوشیده است نقشه‌ای «اجتهادی» برای آن ترسیم کند (ص ۲۰۶-۲۰۸) و زرکانی مدعی است که ابن وحشیه (هـ م که یقیناً شخصیتی برساخته بوده) در این نهاد مشغول ترجمه از نبطی به عربی بوده است! (ص ۳۱۷). درواقع محور اصلی این کنفرانس نیز ــ که از میان ۷۳ سخنران آن، ۶۷ تن عرب بوده‌اند ــ مانند آثاری که پیش از این یاد شد، خیالپردازی دربارهٔ بیت‌الحکمه است. جالب آنکه در شمار قابل توجهی از این مقالات عبارت «بیت‌الحکمه» تنها در عنوان مقاله آمده، و در متن کمترین اشاره‌ای به‌آن نشده است (مثلاً نک: عبدالحلیم، ۵۷۴ بب؛ ناجی، ۹۱ بب؛ نقشبندی، ۱۴۶ بب).

مطالبی که در دائرةالمعارفهای عمومی (مثل *بریتانیکا*) دربارهٔ بیت‌الحکمه آمده، همگی مبتنی بر مطالب مذکور در منابع معاصر است. در مقالهٔ بیت‌الحکمهٔ *دانشنامهٔ جهان اسلام* نیز افزون بر تأیید تقریباً همهٔ دعاوی عجیب منابع دست چندم، آمده است که گنجینهٔ بیت‌الحکمه با ۱۰۰ بار شتر کتاب که از خراسان آمده بود و نیز «منابع فراوانی که در زمان ساسانیان در علوم مختلف از زبانهای یونانی و هندی در این دانشگاه (جندی شاپور) گرد آمده بود، و همچنین ترجمهٔ پهلوی آنها»، غنی‌تر شد (۸۱/۵).

از میان محققان معاصر تنها بالتی‌گسدن توانسته است تصویری نسبتاً قابل قبول از بیت‌الحکمه ارائه دهد (ص 150-131). البته وی نیز به‌رغم مراجعه به بسیاری از منابع کهن، گاه به برخی شواهد مهم (مثلاً چند مورد مهم از اشارات ابن ندیم) استناد نکرده است و در ارجاعات وی نیز بی‌دقتی به چشم می‌آید. اما گوتاس در بخشی از کتاب «اندیشهٔ یونانی، فرهنگ عربی» که به بررسی بیت‌الحکمه اختصاص دارد (نک: ص 60-53)، گرچه به حق دیدگاههای مورخان پیشین را مبالغه‌آمیز خوانده، اما در این راه به تفریط گراییده است. وی مسئلهٔ بیت‌الحکمه را از همان دیدگاهی که در سراسر کتاب بدان پای‌بند بوده، یعنی «پیروی صرف منصور و جانشینانش از پادشاهان ساسانی» بررسی کرده، و درنتیجه بدون ارائهٔ دلایل معتبر حتیٰ برخی شواهد قابل قبول را نیز انکار کرده، و سرانجام با رد احتمال ترجمهٔ آثار یونانی در بیت‌الحکمه، آنجا را مرکز ترجمهٔ آثار پهلوی به عربی دانسته است. روی هم رفته، بررسی گوتاس نکتهٔ تازه‌ای ندارد، زیرا بحث تاریخی مربوط به بیت‌الحکمه بیشتر مبتنی بر مقالهٔ بالتی گسدن است و کلیات نظریهٔ وی دربارهٔ پیروی عباسیان از ساسانیان نیز پیش از این در آثار برخی نویسندگان که به بیت‌الحکمه پرداخته‌اند (مثلاً غنیمه، ۸۷)، به اختصار آمده است.

تاریخچهٔ ساختگی بیت‌الحکمه در آثار معاصر: مؤلفان معاصر، با تصوری که از کارکرد بیت‌الحکمه داشته‌اند. برخی اخبار و روایات تاریخی را به زعم خود تفسیر کرده، و تاریخچه‌ای برای بیت‌الحکمه رقم زده، و گاه با دقتی شگفت‌انگیز دربارهٔ جزئیات آن سخن رانده‌اند. مثلاً بر پایهٔ اخباری که دربارهٔ علاقهٔ منصور عباسی به پزشکی و نجوم و دانشمندان این رشته‌ها، و نیز تألیف و ترجمهٔ برخی آثار نجومی و پزشکی در روزگار این خلیفه دردست بوده، فرض کرده‌اند بیت‌الحکمه از روزگار منصور عباسی اندک اندک شکل گرفته، و با افزوده شدن چند تألیف و ترجمه در روزگار مهدی، در روزگار هارون به‌طور رسمی تأسیس شده، و در عصر مأمون نیز به اوج شکوفایی خود رسیده است (عش، 26، 22، 20؛ نیز نک: ایوب، ۴۶؛ فانی، ۲۰؛ درویش، ۳۹۱). عش حتیٰ تئوفیل بن توما، سرپرست منجمان مهدی را سرپرست بیت‌الحکمهٔ روزگار وی معرفی کرده است (ص 22). تأکید برخی مؤلفان معاصر بر ریاست ابن ماسویه بر بیت‌الحکمه در روزگار هارون یا مأمون نیز تنها متکی بر روایتی نسبتاً مشکوک از ابن جلجل است. وی هنگام یادکرد احوال و آثار ابن ماسویه آورده است که هارون ترجمهٔ آثار کهن طبی را «که هنگام فتح آنکارا و عموریه و سرزمینهای روم به دست آمده بود» به ابن ماسویه سپرد و او را امین ترجمه گردانید و کاتبانی چیره‌دست را برای کتابت زیر نظر وی قرار داد (ص ۶۵؛ نیز نک: صاعد، ۱۹۱؛ قفطی، ۳۸۰؛ ابن ابی اصیبعه، ۱۷۵/۱؛ ابن عبری، ۲۲۷؛ ابن فضل‌الله، ۲۰۹/۹).

1. «The Abbasid...».

برخی با توجه به اینکه شواهدی اندک، اما مطمئن دربارهٔ وجود بیت‌الحکمه در روزگار هارون (نک: ادامهٔ مقاله) دردست است، با استناد به سخن ابن جلجل پنداشته‌اند که این کتابها به بیت‌الحکمه راه یافته، و هارون نیز بی‌درنگ ابن ماسویه را به ریاست آنجا برگزیده، و به ترجمهٔ آثار فرمان داده است (کرزون، ۳۰۳-۳۰۴؛تامر، ۷۹؛ عبداللطیف، ۱۵؛ عش، 26، 23). صدیقی از این فراتر رفته، و براساس روایت حضور ابوسهل بن نوبخت در بیت‌الحکمه در زمان هارون (نک: ادامهٔ مقاله)، وی و ابن ماسویه را به ترتیب سرپرست بخش ترجمهٔ پهلوی به عربی و یونانی به عربی دانسته است (ص 18). سباط و مایرهوف با پیش کشیدن این قضیه که احتمالاً ابن ماسویه در روزگار هارون کودکی بیش نبوده، فرض کرده‌اند که روایت ابن جلجل مربوط به روزگار مأمون بوده، و با توجه به اینکه گفته‌اند مأمون آثاری از بیزانس یا قبرس آورده است (نک: ادامهٔ مقاله)، در مقالات خود تاریخ تأسیس بیت‌الحکمه و انتخاب ابن ماسویه به ریاست آنجا را در حدود سال ۲۱۵ق/۸۳۰م یاد کرده‌اند (سباط، 235؛ مایرهوف، «انتقال...[1]»، 23، «آغاز...[2]»، 122، «از اسکندریه...[3]»، 213). اما جالب آنکه خود مایرهوف در برخی مقالات دیگر گاه این تاریخ را ۲۱۷ق ــ تاریخ یکی از نبردهای مأمون با بیزانس ــ یعنی تنها یک سال پیش از مرگ او یاد کرده («پرتوی نو بر دورهٔ آغازین...[4]»، 26؛ شریف، 16؛ نیز رکایا، 338؛ ژولیوه، 39)، و توجه نداشته که این همه کارهای شگرفی که به بیت‌الحکمهٔ مأمون نسبت داده‌اند، چگونه یک ساله به انجام رسیده است. مایرهوف در جایی دیگر سال تأسیس را ۲۱۵ق و نخستین رئیس آن را نیز حنین دانسته که آن هنگام تنها ۲۱ سال داشته است (ص ۱۶؛ قس: الیری، 166، که ضمن دارالحکمه نامیدن این مؤسسه، تأسیس آن را نیز به توصیهٔ جبرئیل بن بختیشوع دانسته است؛ سعدی، 412، که انتصاب حنین را به توصیهٔ جبرئیل می‌داند؛ صدیقی، 21-20، که تأسیس را به دورهٔ هارون و ریاست حنین را به ۸۳۰ تا ۸۳۳م نسبت می‌دهد؛ زقزوق، ۲۰۸، که می‌افزاید این منصب پس از حنین به فرزندش اسحاق و خواهرزاده‌اش حبیش رسید!؛ نیز: سبع، ۱۸۸؛ زرکان، ۱۷۱). درواقع گویا هریک از نظرات مایرهوف به نحوی مستشرقان و نیز مؤلفان معاصر عرب را به اشتباه انداخته است. برخی نیز بدون اشاره به رئیس بیت‌الحکمه تنها به تأسیس آن در ۸۳۰م اشاره کرده‌اند (حتی، 410، 310؛ الگود، 104).

مایرهوف با استناد به روایتی از قفطی (ص ۱۷۱؛ البته راوی اصلی این حکایت ابن جلجل، ص ۶۹، است و دیگران، از جمله ابن ابی اصیبعه، ۱۸۹/۱، آن را تکرار کرده‌اند) که براساس آن متوکل کاتبان زبردست و آگاه بر امر ترجمه را زیرنظر حنین قرار داد تا ترجمه‌های آنان را بررسی کند؛ فرض کرده که متوکل در حدود سال ۲۴۲ق/۸۵۶م بیت‌الحکمه را دوباره باز کرده، و در آن دارالترجمه‌ای به ریاست حنین ترتیب داده است («پرتوی نو بر زندگی حنین...[5]»، 706-705، «از اسکندریه»، 223، 213، «دانش»، 318؛ نیز نک: الیری، 169-168، که دورهٔ متوکل را دوران اوج بیت‌الحکمه می‌داند؛ صدیقی، 18؛ تامر، ۷۸). در حالی که برخی دیگر باتوجه به مخالفت متوکل با علوم عقلی، تصور کرده‌اند که وی قاعدتاً باید با فعالیت بیت‌الحکمه‌ای که مرکز علوم عقلی است، مخالف باشد (مثلاً سوردل، «بیت‌الحکمة»، 1141) و گاه به صراحت سیاستهای وی را علت اصلی زوال بیت‌الحکمه دانسته‌اند (بالتی گسدن، 150، که البته جریان محنه در روزگار مأمون را نیز مؤثر می‌داند).

از طرفی اغلب محققان با استناد به برخی اشارات ابن ندیم (و نیز حمزهٔ اصفهانی)، تأکید کرده‌اند که بیت‌الحکمه یا خزانة المأمون دست کم تا نیمهٔ دوم سدهٔ ۴ق همچنان فعال بوده است (در این‌باره، نک: ادامهٔ مقاله). اما اشارهٔ برخی نویسندگان به باقی بودن بیت‌الحکمه تا هجوم مغول در ۶۵۶ق به بغداد (نک: کرنکو، 1045؛ عنایت‌الله، 160؛ غنیمه، ۸۹؛ صفا، ۵۰/۱؛ فانی، ۲۱؛ تکریتی، ۲۰۳)، تنها مبتنی بر اشارهٔ قلقشندی (۴۶۶/۱) به از میان رفتن «کتابخانهٔ خلفای عباسی در بغداد، یکی از ۳ کتابخانهٔ بزرگ جهان اسلام» پس از حملهٔ مغولها، و شاید خبری از ابن شاکر کتبی است که براساس آن، ۴۰۰ هزار کتاب موجود در کتابخانهٔ رصدخانهٔ مراغه را سربازان مغول از عراق و شام گرد آورده بودند. گرچه هیچ‌یک از این دو اشاره‌ای به بیت‌الحکمه نکرده‌اند، اما مؤلفان یاد شده فرض کرده‌اند که برای نگهداری این همه کتاب (که در شمار آن بسیار اغراق شده) هیچ جایی مناسب‌تر از بیت‌الحکمهٔ آرمانی آنان نبوده است. در حالی که منظور قلقشندی احتمالاً کتابخانهٔ مدرسهٔ مستنصریهٔ بغداد بوده که هنگام یورش مغولها تنها ۲۵ سال از تأسیس آن می‌گذشته است.

کاربرد عبارات بیت‌الحکمه یا خزانةالحکمه در آثار دورهٔ اسلامی: پیش از بررسی چیستی و کارکرد نهادی که در دورهٔ نخست خلافت عباسی، چنین نامی بر خود داشته، باید نخست دانست که اصولاً در دورهٔ اسلامی این دو عبارت در چه مواردی به کار می‌رفته است؛ زیرا چنان‌که گفته شد، گویا بیشتر مؤلفان معاصر با پیش داوری درخصوص بار معنایی این دو عبارت دچار اشتباه شده‌اند.

در ردیه‌ای که عثمان بن سعید دارمی بر بشر مریسی (ﻫ م) نوشته، عبارت بیت‌الحکمه در کنار نام معاویة‌بن ابی‌سفیان آمده است؛ اثری که بشر در آن به بیت‌الحکمه اشاره کرده، همچون دیگر آثارش از میان رفته، اما دارمی در ردیهٔ خود سخن بشر را چنین آورده است: «رقیب همچنین مدعی است که... معاویه «بیتی» داشت به نام بیت‌الحکمه. هرگاه حدیثی می‌یافت، در آنجا ثبت می‌کرد» (ص ۱۳۵؛ نیز نک: عش، 12-11؛ بالتی گسدن، 133). مهم نیست که در روزگار معاویه چنین جایی وجود داشته، یا نه، بلکه مهم آن است که در این روایت، بیت‌الحکمه به وضوح معادل جایی شبیه به کتابخانهٔ قصر به کار رفته است. خبری که مسعودی

---

1. «On the Transmission...» 2. «Die Anfänge...» 3. «Von Alexandrien...» 4. «New Light on the Early...»
5. «New Light on Ḥunain...»

دربارهٔ عادات معاویه یاد کرده است، وجود کتابخانهٔ سلطنتی را در قصر تأیید می‌کند. براساس این روایت معاویه تا پاسی از شب می‌خوابید و سپس برمی‌خاست تا کتابدارانش کتابهایی دربارهٔ سیاستها، جنگها و نیرنگهای سلاطین برایش بخوانند (مروج...، ۲۲۲/۳؛ نیز عش، 13-12).

در مورد اطلاق نام بیت‌الحکمه بر کتابخانهٔ سلطنتی شواهد دیگری نیز دردست است. در برخی روایات ترجمهٔ عربی دیباچهٔ *کلیله و دمنه* به قلم ابن مقفع، کتابخانهٔ سلطنتی پادشاه هند بیت‌الحکمه و کتابخانه‌های پادشاهان پیشین *خزائن الحکمة* نامیده شده است (ص ۳۱، ۳۸). حمزهٔ اصفهانی نیز در *الامثال الصادرة عن بیوت الشعر*، کتابخانه‌های سلطنتی ساسانیان را بیوت الحکمه نامیده است. سرخسی نیز در *آداب الملوک* این نامگذاری را تأیید می‌کند (نک: فان اس، III/200؛ گوتاس، 55-54).

واقدی از بیرون آوردن پرچمهای اسکندر مقدونی از محلی به نام بیت‌الحکمه یاد می‌کند (۳۰۲/۱) که چنین چیزی نیز می‌تواند بخشی از یک کتابخانهٔ سلطنتی باشد. در موردی دیگر مسعودی از تالارهایی در مصر که در آنها بتهایی طلایی به نشانهٔ هریک از ستارگان مهم نگاهداری می‌شده، با عنوان «برب» (جمع آن: برابی) یا «بیت‌الحکمه» یاد کرده است (*اخبار*...، ۹۱). مقریزی افزون بر تکرار همین موارد به نقل از *اخبارالزمان* مسعودی، آورده است که هر شهر مصر قدیم دارای «خزائن من الحکمة» بوده که یکی به نگاهداری بتی با سیمای انسان برای خورشید و چیزهایی از این قبیل اختصاص داشته است (۱۳۰/۱، ۱۴۴، ۱۸۶، قس: ۱۶۰/۱). ابن ندیم نیز در آخرین سطور *الفهرست* و در مبحث علوم غریبه تنها به وجود «برابی» و بیوت‌الحکمه در مصر اشاره می‌کند (ص ۳۶۰) و قفطی هنگام اشاره به «ذوالنون اخمیمی» او را یکی از ملازمان (خادمان؟) «بربا» در سرزمین اخمیم ــ بیتی از بیوت‌الحکمهٔ کهن ــ می‌داند و می‌افزاید که در این بیت تصاویری بوده که مؤمنان را ایمان، و کافران را طغیان می‌افزاید (ص ۱۸۵؛ نیز نک: واقدی، ۳۰۱/۱، که از البیت المصور بالحکمة یاد کرده است). همچنین در اخبار فتح اندلس از وجود بیت‌الحکمه‌ای در این سرزمین آگاه می‌شویم که در آن برخی تصاویر و طلسمات وجود داشته است (ابن خلکان، ۳۲۳/۵-۳۲۸؛ مقری، ۲۴۳/۱-۲۴۸).

پس می‌توان گفت که دو عبارت بیت‌الحکمه و خزانة‌الحکمه در دورهٔ اسلامی بر جایهای مختلف، از اتاقی حاوی چند مجسمه، تصویر یا طلسم گرفته تا کتابخانهٔ سلطنتی که در آن روزگار وظیفهٔ کنونی موزه‌ها را نیز برعهده داشته، اطلاق می‌شده است. اما از سوی دیگر عنوان خزانة‌الحکمه که ابن ندیم و دیگران به وضوح آن را معادل بیت‌الحکمه به کار برده‌اند، دست کم بر دو کتابخانهٔ دیگر که هر دو را علی بن یحیی بن منجم، یکی را در اوایل سدهٔ ۳ق برای فتح بن خاقان و دیگری را مدتی بعد برای خودش تأسیس کرده بود (یاقوت، ۲۰۰۸/۵؛ ابن طاووس، ۱۵۷)، اطلاق شده است. به‌کار رفتن عنوان «صاحب بیت حکمة من بیوت حکم المأمون» درخصوص حسن بن مرار صنوبری، نیای شاعر معروف ابوبکر احمدبن محمدبن حسن ضبی (ابن عساکر، ۲۳۹/۵؛ ذهبی، *تاریخ*...، ۱۰۰؛ صفدی، ۳۷۹/۷؛ نیز نک: ابن شاکر، ۱۲۲/۱) و نیز اطلاق عنوان بیت‌الحکمه بر کتابخانهٔ فتح بن خاقان در یک مورد ــ که در آن از «سند (در اصل: سندی) بن علی وراق» به عنوان «صاحب بیت‌الحکمة فتح بن خاقان» یاد شده است (صفدی، ۴۸۷/۱۵) ــ این تردید را پدید می‌آورد که شاید هر دو عنوان بیت‌الحکمه یا خزانة‌الحکمه اسامی عام و معادل «خزانة الکتب» باشند؛ اما چون وجود یک کتابخانهٔ وابسته به دارالخلافه در دورهٔ عباسیان رایج بوده، به ناچار فرض می‌کنیم که این کتابخانه به‌طور خاص بیت‌الحکمه و گاه خزانة‌الحکمه، و از روزگار مأمون به بعد نیز خزانة‌المأمون نامیده می‌شده است و نیز به ناچار همهٔ اخباری را که ارتباط آنها با بیت‌الحکمه‌ها (در صورت درستی تعدد این‌گونه مراکز) یا خزانة‌الحکمه‌های شخصی مسلم نباشد، به این کتابخانهٔ دولتی مربوط فرض می‌کنیم (نیز نک: براون، 5؛ گوتاس، 55).

اشارات مآخذ کهن: همهٔ آنچه از متون کهن دربارهٔ این نهاد درمی‌یابیم، آن است که تنی چند از دانشمندان آن روزگار در آنجا به کار مشغول، یا دارای عنوان صاحب بیت/خزانة‌الحکمه بوده‌اند.

دربارهٔ وجود جایی به نام بیت‌الحکمه در روزگار هارون، تنها دو شاهد دردست است. ابن ندیم آورده است که علان شعوبی ایرانی، پیوسته با خاندان برمکی رفت و آمد داشت و در بیت‌الحکمه برای هارون، مأمون و برمکیان نسخه‌برداری می‌کرد (ابن ندیم، ۱۰۵؛ یاقوت، ۱۶۳۱/۴؛ صفدی، ۵۵۸/۱۹، که وی را علان وراق نیز نامیده‌اند). اما برخلاف تصور مؤلفان معاصر، نمی‌توان تنها با استناد به آنچه ابن ندیم آورده است، وی را از کارمندان بیت‌الحکمه (به‌ویژه با تصوری که امروزه از کارمند داریم) دانست؛ زیرا به تأکید یاقوت، او دکان وراقی داشته، و به کار استنساخ، تجلید و فروش نسخ خطی مشغول بوده (همانجا)، و قاعدتاً همکاری وی با بیت‌الحکمه گاه به گاه و موردی (به تعبیر امروزی: پاره وقت) بوده است. ابن ندیم آورده است که ابوسهل بن نوبخت در خزانة‌الحکمهٔ هارون کار می‌کرد (ص ۲۷۴). قفطی که ابوسهل منجم را بر اثر خلط با دیگر اعضای خاندان نوبختی از «ائمهٔ متکلمین» برشمرده، هنگام نقل سخن ابن ندیم آورده است که هارون وی را بر ریاست «خزانة کتب‌الحکمة» گمارد و او آنچه را که از کتب حکمت می‌یافت، به فارسی ترجمه می‌کرد (ص ۲۵۵). گویا قفطی در اینجا سخن ابن ندیم را به میل خود و براساس برداشتی که از آن داشته، تغییر داده است.

از آنچه گذشت می‌توان دریافت که این نهاد پیش از نابودی برمکیان (۱۸۷ق/۸۰۳م) وجود داشته است. سرپرست بیت‌الحکمه را ظاهراً «صاحب» می‌نامیده‌اند. گویا نخستین کسی که این منصب را داشته، شخصی به نام سلم است که همواره از او به صورت «سلم صاحب بیت‌الحکمه» یاد شده است. کهن‌ترین مدرکی که از وی دردست است و

هیچ‌یک از محققان قبلی نیز بدان توجه نداشته‌اند. قطعه‌ای از آثار جاحظ است. جاحظ در رسالهٔ «فصل ما بین العداوة والحسادة» آورده است که گاه برخی آثار خود را که از لحاظ لفظ و معنی کمتر از آثار دیگرش بوده، به کسانی چون ابن مقفع، خلیل بن احمد فراهیدی، سلم صاحب بیت‌الحکمه، یحیی بن خالد، عتابی و دیگر مؤلفانی که از لحاظ زمانی جلوتر از وی بوده‌اند، نسبت داده است (ص ۳۵۱، نیز *المحاسن...*، ۴، که خطبهٔ آن تکرار بخشی از همین رساله است).

بر اساس آنچه ابن ندیم دربارهٔ سلم آورده است، می‌دانیم که یحیی بن خالدبن برمک ــ که از نخستین ترجمهٔ عربی مجسطی راضی نبود ــ ابوحسان و سلم صاحب بیت‌الحکمه را به فراهم آوردن ترجمه‌ای نیکو گمارد و آنان پس از فرا خواندن مترجمان با دقت و تلاش بسیار، این کار را به پایان رساندند (ص ۲۶۷- ۲۶۸؛ نیز نک: قفطی، ۹۷- ۹۸؛ قس: حاجی خلیفه، ۳۸۶/۵، که او را سلمان نامیده). سلم همچنین یکی از اعضای گروه فرستاده شده به فرمان مأمون به بیزانس برای انتخاب کتاب (ابن ندیم، ۲۴۳؛ ابن ابی اصیبعه، ۱۸۷/۱؛ حاجی خلیفه، ۹۵/۳؛ قس: صفدی، ۲۱۶/۱۳-۲۱۷، که وی را سلمان نامیده)، «صاحب بیت‌الحکمه با شراکت سهل بن هارون»، از جملهٔ مترجمان پهلوی به عربی، و نیز فراهم آورندهٔ یکی از آثار مبتنی بر *کلیله و دمنه* (ابن ندیم، ۱۲۰- ۳۰۵) بوده است. ابن عبدربه نیز در مورد «سلیمان صاحب بیت‌الحکمه» ــ که باید همان سلم باشد ــ آورده است که روزی جعفربن یحییٰ برمکی با لباس مردم عادی به نزد وی رفت و سلم پس از آنکه ثمامة بن اشرس جعفر را به او شناساند، گفت که نمی‌داند چگونه به خاطر لطف بزرگی که جعفر در حق وی روا داشته، تشکر کند (۱۲۷/۲؛ در مورد کسانی که با سلم تشابه اسمی داشته‌اند، نک: بالتی گسدن، 142).

از آنچه گفته شد بر می‌آید که سلم، یکی از ادبای روزگار هارون و مأمون بوده که در ترجمهٔ آثار پهلوی و یونانی به عربی نیز دست داشته، و در روزگار مأمون مدتی سرپرست بیت‌الحکمه بوده است. اما از سخن جاحظ و ابن ندیم نمی‌توان استنباط کرد که وی در روزگار هارون نیز چنین منصبی داشته است، زیرا بعید نیست که این دو وی را به لقبی که بعدها گرفته، ملقب ساخته باشند.

به هر حال سلم در روزگار مأمون در این منصب دو شریک نیز داشته است: یکی شخصی به نام سعیدبن هُریم (یا هارون) کاتب که به گفتهٔ ابن ندیم از مترجمان فارسی به عربی و از جملهٔ بلغای عرب بوده، و جاحظ به آثار وی استناد می‌کرده است (ص ۱۲۰، ۱۲۵؛ نیز نک: یاقوت، ۱۳۷۹/۳؛ صفدی، ۲۶۹/۱۵: سعیدبن هریم؛ نیز عش، 39؛ بالتی گسدن، 143) و دیگری سهل بن هارون بن راهیون دستمیسانی (اهل دشت میشان) مشهور به ابن راهیون، ادیب برجستهٔ ایرانی که یقیناً مشهورترین دارندهٔ این عنوان بوده است. او نیز مانند دو تن دیگر از جملهٔ بلغا و از مترجمان فارسی به عربی بوده است (ابن ندیم، ۱۰، ۱۲۰، ۱۲۵، ۳۰۵، که در مورد وی هر دو عبارت «صاحب بیت‌الحکمه» و «صاحب خزانةالحکمه» را به کار برده است؛ نیز نک: خطیب، ۳۶۹/۳؛ یاقوت، ۱۴۰۹/۳؛ صفدی، همانجا). گویا اشارهٔ ابن ندیم در مورد استناد جاحظ به آثار سعیدبن هارون درواقع مربوط به سهل بوده، زیرا جاحظ در بیشتر آثار خود بارها به سهل بن هارون استناد کرده است، اما استنادی به سعیدبن هارون (یا هریم) یافت نشد. سهل بن هارون را با لقب «کاتب علیٰ خزانةالحکمه» نیز خوانده‌اند (ابوحیان، ۳۷/۱؛ ابن نباته، ۲۴۲) که در این مورد کاتب به همان معنی رئیس به کار رفته است. حسن بن مرار مشهور به ضَبی نیز چنان‌که گفته شد، عنوان «صاحب بیت حکمة من بیوت حکم المأمون» داشته است (ابن عساکر، ۲۳۹/۵؛ ذهبی، *تاریخ*، ۱۰۰؛ صفدی، ۳۷۹/۷؛ نیز نک: ابن شاکر، ۱۲۲/۱).

شخصی به نام احمدبن محمد نیز عنوان صاحب بیت‌الحکمه داشته است که در مورد وی تنها می‌دانیم یکی از راویان متروک حدیث بوده، و از مالک بن انس روایتی کرده است (ابن جوزی، *کتاب الضعفاء...*، ۸۴/۱؛ ذهبی، *میزان...*، ۱۵۲/۱، *المغنی*، ۵۸/۱؛ ابن حجر، ۳۲۳/۱). گذشته از این، به گفتهٔ ابن ندیم: ابن ابی‌الحریش در خزانةالحکمه برای مأمون جلدسازی می‌کرد و محمدبن موسیٰ خوارزمی نیز پیوسته در خزانةالحکمهٔ مأمون مشغول به کار بود یا در خزانةالحکمه برای مأمون کار می‌کرد (ص ۱۰، ۲۷۴).

به گفتهٔ بالتی گسدن در کتابی سریانی به نام «تاریخ سیرت[1]» ضمن اشاره به نسخه‌ای مجعول از معاهدهٔ میان حضرت محمد(ص) و مسیحیان نجران، از حضور شخصی به نام حبیب در بیت‌الحکمه یاد شده است (ص 144). همچنین در افسانه‌ای که نخستین‌بار قفطی بدان اشاره کرده، موسی بن شاکر، پدر بنی موسیٰ (ه‍ م) راهزنی توبه‌کار است که هنگام مرگ وی فرزندانش خردسال بوده‌اند. پس مأمون آنها را به اسحاق بن ابراهیم مصعبی می‌سپارد و او (یا خود مأمون؟) این ۳ برادر را زیرنظر یحیی بن ابی منصور، ستاره‌شناس بنام ایرانی در بیت‌الحکمه جای می‌دهد (ص ۴۴۱؛ نیز نک: ابن عبری، ۲۶۴؛ قس: ه‍ د، ۶۸۷/۱۲، که به استناد همین روایت مصعبی را «مسئول بیت‌الحکمه» خوانده است). گرچه این افسانه حتیٰ با آنچه خود قفطی دربارهٔ موسی بن شاکر آورده، تناقض دارد (ص ۳۱۵؛ نیز ه‍ د، همانجا)، اما برخی با استناد به همین نکته، بنی موسیٰ و یحیی بن ابی منصور را نیز از کارکنان بیت‌الحکمه دانسته‌اند (مثلاً عش، 41؛ بالتی گسدن، 146-145).

تنها سندی که در مورد برخی وظایف بیت‌الحکمه، افزون بر نگاهداری کتاب، دردست داریم، بر پایهٔ روایتی از کتاب *الحیدة* است. این کتاب شرح داستان گونه و یقیناً اغراق‌آمیز مناظراتی میان عبدالعزیز بن یحییٰ کنانی (د ۲۴۰ق/۸۵۴م)، از یک‌سو و بشر مریسی و یاران وی (یعنی معتزله و جهمیه) از سوی دیگر، دربارهٔ قدیم یا مخلوق بودن قرآن کریم است. براساس این روایت، کنانی با شنیدن ماجرای محنه ــ که براساس آن اعتقاد به قدیم بودن قرآن ممنوع شده بود ــ از مکه به بغداد می‌آید و جسورانه اعلام می‌کند که قرآن مخلوق نیست. وی

1. *La Chronique de Séert.*

در مناظره‌ای، به گفتهٔ خود، حریف را به سختی درهم می‌شکند. سپس بشر و طرفداران وی، به انگیزهٔ انتقام، بر آن می‌شوند که در جلسه‌ای که هر جمعه در بیت‌الحکمه و معمولاً با حضور مأمون برگذار می‌شده است، خشم خلیفه را برضد کنانی برانگیزانند. کنانی یک بار نیز به برگذاری جلسه‌ای دیگر در «جایی جز بیت الحکمه» اشاره می‌کند و شرح ماجرا را با تفصیل و آب و تاب تمام می‌آورد. با صرف نظر از جنبه‌های اغراق‌آمیز این روایت، از سخن وی می‌توان دریافت که ظاهراً هر جمعه جلسه‌ای در بیت‌الحکمه برگذار می‌شده، و مأمون در این جلسه در جایگاهی خاص و در پس پرده می‌نشسته است، چنان که سخنان همهٔ حاضران را می‌شنیده، و البته حاضران نیز از حضور وی در پس پرده آگاه بوده‌اند و گاه نتایج مباحثات خود را بر وی عرضه می‌داشته‌اند (نک: ص ۱۴۸ـ۱۵۱). البته سبکی در *طبقات الشافعیة* انتساب کتاب به او را ساختگی می‌داند (۲۶۵/۱ـ۲۶۶؛ قس: ابن ندیم ۱۸۴؛ نیز خطیب، ۴۴۹/۱۰، که بر درستی انتساب این کتاب به کنانی تأکید کرده‌اند) و حتیٰ گفته‌اند که کتاب *الحیدة*، پس از مرگ عبدالعزیز کنانی نوشته شده است (دربارهٔ این کتاب، نک: فان‌اس، 508-III/504).

گوتاس با تکیه بر احتمال جعلی بودن این کتاب بر آن است که بیت‌الحکمه نمی‌توانسته جایی برای این گونه مناظرات باشد و اصولاً چنین کار سبکی (یعنی برگذاری مناظره در کتابخانه) را از مأمون بعید دانسته است (ص 59). اما در اصل ماجرا نمی‌توان چندان تردید کرد، چه، این مناظره چندان مشهور بوده که خلیفه القادربالله در ۴۲۰ق/ ۱۰۲۹م در اعلامیه‌ای مبنی بر تفسیق معتقدان به خلق *قرآن*، بدان اشاره کرده است (ابن جوزی، *المنتظم*، ۲۲۳/۹ـ۲۲۴). به هر حال درستی یا نادرستی انتساب این کتاب به کنانی به درستی آن جزء از ماجرا که به برگذاری جلسه‌ای در بیت‌الحکمه اشاره دارد، لطمه نمی‌زند؛ زیرا بعید است که مؤلف، با دروغ‌پردازی در این خصوص ــ که هیچ کمکی به وی نمی‌کرده ــ اثر خود را بیش از پیش در معرض اتهام قرار داده باشد؛ ضمن اینکه برگذاری جلسات مناظره میان علما در یک کتابخانه آن قدر عجیب و خارق‌العاده نیست که برای باور داشتن آن به شواهد متعدد و اخبار متواتر نیاز باشد.

در هیچ یک از مآخذ معتبر به تأسیس بیت‌الحکمه کمترین اشاره‌ای نشده است. بیشتر مؤلفان معاصر با اساس قرار دادن روایات پراکنده و گاهی مشکوک مربوط به آورده شدن برخی آثار یونانیان از بیزانس، تاریخی تقریبی برای تأسیس بیت‌الحکمه یاد کرده‌اند. در مآخذ کهن تنها ارتباطی که میان این انتقال کتابها و بیت‌الحکمه به چشم می‌خورد، حضور «سلم صاحب بیت‌الحکمه» در زمرهٔ فرستادگان مأمون برای گزینش کتاب است؛ اما از آنجا که معمول‌ترین مکان برای حفظ کتبی که برای خلیفه فرستاده می‌شده، کتابخانهٔ سلطنتی است، به ناچار فرض می‌کنیم که این کتابها به بیت‌الحکمه می‌رسیده‌اند. گذشته از روایت مشکوک ابن جلجل درخصوص انتقال کتب عموریه و آنکارا به بغداد در روزگار هارون، روایات دیگری درخصوص دریافت کتاب در روزگار مأمون وجود دارد که مؤلفان معاصر، به ویژه یوسف عش (ص 31-28)، با جداگانه فرض کردن آنها، تا ۳ نوبت دریافت کتاب برشمرده‌اند.

قاضی صاعد اندلسی آورده است که مأمون با ارسال هدایایی گران‌قدر از امپراتور بیزانس خواست تا برخی آثار فلسفی را برای وی بفرستند. امپراتور نیز در پاسخ شماری از آثار افلاطون، ارسطو، بقراط، جالینوس، اقلیدس، بطلمیوس و... را فرستاد (ص ۲۱۳ـ۲۱۴؛ نیز نک: ابن عبری، ۲۳۵ـ۲۳۶). عش تاریخ این رویداد را پیش از ۲۰۴ق/۸۱۹م، یعنی پیش از ورود مأمون به بغداد حدس زده (ص 28) که غیرمعقول است. براساس روایت دیگر مأمون در نامه‌ای از امپراتور بیزانس اجازه خواست تا گزیده‌ای از آثار موجود در کتابخانه‌های بیزانس را به بغداد آورد. امپراتور نخست سرباز زد، اما سپس موافقت کرد و مأمون نیز حجاج بن یوسف بن مطر، ابن بطریق، سلم صاحب بیت‌الحکمه و دیگران و «چنان که گفته‌اند: ابن ماسویه» را برای انتخاب کتاب فرستاد تا آنچه را مناسب می‌دانند، به بغداد آورند و به ترجمهٔ این آثار فرمان داد (ابن ندیم، ۲۴۳؛ ابن ابی اصیبعه، ۱۸۷/۱؛ صفدی، ۲۱۶/۱۳ـ۲۱۷؛ حاجی خلیفه، ۹۵/۳). یوسف عش تاریخ این رویداد را با اشتباه در نقل از مقریزی ــ که اشاره‌ای مختصر به این ماجرا دارد ــ «چند سال پیش از ۲۱۰ق» و به احتمال قوی اندکی پس از ۲۰۴ق دانسته است (همانجا؛ نیز نک: بالتی گسدن، 135-134، که ظاهراً استناد وی به مقریزی به واسطهٔ عش بوده، و در نتیجه اشتباه او را تکرار کرده است)؛ در حالی که مقریزی در موضعی که عش بدان استناد کرده، از «سالهای ۲۱۰ و اندی» یاد کرده است (۳۵۷/۲: فی اعوام بضع عشرة سنة و مأتین). به نظر می‌رسد که مقریزی براساس تاریخ جنگ میان مأمون و امپراتور بیزانس (۲۱۵ـ ۲۱۸ق/ ۸۳۰ـ۸۳۳م) این تاریخ تقریبی را ارائه کرده باشد.

روایتی دیگر درخصوص دریافت کتاب حاکی از آن است که این کتابها احتمالاً ما بازاء غرامت جنگ با حکمران قبرس، یا تحفه‌ای برای خودداری مأمون از هجوم به بیزانس بوده است (ابن نباته، ۲۴۲؛ طاش کوپری‌زاده، ۲۴۲/۱؛ حاجی خلیفه، همانجا؛ قفطی، ۲۹ـ۳۰). در روایات مختلف داستانی که عش آن را نوبت سوم دریافت کتاب نامیده، دو عنصر مشترک وجود دارد: مخالفت اولیهٔ حکمران بیزانس یا قبرس پس از مشورت با امیران و دانشوران کشور و تغییر نظر وی پس از مشورت با یکی از روحانیان برجسته که معتقد بود با فرستاده شدن آثار فلسفی و علمی به سرزمینهای اسلامی، ایمان مسلمانان سست خواهد شد. صرف‌نظر از جنبه‌های داستان‌پردازانه و عوام‌پسند این ماجراها که با گذشت زمان جزئیات آنها بیشتر می‌شود، در روزگار مأمون به احتمال قوی تنها در یک نوبت آثاری از بیزانس به بغداد آورده شده، به ویژه آنکه در هر یک از مآخذ کهن، تنها به یکی از روایات مختلف دریافت کتاب اشاره شده است و اگر بخواهیم بر درستی اصل روایت مخدوش ابن جلجل نیز اصرار بورزیم، در مجموع دو بار شماری کتاب به بغداد آمده است. به هر حال به نظر می‌رسد شمار این کتابها چندان قابل توجه نبوده

است. اگر مجموعهٔ آثار یونانی بیت‌الحکمه چندان که مؤلفان معاصر پنداشته‌اند، غنی بوده است (مثلاً نک: عش، 31-30)، چرا بنی موسیٰ برای نسخ خطی اثری به شهرت و اهمیت *مخروطات* آپولونیوس به شهرهای مختلف سفر می‌کردند (بنی‌موسیٰ، ۶۲۱ـ۶۲۹)، یا حنین بن اسحاق را برای یافتن نسخهٔ یونانی برخی آثار مشهور جالینوس به بیزانس و جاهای دیگر می‌فرستادند؛ چرا که حنین در رساله‌ای که دربارهٔ ترجمه‌های آثار جالینوس نگاشته، هرگز به بهره‌وری از نسخ یونانی کتابخانهٔ بیت‌الحکمه اشاره نمی‌کند و همواره بر کتابخانهٔ شخصی خود متکی است. در واقع باید گفت که برخلاف تصور مؤلفان معاصر نه تنها شاهدی دربارهٔ اشتغال مترجمان مشهور در بیت الحکمه در دست نیست، بلکه همان اندک شواهد موجود نیز حاکی از آن است که این کتابخانه حتیٰ از فراهم آوردن نسخه‌های خطی یونانی قابل اعتماد، مهم‌ترین نیاز مترجمانی چون حنین، عاجز بوده است. گذشته از این، حنین در میان حامیان خود نیز هرگز از هیچ خلیفه‌ای یاد نمی‌کند. بیشتر ترجمه‌های سریانی به عربی وی به درخواست ابن ماسویه، آل بختیشوع و چند پزشک جندی‌شاپوری دیگر، و اغلب ترجمه‌های یونانی یا سریانی به عربی وی نیز به سفارش بنی‌موسیٰ و علی بن یحییٰ مشهور به ابن منجم بوده است (نک: هـ د، ۶۸۵/۱۲، ۶۸۹ـ۶۹۰). حال اگر فعالیتهای حنین و شاگردانش و دیگر وابستگان بنی موسیٰ، بنی منجم و دیگر حامیان مشهور نهضت ترجمه را از بیت الحکمه جدا کنیم، از دوران شکوفایی نهضت ترجمه در میانهٔ سدهٔ ۳ق چه چیزی باقی می‌ماند؟ در نتیجه چنان که گوتاس (ص 60) و صلیبا (ص 26) نیز پیش از این یادآور شده‌اند، باید درخصوص نقش بیت‌الحکمه، حاکمیت سیاسی و به ویژه نقش مأمون در فرایند انتقال و ترجمهٔ علوم بازنگری کنیم.

بیت‌الحکمه اگر آن چنان که به نظر می‌رسد کتابخانهٔ دارالخلافه بوده، عجیب نخواهد بود که از روزگار مأمون به بعد خزانة المأمون نیز نامیده شود. با این همه، از سرنوشت آن پس از خلافت وی، چیزی نمی‌دانیم. ابن ندیم اشاراتی کوتاه در این باره دارد: نخست به نقل از مأخذی ناشناس («و قدقیل...») آورده است که در خزانة المأمون نامه‌ای منسوب به جد پیامبر(ص) بود. سپس به دیدن «نمونه‌ای از خط حمیری که جزئی از خزانة المأمون، و به فرمان مأمون ترجمه شده بود» و نقل «حروف الفبای حبشی که شبیه الفبای حمیری است، از [یکی از دست‌نوشته‌های] خزانة المأمون» اشاره می‌کند (ص ۱۰، ۱۹) و سرانجام مطلبی را از «کتابی با کتابت بسیار کهن، گویا از نسخه‌های خزانة المأمون» نقل می‌کند (نک: ص ۲۱: یشبه ان یکون من خزانة المأمون). حمزهٔ اصفهانی نیز یکی از مآخذ خود در نگارش *تاریخ سنی ملوک الارض* را «*تاریخ ملوک الفرس* المستخرج من خزانة المأمون» می‌داند (ص ۱۰). برخی از محققان این اشارات ابن ندیم و حمزهٔ اصفهانی را حاکی از برجای بودن بیت‌الحکمه یا خزانة المأمون تا روزگار ابن ندیم دانسته‌اند (مثلاً نک: بالتی گسدن، 149)؛ در حالی که نه‌تنها هیچ یک از اشارات این دو را نمی‌توان شاهدی بر این امر دانست، بلکه از تردیدی که ابن ندیم درمورد انتساب نسخه‌ها به خزانة المأمون داشته، می‌توان استنباط کرد که برعکس، در آن روزگار این کتابخانه پراکنده شده، و جای مشخصی نداشته است.

از آنچه گذشت، می‌توان گفت که براساس شواهد معتبر بیت‌الحکمه یا خزانة الحکمه کتابخانه‌ای بوده که در روزگار هارون‌الرشید، دست کم پیش از نابودی برمکیان در ۱۸۷ق/۸۰۳م، وجود داشته، در اواخر روزگار مأمون (یعنی زمانی که ماجرای محنه پیش آمد)، جلسات مناظره، گاه با شرکت خلیفه نیز در آن برگذار می‌شده، و در سدهٔ ۴ق کتابهای آن پراکنده شده بوده است. بیت‌الحکمه هیچ نقش مستقیمی در نهضت ترجمه نداشته است و مترجمان عمدتاً با پشتیبانی برخی دولتمردان دانشورودانش‌دوست(و نه پشتیبانی‌دولتی) به‌کار مشغول بوده‌اند. هر چند بعید نیست برخی مترجمان عصر هارون و مأمون (همچون ابن بطریق)، از کتابهای آن بهره برده باشند. البته انکار نمی‌توان کرد که در آن روزگار نظر مثبت شخص خلیفه، گرچه شاید هرگز به صراحت ابراز نشده باشد، لازمهٔ انجام دادن هر کار مستمر و از جمله نهضت ترجمه بوده است.

مآخذ: ابن ابی اصیبعه، احمد، *عیون الانباء*، به کوشش آوگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ق/ ۱۸۸۲م؛ ابن جلجل، سلیمان، *طبقات الاطباء و الحکماء*، به کوشش فؤاد سید، قاهره، ۱۹۵۵م؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، *الضعفاء و المتروکین*، به کوشش ابوالفدا عبدالله قاضی، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ همو، *المنتظم*، به کوشش سهیل زکار، بیروت، ۱۴۱۵ق/۱۹۹۵م؛ ابن حجر عسقلانی،احمد، *لسان المیزان*، بیروت، ۱۴۰۸ق/ ۱۹۸۸م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *فوات الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۳م؛ ابن طاووس، علی، *فرج المهموم فی تاریخ علماء النجوم*، قم، ۱۳۶۳ش؛ ابن عبدربه، احمد، *العقد الفرید*، به کوشش احمد امین و دیگران، قاهره، ۱۳۵۹ق/ ۱۹۴۰م؛ ابن عبری، غریغوریوس، *تاریخ مختصر الدول*، به کوشش انطون صالحانی، بیروت، ۱۸۹۰م؛ ابن عساکر، علی، *تاریخ مدینة دمشق*، به کوشش علی شیری، بیروت، ۱۴۱۵ق/۱۹۹۵م؛ ابن فضل‌الله عمری، احمد، *مسالک الابصار فی ممالک الامصار*، چ تصویری، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۴۰۸ق/ ۱۹۸۸م؛ ابن نباته، محمد، *سرح العیون*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۴م؛ ابن ندیم، *الفهرست*، به کوشش گوستاو فلوگل، لایپزیگ، ۱۸۷۱ـ۱۸۷۲م؛ ابوحیان توحیدی، علی، *البصائر و الذخائر*، به کوشش احمد امین و احمد صقر، قاهره، ۱۳۷۳ق/۱۹۵۳م؛ ایوب، یوسف، «المراکز الثقافیة المهتمة بالترجمة و التی اثرت فی الحضارة العربیة»، *ابحاث المؤتمر السنوی السادس لتاریخ العلوم عند العرب*، به کوشش خالد ماغوط و محمد علی خیاطه، حلب، ۱۹۸۴م؛ بنی‌موسیٰ، *تحریر المخروطات* (نک: مل ، آپولونیوس)؛ تامر، عارف، «اثر الترجمة فی الحضارة العربیة»، *ابحاث المؤتمر السنوی السادس لتاریخ العلوم عند العرب*، به کوشش خالد ماغوط و محمدعلی خیاطه، حلب، ۱۹۸۲م؛ تکریتی، سلیم طه، «بیت الحکمة فی بغداد»، *المورد*، بغداد، ۱۴۰۰ق/۱۹۷۹م، ج ۸، شم ۴؛ ثعالبی مرغنی، حسین، *غرر اخبار ملوک الفرس و سیرهم*، به کوشش زُتنبرگ، پاریس، ۱۹۰۰م؛ جاحظ، عمرو، «فصل مابین العداوة و الحسادة»، *الرسائل*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، بیروت، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م، ج ۱؛ همو، *المحاسن و الاضداد*، به کوشش فوزی عطوی، بیروت، ۱۹۶۹م؛ جواهری، عماد، «بین بیت الحکمة و الجامعات الحدیثة»، *بیت الحکمة العباسی*، بغداد، ۲۰۰۱م، ج ۲؛ حاجی خلیفه، *کشف الظنون*، به کوشش گوستاو فلوگل، ۱۸۳۵ـ۱۸۵۸م؛ حمزهٔ اصفهانی، *تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیاء*، بیروت، دارمکتبة الحیاة؛ خطیب بغدادی، احمد، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ دارمی، عثمان، *الرد علی بشر المریسی*، به کوشش محمد حامد فقی، بیروت، ۱۳۵۸ق؛ *دانشنامهٔ جهان اسلام*،

تهران، ۱۳۷۹ش؛ درویش، محمود احمد، «اصول التخطیط المعماری للمدارس الاسلامیة فی ضوء بیت الحکمة بقصر الذهب ببغداد»، *بیت الحکمة العباسی*، بغداد، ۲۰۰۱م، ج ۲؛ ذهبی، محمد، *تاریخ الاسلام*، حوادث سالهای ۳۳۱-۳۵۰ق، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، ۱۴۱۳ق/۱۹۹۲م؛ همو، *المغنی*، به کوشش نورالدین عتر، حلب، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ همو، *میزان الاعتدال*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ زرکان، محمدعلی، «حنین بن اسحٰق، شیخ المترجمین العرب»، *ابحاث المؤتمر السنوی السادس لتاریخ العلوم عند العرب*، به کوشش خالد ماغوط و محمدعلی خیاطه، حلب، ۱۹۸۴م؛ زرکانی، خلیل حسن، «بیت الحکمة و حریة العمل العلمی»، *بیت الحکمة العباسی*، بغداد، ۲۰۰۱م، ج ۱؛ زقزوق، عبدالرزاق، «تاریخ الطب عند العرب فی العصر الاسلامی»، *ابحاث المؤتمر السنوی الثالث للجمعیة السوریة لتاریخ العلوم*، به کوشش احمد یوسف حسن و مصطفیٰ موالدی، حلب، ۱۹۸۰م؛ سامرایی، کمال، *مختصر تاریخ طب العراقی*، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ سبع، محمد مروان، «حرکة الترجمة العلمیة و توسعها فی العصر العباسی»، *ابحاث المؤتمر السنوی السادس لتاریخ العلوم عند العرب*، به کوشش خالد ماغوط و محمدعلی خیاطه، حلب، ۱۹۸۴م؛ سبکی، عبدالوهاب، *طبقات الشافعیة الکبریٰ*، قاهره، ۱۳۲۳ق؛ سمیر، عبدالرزاق، «الطب البیطری فی عصر الحضارة الاسلامیة»، *ابحاث المؤتمر السنوی الثالث للجمعیة السوریة لتاریخ العلوم*، به کوشش احمد یوسف حسن و مصطفیٰ موالدی، حلب، ۱۹۸۰م؛ صاعد اندلسی، *التعریف بطبقات الامم*، به کوشش غلامرضا جمشیدنژاد اول، تهران، ۱۳۷۶ش؛ صفا، ذبیح‌الله، *تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی*، تهران، ۱۳۵۶ش؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به کوشش احسان عباس و دیگران، ویسبادن، ۱۹۸۲م؛ طاش کوپری‌زاده، احمد، *مفتاح السعادة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹ق؛ عامری، محمدبشیر حسن راضی، «بصمات بیت الحکمة علیٰ حرکة الترجمة و التألیف فی الاندلس»، *بیت الحکمة العباسی*، بغداد، ۲۰۰۱م، ج ۲؛ عباس، صالح مهدی، «ترجمة بیت الحکمة لکتب جالینوس الطبیة و اثرها فی المؤلفات الطبیة العربیة»، همان؛ عبدالحلیم، می خالد، «بیت الحکمة العباسی، التخصص و الموسوعیة، بین الافراط و التفریط»، همان، ج ۱؛ عبداللطیف، بهجت کامل، «یوحنا بن ماسویه اول رئیس لبیت الحکمة البغدادی و رائد من رواد علمی التشریح و الطب»، همان، ج ۲؛ عبدالمنعم، شاکر محمود، «اثر بیت الحکمة فی ترجمة الکتب الطبیة»، همان؛ عبیدی، صلاح حسین، «بیت الحکمة و اثره فی تصنیع آلات الرصد»، همان؛ عتبی، محمدسعید رضا، «اثر بیت الحکمة البغدادی فی ثقافة الاندلس، عصر حکم المستنصر انموذجا»، همان؛ عش، یوسف، *تاریخ عصر الخلافة العباسیة*، به کوشش محمد ابوالفرج عش، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ غنیمه، عبدالرحیم، *تاریخ دانشگاههای بزرگ اسلامی*، ترجمهٔ نورالله کسایی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ فانی، کامران، «بیت الحکمة و دارالترجمة»، *نشر دانش*، آذر و دی ۱۳۶۰ش، س ۲، شم ۱؛ قفطی، علی، *تاریخ الحکماء*، به کوشش لیپرت، لایپزیگ، ۱۹۰۳م؛ قلقشندی، احمد، *صبح الاعشیٰ*، قاهره، ۱۹۱۳-۱۹۱۹م؛ کرزون، شحاده، «الترجمة: بدایاتها ـ اطوارها ـ توجهاتها ـ بعض نتائجها»، *ابحاث المؤتمر السنوی السادس لتاریخ العلوم عند العرب*، به کوشش خالد ماغوط و محمدعلی خیاطه، حلب، ۱۹۸۴م؛ کسیدون، ماری، «بیت الحکمة و السیاسة الثقافیة للخلیفة المأمون»، *بیت الحکمة العباسی*، بغداد، ۲۰۰۱م، ج ۱؛ *کلیلة و دمنة*، ترجمهٔ کهن پهلوی به عربی از ابن مقفع، به کوشش محمود حسن ربیع، قاهره، مکتبة الهلال؛ کنانی، عبدالعزیز، *الحیدة*، به کوشش جمیل صلیبا، بیروت، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م؛ کونیج، پاول، «حرکتا الترجمة الی العربیة و من العربیة و اهمیتهما فی تاریخ الفکر»، *تاریخ العلوم العربیة و الاسلامیة*، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۷-۱۹۸۸م، ج ۴؛ گردیزی، عبدالحی، *زین‌الاخبار*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۲۷ش؛ لامنس، هانری، «دور العلم و بیوت الحکمة»، *المشرق*، ۱۹۴۰م، ج ۳۸؛ مایرهوف، ماکس، مقدمه بر *کتاب العشر مقالات فی العین*، منسوب به حنین بن اسحاق، قاهره، ۱۹۲۸م؛ محفوظ، حسین علی، «بیت الحکمة: الاسم، تحلیل و توثیق و تشریح و توضیح»، *بیت الحکمة العباسی*، بغداد، ۲۰۰۱م، ج ۱؛ محقق، مهدی، «رسالة حنین بن اسحاق محصول بیت الحکمة»، *بیت الحکمة العباسی*، همان، ج ۲؛ محمد، ماهر عبدالقاهر، *حنین بن اسحاق، العصر الذهبی للترجمة*، بیروت، ۱۹۸۷م؛ مسعودی، علی، *اخبار الزمان*، به کوشش عبدالله صاوی و دیگران، بیروت، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۶م؛ همو، *مروج الذهب*، به کوشش شارل پلا، بیروت، ۱۹۶۶-۱۹۷۹م؛ مقدسی، مطهر، *البدأ و التاریخ*، به کوشش کلمان هوار، پاریس، ۱۹۰۳م؛ مقری، احمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ مقریزی، احمد، *الخطط*، بولاق، ۱۲۷۰ق؛ میشر، لیونی ماریا، «اسهامات العراق و البیت الحکمة فی الحضارة الانسانیة، العلاقات التاریخیة مع ایطالیا»، *بیت الحکمة العباسی*، بغداد، ۲۰۰۱م، ج ۲؛ ناجی، عبدالجبار، «محمد بن اسحاق الندیم، رائد علم الفهرسة و التصنیف فی بیت الحکمة»، همان؛ نقشبندی، اسامه ناصر، «ابوالحسن ثابت بن قرة الحرانی من اعلام بیت الحکمة»، همان؛ واقدی، محمد، *فتوح الشام*، بیروت، دارالجیل؛ یاقوت، *معجم الادباء*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۹۳م؛ یاور، طلعت رشاد، «بیت الحکمة فی بغداد، النشأة و التطور»، *بیت الحکمة العباسی*، بغداد، ۲۰۰۱م، ج ۱؛ نیز:

Apollonius, *Conics Books V to VII, The Arabic Translation of the Lost Greek Original in the Version of the BanūMūsā*, ed. and tr. G.j Toomer, New York, 1990; Balty-Guesdon, M.G., «Le Bayt al-Ḥikma de Baghdad», *Arabica*, Leiden, 1992, vol. XXXIX(2); Brockelmann, C., «Arabia», EI[1]; Browne, E.G., *Arabian Medicine*, Cambridge, 1962; *The Dinkard*, tr. B. Sanjana, Bombay, 1900; Eche, Y., *Les Bibliothèques arabes*, Damascus, 1967; Elgood, C.L., *A Medical History of Persia and the Eastern Caliphate*, Amsterdam, 1951; GAL; Gutas, D., *Greek Thought, Arabic Culture*, New York, 1998; Hitti, Ph., *History of the Arabs*, London, 1956; Inayatullah, «Bibliophilism in Mediaeval Islam », *Islamic Culture*, Hyderabad Deccan, 1938, vol. XII(1); Jacquart, D. and F. Micheau, *La Médecine arabe et l'occident médiéval*, Paris, 1990; Jolivet, J., «The Development of Philosophical Thought in its Relationship with Islam up to Avicenna», *Islam, Philosophy and Science*, Paris, 1981; Krenkow, F., «Kitābkhāna», EI[1]; Mackensen, R. S., «Background of the History of Moslem Libraries», *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, Chicago, 1935-1936; McPeak, W.J., «Meteorology in the Islamic World», *Encyclopaedia of the History of Sciences, Technology, and Medicine in Non-Western Cultures*, ed. H. Selin, London, 1997; Meyerhoff, M., «Von Alexandrien nach Bagdad», *Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften Phil.-Hist. Kl*, 1930; id, «Die Anfänge der arabischen Ophthalmologie», *VI me Congrès International d'Histoire de la Médecine, Leyde-Amsterdam, 18-23 Juillet 1927*, Antwerp, 1929; id, «New Light on the Early Period of Arabic Medical and Ophthalmological Science», *Bulletin of the Ophthalmological Society of Egypt*, 1926,vol.XIX; id, «New Light on Ḥunain Ibn Isḥâq and his Period», *Isis*, Philadelphia, 1926, vol. VIII; id, «Science and Medicine», *The Legacy of Islam*, ed. Th. Arnold and A. Guillaume, Oxford, 1931; id, «On the Transmission of Greek and Indian Science to the Arabs», *Islamic Culture*, Hyderabad, 1937, vol. XI; Mieli, A., *La Science arabe*, Leiden, 1966; Nasr, H., *Islamic Science*, World of Islam Festival Publishing Company Ltd., 1976; Nicholson, R.A., *A Literary History of the Arabs*, Cambridge, 1907; O'leary, De Lacy, *How Greek Science Passed to Arabs*, London, 1949; Rekaya, M., «Al-Ma'mūn B. Hārūn al-Rashid», EI[2]; Rosenthal, F., «From Arabic Books and Manuscripts, XVI: As-Sarakhsī on the Appropriate Behavior for Kings», *Journal of the American Oriental Society*, 1995, vol. CXV, Sa'di, L. M., «A Bio-Bibliographical Study of Hunayn Ibn Is-haq al-Ibadi (Johannitius)», *Bulletin of the Institute of the History of Medicine*, 1934, vol. II(7); Saliba, G. «Arabic Science and the Greek Legacy», *From Baghdad to Barcelona*, ed. J. Casulleras & J. Samsó, Barcelona, 1996, vol. I; Sarton, G., *Introduction to the History of Science*, Philadelphia, vol. I, 1927, vol. II, 1948; Sbath, P., «Kitab al-Azmina, le livre des temps d'Ibn Massawaīh, médecin Chrétien célèbre décédé en 857», *Bulletin de l'Institut d'Egypte*, Cairo, 1932-1933, vol. XV; Sharif, M.M., *Muslim Thought: Its Origin and Achievements*, Lahore, 1980; Siddiqī, M.Z., *Studies in Arabic and Persian Medical Literature*, Calcutta, 1959; Sourdel, D., «The Abbasid Caliphate», *The Cambridge History of Islam*, Cambridge, vol. I(A), ed. P. M. Holt et al., 1970; id, «Bayt al-Hikma», EI[2]; Taylor, R.C., «East and West: Islam in the Transmission of Knowledge from East to West», *Encyclopaedia of the History of Sciences, Technology, and Medicine in Non-Western Cultures*, ed. H. Selin, London, 1997; Ullmann, M., *Islamic Medicine*, Edinburgh, 1978; Van Ess, J., *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, Berlin, 1992.

یونس کرامتی

بِیتُ الْعَتیق، نک: کعبه.

بَیْتْ لَحْم، شهری کهن در سرزمین فلسطین. این نام را بَیتُ لَحم (ابوعبید، ۲۸۹/۱)، بَیت لَحْم (یاقوت، ۵۲۱/۱؛ WNGD,142) و بِت لِحِم («دائرةالمعارف مردم...[1]»، 104) و بِت لِحِم (*پاولی*، V/364) نیز گفته‌اند. واژهٔ «لحم» که در زبان عربی به معنی گوشت است، در عبری به مفهوم اخص نان، و اعم غذا آمده است. از این‌رو بیت لحم به سبب شهرت مزارع غلات آن در دورهٔ باستان، «خانهٔ نان» خوانده می‌شد (ویلنی، 96؛ «فرهنگ...[2]»، 105). در *کتاب مقدس* نام دیگر این شهر افراته است (سفر پیدایش، ۳۵: ۱۹) و آن را ضمناً «بیت لحم یهودا» (کتاب‌روت، ۱:۱-۲؛ اول سموئیل، ۱۲:۱۷؛ سفر داوران، ۷:۱۷-۸) و «شهر داوود» نیز نامیده‌اند (انجیل لوقا، ۲:۴، ۱۱)؛ البته افراته را از نقاط پیرامونی بیت لحم نیز دانسته‌اند (نوت، 108؛ مزار، 198).

بیت لحم در ۳۱° و ۴۲´ عرض شمالی و ۳۵° و ۱۲´ طول شرقی («راهنما...[3]»، 320) با ۷۷۷ متر ارتفاع از سطح دریا (بدکر، 99؛ دباغ، ۸(۲)/۴۰۲) قرار دارد و در ۸کیلومتری جنوب غربی بیت‌المقدس («دائرةالمعارف خاورمیانه...[4]»، I/369؛ *موسوعة کتاب مقدس*، ۷۲)، بر سر راه اصلی الخلیل (حبرون) - بیت المقدس (موریس، 11)، و در ناحیه‌ای بسیار حاصل‌خیز (*پاولی*، همانجا؛ اسمیث، ج.، 214؛ هاکس، ۲۰۱-۲۰۲) واقع است. بر روی تپه‌های پیرامونی بیت لحم درختان بسیاری به چشم می‌خورد (همانجا) و باغهای مشهور به باغ سلیمان در نزدیکی آن واقع است (اسمیث، ج.، 207).

پیشینهٔ بیت لحم به ۴ هزار سال می‌رسد (هاکس، ۲۰۲). نوشته‌اند که در پایان سدهٔ ۱۱ق‌م، داوود در این شهر به دنیا آمد (پرلمن، 256) و دوران کودکی خود را به چوپانی گذراند (ویلنی، همانجا؛ نیز نک: آش، 136). آن‌گاه توسط سموئیل نبی، شاه بنی اسرائیل خوانده شد (اول سموئیل، ۱۶:۱، ۱۳). البته شهرت این شهر بیش از هر چیز به سبب تولد عیسیٰ(ع) در آنجاست (پرلمن، همانجا). از این‌رو، نه‌تنها این شهر، که کل سرزمین فلسطین به عنوان سرزمین مقدس برای مسیحیان محترم است (کاتان، 6-5).

یعقوبی از قول مسیحیان می‌نویسد که مریم به هنگام بارداری به بیت لحم آمد (۶۸/۱)؛ همو اضافه می‌کند، عده‌ای از مجوسان به بیت لحم آمدند و بر فراز سر آنها ستاره‌ای بود که به دنبال آن می‌رفتند تا عیسیٰ(ع) را دیدند و بر او سجده کردند (۶۹/۱). مطابق انجیل متیٰ آنان گفتند: ستارهٔ او را در مشرق دیده‌ایم و برای پرستش او به اورشلیم آمده‌ایم (۲:۱-۱۱). رانسیمان خبر می‌دهد که بر سر در کلیسای زادگاه عیسیٰ(ع) نقش این ۳ تن مجوس در سدهٔ ۷م، وجود داشته است (۱۲/۱-۱۳).

نخل یاد شده در *قرآن مجید* که مریم(ع) از خرمای آن تناول کرد (نک: مریم/۱۹/۲۳، ۲۵)، در این شهر قرار داشت (نیز نک: هروی، ۲۹؛ اصطخری، ۴۴؛ مقدسی، ۱۷۲). ابن‌بطوطه نیز در دیدار خود از بیت لحم، از بقایای این نخل خبر داده است (۵۴/۱).

در ۳۲۶م مادر قسطنطین، امپراتور روم پس از دیدار از فلسطین، پسر خود را وا داشت تا مکانهایی را که با مولد عیسیٰ(ع) مرتبط است، به صورت زیارتگاه درآورد (پرلمن، 258). کنستانتین نیز در محل زادگاه عیسیٰ(ع) کلیسایی که در زیبایی و شکوه بی‌همانند بود، بنا نهاد (ادریسی، ۳۶۲/۱؛ یاقوت، پرلمن، همانجاها؛ ویلنی، 97؛ هاکس، همانجا) و پس از آن بود که این شهر به صورت یکی از مقدس‌ترین مکانهای مسیحی شهرت یافت (پرلمن، همانجا؛ برمکی، 193-192). در همین زمان بود که قدیس ژرُم[5] در این شهر مقیم شد و به ترجمهٔ *کتاب مقدس* از عبری به زبان لاتین پرداخت (پرلمن، همانجا).

پس از فتح بیت‌المقدس به دست مسلمانان در ۱۶ق/۶۳۷م، بسیاری از مسیحیان بیت لحم نیز تغییر مذهب دادند (اسمیث، ج.، 49). عمربن خطاب پس از فتح این ناحیه، مسجدی در بیت لحم برای مسلمانان برپا داشت و چنان‌که یاقوت می‌نویسد، نگهداری از آن را در برابر دادن امان به مسیحیان، برعهدهٔ ایشان گذارد. این مسجد تا سدهٔ ۷ق/۱۳م نیز بدون تغییر برجای مانده بود (۵۲۱/۱-۵۲۲؛ نیز نک: هروی، همانجا).

ناصرخسرو در بازدید از این شهر می‌نویسد: «ترسایان... آن را عظیم بزرگ می‌دارند و همیشه قومی آنجا مجاور باشند و زایران بسیار رسند... و ترسایان قربان آنجا کنند و از روم آنجا بسیار آیند» (ص ۵۷). در حدیث معراج حضرت محمد(ص) نیز از بیت لحم نام برده شده است، آنجا که می‌فرماید، جبرئیل ندا داد: «فرود آی و دو رکعت نماز بگزار» که اینجا زادگاه برادرت عیسیٰ است (ابن اثیر، ۵۲/۲؛ ابن بطوطه، ۵۲/۱؛ نویری، ۳۳۸/۱). بدین‌سان، بیت لحم نزد مسلمانان نیز پیوسته از تقدس و احترام ویژه‌ای برخوردار بوده است.

بیت لحم یکی از اولین شهرهایی بود که در ۴۹۲ق/۱۰۹۹م به دست صلیبیان افتاد (بایر، 167؛ «دائرةالمعارف جدید...[6]»، I/208). آنان در این شهر دژی برپا داشتند که یکی از مشهورترین دژهای سرزمین فلسطین است (آلبرایت، 157؛ ویلنی، 92). این شهر ظاهراً در ۵۰۴ق/۱۱۱۰م به صورت اسقف‌نشین درآمد (EI^2).

پس از ۵۸۳ق/۱۱۸۷م بیت لحم به تصرف صلاح‌الدین ایوبی درآمد (قلقشندی، ۱۸۳/۴؛ ابن عدیم، ۹۷/۳-۹۸؛ «دائرةالمعارف جدید»، I/209). در اوایل سدهٔ ۱۳ق/۱۹م مسلمانان حاکم با ارمنیان شهر که در اماکن مذهبی علایقی داشتند، در برابر بیزانسیها پیمان بستند («دائرةالمعارف خاورمیانه»، I/218).

بیت لحم در سده‌های میانه شهری پرجمعیت به شمار می‌آمد (ویلنی، 96) و اهمیت بازرگانی داشت (یاقوت، ۵۲۱/۱). در سدهٔ ۱۹ و اوایل سدهٔ ۲۰م، جمعیت شهر رو به کاهش نهاد، زیرا در ۱۲۵۰ق/ ۱۸۳۴م پس از شورش محلهٔ مسلمان‌نشین، بر ضد ابراهیم پاشا فرمانروای مصری و قتل عام مردم توسط همو، جمعیت مسلمان بیت‌لحم

---

1. *The American... Encyclopedia...* 2. *Funk...* 3. *The Middle East...* 4. *Encyclopedia...* 5. St. Jerome 6. *The New*

تحلیل رفت (*موسوعة عام*، ۴۵۹/۱) و در ۱۹۱۴م، به هنگام آغاز جنگ جهانی اول، بسیاری از مسیحیان شهر به ایالات متحده مهاجرت کردند (اسمیث، پ.، 37-36). در ژوئیه ۱۹۳۷ پس از تقسیم سرزمین فلسطین به ۳ بخش، ادارۀ مراکز مذهبی به انگلستان واگذار شد (هورویتس، 74؛ بهوتانی، 125-124).

بیت لحم در ۱۳۱۹ش/۱۹۴۰م، ۷ هزار و در ۱۹۴۵م، ۸٬۸۲۰ تن جمعیت داشت که همگی عرب و غالباً به فرقه‌های مختلف مسیحیت وابسته بودند؛ در این زمان جمعیت مسلمان شهر در اقلیت بود (ویلنی، 93؛ هداوی، 56). در ۱۳۲۷ش/۱۹۴۸م پس از اولین جنگ اعراب و اسرائیل، بیت لحم جزو خاک اردن به شمار می‌آمد، اما پس از جنگ ۶ روزه (۱۹۶۷م) و اشغال کرانۀ باختری، بیت لحم نیز به تصرف اسرائیل درآمد («دائرة‌المعارف خاورمیانه»، I/369). جمعیت شهر در این زمان ۱۶٬۳۱۳ تن و روستاهای پیرامون آن ۵۱٬۱۶۹ تن گزارش شده است (توما، 54). اینان اعم از مسیحی و مسلمان از لحاظ قومی به خاندانهای مختلفی تعلق داشتند (نک‍ : عمله، ۲۰۰/۱-۲۰۴). در میان مردم شهرت دارد که سکنۀ مسیحی بیت لحم از بازماندگان صلیبیان هستند که با عربهای بومی درآمیخته‌اند (ویلنی، 96-93). مسیحیان بیت لحم جزو فرقه‌های مختلف، از جمله ارتدکس یونانی، ارمنی و برخی فرقه‌های لاتین هستند («دائرة‌المعارف خاورمیانه»، همانجا).

شهر بیت لحم در دورۀ معاصر با دگرگونیهایی از لحاظ کالبدی و نیز از نظر اجتماعی ـ اقتصادی همراه بوده است. تا ۱۹۴۸م بیشتر اهالی شهر مسیحی بودند، اما پس از اشغال اراضی و شهرهای فلسطینی، پناهندگان بسیاری به این شهر روی آوردند و متعاقب آن، ترکیب مذهبی شهر دگرگون شد. به جمعیت شهر پس از جنگ ۶ روزه، ۱٬۸۷۴ تن که در چادر آوارگان زندگی می‌کردند، اضافه شد و به این ترتیب، جمعیت مسلمان به ۵۹/۲٪ افزایش یافت (قس: *جودائیکا*، IV/745، که در محاسبۀ نسبت مسلمانان به مسیحیان اشتباه کرده است).

پیش‌تر شهر بیت لحم دارای ۸ محله بود (بدکر، 99) و امروزه روستاهای بیت ساحور و بیت جالا با رشد شهر در حوزۀ مستقیم آن قرار گرفته است (*جودائیکا*، همانجا).

بیت لحم از سدۀ ۴م شهر زیارتی مسیحیان بوده است و هنوز جهانگردان بسیاری روزانه از این شهر بازدید می‌کنند. صنایع دستی و یادمانهای مذهبی ساخته شده از صدف و چوب زیتون و شمعهای «متبرک» تولیدی در بیت لحم هم، در بازارهای داخلی و نیز جهانی، در میان مسیحیان از شهرت خاصی برخوردار است (پرلمن، 256؛ اسمیث، پ.، 31؛ نیز نک‍ : فیشر، 44).

دانشگاه این شهر پس از اشغال سرزمین، به همت خود فلسطینیان تأسیس و در ۱۳۵۲ش/۱۹۷۳م افتتاح شد (هانتر، 22؛ آغا، ۱۰۶).

مهم‌ترین بنای شهر بیت لحم، کلیسای مولد عیسیٰ(ع) است. این کلیسا شامل بنای هشت گوشی است که بر روی مغارۀ مولد عیسیٰ(ع) بنا شده و به یک کلیسای رومی چارگوش که به زیبایی و شکوه با مرمر، انواع موزائیک و نقاشیهای دیوار تزیین شده، متصل است. این بنا بارها بازسازی و دگرگون شده است (پرلمن، 258). همچنین بقایای قبرهایی در افرات ــ یا افراته، بخش جنوبی بیت لحم ــ به چشم می‌خورد که به صورت غارهایی در دل کوه حفر شده‌اند؛ شواهد حاکی از آن است که این قبرها به جامعه‌ای شبانی و نیمه کوچنده تعلق داشته است (مزار، 198). آثاری سفالین از عصر برنز و آهن در ضلع شرقی کلیسای مولد عیسیٰ(ع) («دائرة‌المعارف جدید»، I/204) و نیز زوبینهایی متعلق به سدۀ ۱۱ق م در نزدیکی القدر ــ جنوب بیت لحم ــ یافت شده است (مزار، 336,362).

برکه‌های سلیمان که آب شهر به طور سنتی از آنها تأمین می‌شد، در جنوب بیت لحم واقع‌اند (برمکی، 169). قبر راحیل، همسر یعقوب (سفر پیدایش، ۱۹:۳۵-۲۰)، و همچنین مدفن داوود و سلیمان (یاقوت، ۵۲۲/۱) را نیز در این شهر دانسته‌اند.

مآخذ: آغا، نبیل خالد، *مدائن فلسطین*، بیروت، ۱۹۹۳م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن بطوطه، *سفرنامه*، ترجمۀ محمدعلی موحد، تهران، ۱۳۴۸ش؛ ابوعبید بکری، عبدالله، *معجم ما‌استعجم*، به کوشش مصطفی سقا، قاهره، ۱۳۶۴ق/۱۹۴۵م؛ ابن عدیم، عمر، *زبدة الحلب*، به کوشش سامی دهان، دمشق، ۱۳۷۰ق/۱۹۵۱م؛ ادریسی، محمد، *نزهة المشتاق*، قاهره، ۱۹۷۰م؛ اصطخری، ابراهیم، *المسالک والممالک*، به کوشش محمدجابر عبدالعال حسینی و محمد شفیق غربال، قاهره، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م؛ دباغ، مصطفی مراد، *بلادنا فلسطین*، بیروت، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م؛ رانسیمان، استیون، *تاریخ جنگهای صلیبی*، ترجمۀ منوچهر کاشف، تهران، ۱۳۶۰ش؛ عمله، محمد یوسف عمرو، *انساب العشائر الفلسطینیة*، عمان، ۱۹۹۱م؛ *قرآن مجید*؛ قلقشندی، احمد، *صبح الاعشی*، به کوشش محمدحسین شمس‌الدین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ *کتاب مقدس*؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ *موسوعۀ عام*؛ *موسوعة کتاب مقدس*، بیروت، ۱۹۹۳م؛ ناصرخسرو، *سفرنامه*، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ نویری، احمد، *نهایة الارب*، قاهره، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ هاکس، جیمز، *قاموس کتاب مقدس*، بیروت، ۱۹۲۸م؛ هروی، علی، *الاشارات الی معرفة الزیارات*، به کوشش ژ. سوردل تومین، دمشق، ۱۹۵۳م؛ یاقوت، *بلدان*؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، بیروت، ۱۳۷۹ق/۱۹۶۰م؛ نیز:

Albright, W. F., *The Archaeology of Palestine*, Beirut, 1977; *The American Peoples Encyclopedia*, New York, 1908; Ashe, G., *The Land and the Book*, London, 1965; Baedeker, K., *Palestine et Syrie*, Leipzig, 1912; Baramki, D. C., *The Art and Architecture of Ancient Palestine*, Beirut, 1969; Beyer, G., «Die Kreuzfahrergebiete von Jerusalem und S. Abraham(Hebron)», *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*, Leipzig, 1972, vol. LXV; Bhutani, S., *The United Nations and the Arab-Israeli Conflict*, New Delhi, 1977; Cattan, H., *The Palestine Question*, London, 1988; *Encyclopedia of The Moderm Middle East*, London, 1996; *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in The Holy Land*, New York, 1996; EI^2; Fisher, W. B, *The Middle East*, London, 1978; *Funk and Wagnalls New Standard Bible Dictionary*, New York, 1936; Hadawi, S., *Village Statistics 1945*, Beirut, 1970; Hunter, F. R., *The Palestinian Uprising*, London, 1991; Hurewitz, J. C., *The Struggle for Palestine*, New York, 1976; *Judaica*; Mazar, A., *Archaeology of the Land of the Bible*, New York, 1992; *The Middle East Intelligence Handbooks, 1943-1946* (Palestine and Transjordan), London, 1987; Morris, B., *1948 and After* (Israel and Palestinians), Oxford, 1994; Noth, M., «Eine siedlungsgeographische Liste in 1. Chr. 2 und 4», *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*, Leipzig, 1972, vol. LV; *Pauly*; Pearlman, M. and Y. Yannai, *Historical Sites in Israel*, Jerusalem, 1977; Smith, G. A., *The Historical Geography of The Holy Land*, London, 1974; Smith, P. A., *Palestine and the Palestinians (1876-1983)*, London, 1984; Tuma, E. H. and H. Darin-Drabkin, *The Economic Case for Palestine*, London, 1948; Vilnay, Z., *Steimatzky's Palestine Guide*, Jerusalem, 1942; WNGD.

عباس سعیدی

بَیتُ الْمال، عنوانی که از آغاز تشکیل دولت اسلامی بر مجموعهٔ داراییهای موجود یا بالقوهٔ دولت، و نیز محل و موضعی که بخش منقولِ این داراییها را در آنجا گرد می‌آوردند و سپس تحت شرایط و قوانینی برای مصالح عامهٔ مسلمانان و جامعهٔ اسلامی خرج می‌کردند، اطلاق شده است؛ اما اطلاق آن برخودِ اموال و املاک و درآمدهای دولت، اطلاق اولیٰ و اصلی است (ابن جماعه، ۱۰۶؛ صفوت، ۴۴۱/۱؛ قس: ذهبی، ۳۲۲/۲؛نیز نک: آقنیدس، 423).

از آنجا که سابقهٔ گردآوری زکات و مصرف آن بر حسب احکام قرآن به آغاز تشکیل دولتِ پیامبر (ص) در مدینه بازمی‌گردد، بیت‌المال را باید نخستین نهاد مالی و اداری در دولت اسلامی به شمار آورد؛ نهادی که وظایف و حوزهٔ عمل آن در طی قرون متغیر بوده، و دواوین مختلف در اطراف آن پدید آمده، یا از آن منشعب گشته است. بنابراین نگرش که بیت‌المال، ملک همهٔ مسلمانان است و تنها در جهت مصالح عامهٔ مردم بنیاد شده، و وظایفی برعهده گرفته است، آن را «بیت‌المال المسلمین» می‌خواندند و سپس به «بیت‌المال» اکتفا کردند (هیثمی، ۳۳۲/۵).

فقها و نظریه‌پردازان متقدم، بیت‌المال را جهت و نوعِ اموالی دانسته‌اندکه مطلقِ مسلمانان ــ نه صنف و گروهی خاص ــ مستحق آن‌اند و مخصوص به محل و مکانی خاص نیز نیست؛ یعنی آن‌گونه اموال چه واردِ محل و موضعِ خاص شده، و چه نشده باشد، چون جهت استحقاقش عامهٔ مسلمانان‌اند، «بیت‌المال»، یعنی در زمرهٔ اموال و حقوق عمومی محسوب می‌شود (مثلاً نک: ابن جماعه، ۱۰۶-۱۰۷؛ ماوردی، ۲۷۷-۲۷۸). ادارهٔ بیت‌المال و شناخت و تعیین متولیانِ حفظِ حقوق مادی عامهٔ مردم در جامعهٔ اسلامی هم یکی از اجزاء علم سیاست، از فروع حکمت عملی دانسته شده، که موضوعش مراتب و احکام و قوانین مدنی است (صدیق حسن خان، ۳۲۹/۲-۳۳۰). اما سابقهٔ کاربردِ عنوان بیت‌المال بر انواع اموال و املاک و درآمدهای عمومی که در این مقاله مورد بحث قرار می‌گیرد، اگر از باب اطلاق عنوانِ لاحق بر مصادیقِ سابق نباشد، ظاهراً به صدراسلام و حتیٰ ایام پیامبر(ص) باز می‌گردد، هر چند که روایات در این‌باره تاحدی مبهم و متناقض است. در حالی که برخی روایات متأخر حاکی از وجودِ این نام ونهاد در ایام پیامبر (ص) است و حتیٰ از بلالِ مؤذن به عنوان مسئول آن نام برده‌اند و یا به اموال بیت‌المال در این عهد اشاره کرده‌اند (جبرتی، ۴۴۳/۱؛ نیز نک: جاف، ۸۶-۸۷)، ولی در منابع متقدم به اطلاقِ این نام و وجودِ نهادِ خاصِ بیت‌المال تصریح نشده است و از گزارشهای متعدد برمی‌آید که صدقات و غنایم به دست آمده را همان وقت میان مردم و جنگجویان تقسیم می‌کردند (ابن طقطقیٰ، ۸۳-۸۴؛ برای نخستین نگاهها به اموال عمومی یا بیت‌المال در عصر پیامبر(ص)، نک: چیره، 164-162)؛ گر چه ممکن است بقایای این اموال عمومی را نگاه می‌داشتند و در موقع خود به مصرف می‌رساندند (نک: *الموسوعة*...، ۲۴۴/۸).

دربارهٔ وجود بیت‌المال، احتمالاً با همین عنوان، در ایام ابوبکر و عثمان نیز گزارشهایی در دست است و می‌دانیم که ابوبکر خود از مقرری دولتی برخوردار بوده است (قلقشندی، ۴۱۳/۱؛ ابن کثیر، ۱۴۹/۷؛ طبری، احمد، ۲۳۴/۲) و برخی از نویسندگان هم تأسیس بیت‌المال را به صراحت به او نسبت داده (سیوطی، ۷۹؛ نیز نک: لوی، 298)، و گفته‌اند که وی عمربن خطاب را متولی بیت المال گردانید (قلقشندی، همانجا). با این همه، آورده‌اند که بیت‌المال را اول بار عمر پدید آورد (ابوهلال، ۱۲۳؛ قلقشندی، همانجا؛ سیوطی، ۱۳۶،۲۳) و از یک گزارش محمد بن جریر طبری (*تاریخ*، ۵۱۹/۲) دربارهٔ انتقال اموال خسروان ایران به بیت‌المالِ مدینه برمی‌آید که در آن وقت در اینجا محلی برای حفظ یا پخش اموال وجود داشته است، اما گزارش ابن طقطقیٰ (همانجا) در این‌باره که وقتی به عمر پیشنهاد کردند قسمتی از اموال به دست آمده را برای امور غیرقابل پیش‌بینی نگاه دارد، برآشفت و این پیشنهاد را از القائات شیطان خواند، گویا صرفاً مربوط به نگاهداری اموال بود که به نظر می‌رسد عمر آن کار را لازم نمی‌دانست و غنایم را همه میان مردم تقسیم می‌کرد (همانجا؛ نیز نک: طبری، همان، ۵۲۹/۲)، و مرادش وجودِ بیت المال نبود، چه، می‌توان گفت که به هر حال در دوران فتوح، باید غنایم را در جایی مانند پادگانهای اصلی و مراکز سپاه گرد می‌آوردند و سپس به مدینه می‌فرستادند. چنان که گفته‌اند در همین دوره، محل خاصی در کوفه ــ از نخستین پادگان‌ـ شهرهای اسلامی ــ به عنوان بیت‌المال یا برای گردآوردن اموال وجود داشته است (ابن تیمیه، ۲۱۷/۳۱).

در دورهٔ خلافت عثمان بیت‌المال اصلی در مدینه بود و صاحب یا متولی آن به اندازه‌ای قدرت داشت که با دستور بی‌وجه خلیفه مبنی بر دادن مال به حکم بن ابی‌العاص مخالفت کند (یعقوبی، ۱۶۸/۲-۱۶۹). محل بیت‌المال نیز بر حسب موقع و شرایط متفاوت بود، ولی در بسیاری مواقع در مساجد و جوامع قرار داشت (نک: یاقوت، ۱۷۸/۵؛ ابن رسته، ۱۱۶؛ جاف، ۸۹؛ متز، 126). در ایام امام علی(ع) بیت‌المال وجود داشت، ولی امام معمولاً اموال رسیده و موجود را به سرعت میان مسلمانان تقسیم می‌کرد (سیوطی، ۱۸۰؛ جاحظ، ۲۴۲).

به درستی نمی‌دانیم که دیوان بیت‌المال از چه وقت پدید آمده است، ولی دیوان خراج که کهن‌ترین دواوینِ دولتِ اسلامی است، مهم‌ترین بخش از وظایف بیت‌المال، یعنی تشخیص و محاسبه و گردآوری انواع مالیاتها را برعهده داشت و بعداً دیوانهای دیگری مانند دیوان نفقات هم پدید آمد که بخش دیگری از وظایف بیت‌المال به آن محول شد (مثلاً نک: لوی، 325 ,299). دیوان بیت‌المال که سازمانی جدا از خود بیت‌المال داشت، به عنوان نهادی اداری به طور نظری به خرج و دخل اموال عمومی رسیدگی می‌کرد، ولی از جنبهٔ عملی، حفظ و پخش اموال عمومی در دست صاحب بیت‌المال بود که زیردست رئیس دیوان بیت‌المال (یا به تعبیر ابن‌خلکان، ۳۴/۱: صاحب دیوان بیت‌المال) کار می‌کرد (نک: تنوخی، ۳۵/۸-۳۷). ماوردی (ص، ۲۶۶، ۲۷۷-۲۸۴) که دیوان بیت‌المال را از دواوین چهارگانهٔ دولت شمرده، به همین معنی

تصریح کرده، و آورده است که وظیفهٔ کاتب دیوان بیت‌المال و در واقع صاحب ذمام آن ــ که باید واجد دو خصیصهٔ عدالت و کفایت باشد ــ عبارت است از حفظ و استیفای حقوق بیت‌المال و صرف اموال در راههای تعیین شده؛ نیز محاسبهٔ اموالی را که به بیت‌المال وارد، یا از آن خارج می‌شود و مثلاً به دیوانهایی چون دیوان نفقات می‌رود، از وظایف دیوان بیت‌المال شمرده، و آورده‌اند که صاحب دیوان بیت‌المال دارای علامت و مهر مخصوص بود که اسناد مالی و چکها و حواله‌ها را با آن ممهور می‌کرد و اگر سند و حواله‌ای بدون این مهر صادر می‌شد، در دیگر دوایر دولتی اعتبار نداشت و آن را به دیوان مذکور باز می‌گرداندند. اسنادی هم که از شهرها به دیوان بیت‌المال می‌رسید، باید در اینجا بررسی و تأیید می‌شد (قدامه، ۳۶). ممکن بود اسناد مالی این دیوان توسط وزیر یا نمایندهٔ او مورد بازرسی قرار گیرد (متز، 77). در واقع، در دورانی که وزیران رشتهٔ کارها را در دست داشتند، دیوان بیت‌المال نیز مانند برخی از دیگر دواوین مهم، غالباً به طور مستقیم زیرنظر آنان قرار داشت (مثلا نک: ابن خلدون، ۶۷۷/۲). حتیٰ به روزگار وزارت علی بن عیسیٰ جراح ــ که مورخان از کارگزاران و دیوانیان برجستهٔ او مانند رؤسای دیوان نفقات و خراج و خزاین و ضیاع نام برده‌اند (هـ د، ابن جراح) ــ از صاحب دیوان بیت‌المال یاد نکرده‌اند و این نشان می‌دهد که این دیوان احتمالاً در دست خود او بوده است؛ از سوی دیگر مؤید این معنی است که در طی قرون و در قلمرو دولتهای مختلف در جهان اسلام، دواوین متعددی از دیوان بیت‌المال متفرع شده، یا در اطراف آن پدید آمده است.

چنان که اشاره شد، دیوان خراج یک وقت بخش مهمی از محاسبه و تعیین و دریافت بخشی از درآمدهای بیت‌المال را در دست داشت (تنوخی، ۳۶/۸-۳۷). وظیفهٔ محاسبهٔ اموال در طی قرون بر عهدهٔ دواوین دیگری نیز نهاده شد؛ مثلاً یک وقت دیوان زمام متصدی این کار بود و صاحب بیت‌المال هر ماه و بعداً هر هفته روزنامجه (صورت مخارج و درآمد) را به رئیس دیوان زمام می‌داد (ابوعلی مسکویه، ۱۵۱/۱-۱۵۲؛ لوکه گارد، 149). صورت خرج و دخل ماهانه را که جهبذ تهیه می‌کرد، ختمه، و صورت سالیانه را جامعه می‌نامیدند (خوارزمی، ۵۴). برخی از این اسناد مالی اکنون نیز در دست است و می‌توان شکل محاسبه را از روی آنها بررسی کرد (مثلاً نک: سید، ۸۵-۸۶).

از سده‌های میانی هجری در قلمرو شرقی و مرکزی خلافت دیوان استیفاء، و آن‌گاه در مناطق غربی، نهاد استیفاءالدوله (قلقشندی، ۳۰/۴) وظیفهٔ نظارت بر بیت‌المال و محاسبهٔ آن را بر عهده گرفت. دیوان استیفاء در دورهٔ سلطان محمود بر اموال سلطانی یا بیت‌المال خاصه نظارت نداشت، ولی گویا از عصر مسعود این وظیفه نیز بر عهدهٔ آن نهاده شد (بازورث، «غزنویان...[1]»، 68-66؛ بیهقی، ابوالفضل، ۱۵۴-۱۵۵). مستوفی کل در این دوره نایبانی در سراسر قلمرو امپراتوری داشت که به کار گردآوری اموال و محاسبه و ارسال آنها به مرکز می‌پرداختند (عتبی، ۳۴۳؛ میراحمدی، ۲۰۸). در عصر سلاجقه، مستوفی کل، یعنی رئیس دیوان استیفاء دومین مقام پس از صدراعظم به شمار می‌رفت (اقبال، ۲۲، ۲۸، ۱۷۵) که نایبانش را همه جا می‌پراکند و آن نایبان مستقیماً از مرکز دستور می‌گرفتند (لمتن، «ساختار...[2]»، 258-257). در دورهٔ ایلخانیان هم شغل مستوفی کل منصبی بس عالی به شمار می‌رفت. نخجوانی شرایط و صفات ویژه‌ای برای مستوفیان برشمرده، و آورده است که اینان همواره در جریان امور مالی کشور قرار داشتند و به ضبط و محاسبه و نظارت بر امور مالی مشغول بودند (۹۴/۲-۹۸). در عصر صفوی علاوه‌بر مستوفی کل رسته‌های مختلف حواشی شاه، و نیز موقوفات و بیت‌المال خاصه و اموال دربار، مستوفیان خاص داشتند (میرزا سمیعا، ۳۵، ۳۷، ۴۴، ۵۰-۵۱؛ مینورسکی، ۱۰۱، جم).

به هر حال، می‌توان به دیوانهایی چون: دیوان نفقات، دیوان المصادرین (اموال مصادره شده که یکی از اقلام بیت‌المال را تشکیل می‌داد)، دیوان ضیاع عامه (املاکی از قدیم در اختیار و مِلک بیت‌المال بود یا بعدها به آن ملحق شد)، دواوین ضیاع خاصه، مستحدثه‌و مستخلصه‌و عباسیه(املاک بیت‌المال خاصه)، دیوان‌البر و الصدقات (اموالی که میان بعضی گروهها و اشخاص پخش می‌شد)، دیوان الزمام (رسیدگی و محاسبهٔ اموال)، دیوان الرواتب، دیوان الدار (بعداً به دو بخش دیوان المغرب و دیوان المشرق تقسیم شد: نک: طبری، *تاریخ*، ۶۳۰/۵)، دیوان النظر و دیوان المجلس (از مهم‌ترین دواوین مالی در عصر فاطمی که غالب وظایف دیوان بیت‌المال در دست آنها بود)، دیوان وکالت (که در عصر غزنوی بیت‌المال و املاک خاصه را در دست داشت)، دیوان خاصه (که در عصر صفوی حساب املاک سلطنتی را در دست داشت)، و جز آن نیز اشاره کرد که هر یک بخشی از وظایف دیوان اصلی بیت‌المال را برعهده داشتند (ابوعلی مسکویه، ۲۱/۱، ۱۵۲-۱۵۴؛ تنوخی، ۳۵/۸؛ ابن طویر، ۷۴-۷۹؛ سید، ۵۸-۶۰؛ بازورث، همان، 69؛ لوکه گارد، 157, 52؛ مینورسکی، ۴۱). ابن جماعه هم از «دیوان‌دخل‌بیت‌المال و خرجه» به‌عنوان‌یکی از دواوین‌چهارگانهٔ اصلی‌نام برده، و به‌یک دیوان اصلی‌دیگر با عنوان «دیوان‌رسوم‌الاموال المختصه‌بالاعمال» اشاره‌کرده که‌بخش عمده‌ای‌از وظایف دیوان بیت‌المال را برعهده داشته است (ص ۱۴۴، ۱۴۹). خوارزمی از دیوان بیت‌المال به «دیوان الخزن» تعبیر کرده، و اصطلاحات خاص آن چون حمول و توظیف را توضیح داده است (ص ۶۲).

در حکومتها و دولتهایی که در قلمرو اسلام پدید آمدند، شمشیر و قلم و مال همواره ۳رکن اصلی استقرار یک نظام حکومتی بوده است و نظریه پردازان حکومت نیز به این ارکان اشاره کرده، و دربارهٔ آنها بحث و بررسی کرده‌اند (ابن خلدون، ۶۷۸/۲؛ نصیرالدین، ۷۵۶-۷۵۸). از این روی، یکی از نخستین کارهای حاکمان جدید یا مدعیان حکومت برای تثبیت و اعمال قدرت، دست اندازی بر املاک و اموال بیت‌المال و منابع درآمد دولت و حاکم پیشین بود (مثلاً نک: ابن کثیر، ۱۸۴/۱۱؛ ابن‌حجر،

1. *The Ghaznavids...* 2. «The Internal...»

الدرر...، ۱۴۸/۲) و حاکمانی که می‌کوشیدند محبوبیتی کسب کنند تا بر مسند نو مستقر شوند، سامان دادن به وضع بیت‌المال و تثبیت عطایا و مقرریها و رد اموال بی‌رسم و بی‌وجه از بیت‌المال را وعده می‌دادند (نک: ابن حماد، ۸۷: دربارهٔ جوهر سیسیلی و فاطمیان در مصر).

تسلط بر بیت‌المال و ادارهٔ آن چنان مهم بود که برخی از فرمانروایان ادارهٔ آن را خود به دست می‌گرفتند، یا به نزدیکان معتمد خود می‌دادند (مثلاً نک: ابن خلدون، همانجا). در انقلابات سیاسی یا اوقاتی که مردم و لشکریان به هر دلیل از حکومت ناراضی بودند، بیت‌المال از نخستین نهادهایی بود که مورد هجوم و غارت واقع می‌شد. سابقهٔ این گونه حوادث به صدر اسلام باز می‌گردد (طبری، همان، ۶۷۶/۲-۶۷۷؛ ذهبی، ۳۷۷/۵؛ یعقوبی، ۱۸۱/۲؛ مقدسی، ۲۱۲/۵؛ برای دوران بعد، مثلاً نک: بلاذری، ۲۳۳).

عامه و خاصه: از سدهٔ اول هجری، میان اموال کاملاً عمومی که تنها در جهت مصالح عموم مردم مصرف می‌شد، ولی این مصارف همیشه دارای تعاریف و جهات معین نبود، با آنچه به طور خاص و فقط به صلاحدید خلیفه و سلطان به مصرف می‌رسید، تفاوت می‌نهادند. اولی را بیت‌المال عامه و دومی را خاصه می‌خواندند. باید گفت خلفا و سلاطین غالباً با بیت‌المال خاصه به گونه‌ای رفتار می‌کردند که به نظر می‌رسید اموال آن مطلقاً به آنها تعلق دارد و مِلک خاص ایشان است. اگر هم در آغاز اسلام میان بیت‌المال عمومی و خزانهٔ خلیفه تفاوت وجود داشت، ولی از مجموع اطلاعات تاریخی و نوع درآمدها و مصارف بیت‌المال خاصه در قرون بعد، می‌توان دریافت که این بیت‌المال معنایی بس فراتر از املاک و درآمدهای شخص خلیفه یا سلطان داشته، و بسیاری اوقات جانشین بیت‌المال عامه بوده است و هر دو، یک متولی و ناظر داشت و در مواقع ضروری قسمتی از اموال بیت‌المال خاصه را به بیت‌المال عامه منتقل می‌کردند (لوکه گارد، 52, 157؛ چنان که ابن فراتِ وزیر بر هر دو بیت‌المال چیره بود و لااقل یک بار اموالی از بیت‌المال خاصه به عامه منتقل کرده است (صابی، ۳۱۵-۳۱۶؛ نیز نک: متز، 120). البته ممکن بود برخی خلفا این کار را نپسندند (مثلاً نک: صابی، ۳۲-۳۴). در بخشهای شرقی سرزمینهای اسلامی در دوران متأخرتر هم از اموال بیت‌المال خاصه برای عامه استفاده می‌شد (بازورث، «غزنویان»، 68).

اموال و درآمدها: نوعِ درآمدها و اموال بیت‌المال دارای تعریف خاص و احکام و قوانین معین بود. فرمانروایان و کارگزاران باید مراقب می‌بودند که حق بیت‌المال ادا شود، ولی اموال حرام و زور و نامرسوم وارد آن نگردد، یا به مصارف نادرست و غیرشرعی نرسد. خلفا و سلاطین و حکام پای‌بند به شریعت هم بر این معنی نظارت دقیق داشتند (مثلاً نک: ابن حبان، ۲۷۱/۱؛ بحشل، ۶۲؛ ابونعیم، ۲۷۸/۵، ۲۸۳) و سایرین نیز آن را لااقل به طور نظری تأیید می‌کردند (نک: ابن حبان، همانجا؛ ابن فضل الله، ۱۲۱-۱۲۵؛ قمی، ۱۴۸). با این همه، در ادوار مختلف بنا بر احوال سیاسی و اجتماعی، این حکام و مقررات دستخوش انواع تغییرات و بی‌رسمیها قرار می‌گرفت و اموالی را به زور و جور وارد بیت‌المال می‌کردند، یا بر خلاف احکام و قوانین و مصالح عامه به مصرف می‌رساندند؛ چنان که یک وقت در مصر تولیت بیت‌المال را واگذار می‌کردند و رشتهٔ کارهای آن در دست اشرار افتاد و اینان هم از چپاول اموال مردم هیچ فروگذار نکردند (مثلاً نک: جبرتی، ۵۸۳/۱).

به هر حال، اموالی که مالک یا مالکان مشخص دارد یا مصارف آن کاملاً معین شده است، در زمرهٔ اموال بیت‌المال، یعنی اموال عمومی محسوب نمی‌شود. بنابراین درآمدهای بیت‌المال را به طور کلی می‌توان این‌گونه برشمرد: فیء (که در ایام حیات رسول خدا (ص) مطلقاً در دست ایشان بود و بنا بر رأی او تقسیم می‌شد و به مصرف می‌رسید، و پس از ایشان در اختیار امام جامعهٔ مسلمانان قرار دارد)، خمس غنیمت (چهار ـ پنجم آن سهم جنگجویان است)، جزیه، خراج اراضی صلحی و عُشری، برخی معادن، گنجهای پیش از اسلام که یابنده خمس آن را به بیت‌المال می‌داد، اموالی که از دزدان گرفته شده و صاحبانش را نتوان یافت، اموال پیدا شده که صاحبانش یافت نشوند، میراث بی‌وارث و هر مالی که صاحب خاص نداشته باشد، همه پس از کسر مخارج و مقرریها و عطایا، متعلق به بیت‌المال، یعنی عموم مسلمانان است که باید زیرنظر امام (پیشوای جامعهٔ اسلامی، خلیفه و سلطان یا نمایندگان آنها) مصرف شود (قدامه، ۲۰۴-۲۰۵؛ ابن‌جماعه، ۱۰۶-۱۰۷، ۱۵۰؛ طبری، *تفسیر*، ۳۷/۲۸-۳۸؛ ابن حجر، *الدرایة*...، ۲۶۲/۱؛ نیز نک: لوی، 299؛ اقنیدس، 427-425؛ برای برخی بررسیهای نظری دیگر در این باره، نک: صدیقی، 260-244).

در حالی که ابن جماعه فقط عشر درآمد تجاری کافران در سرزمینهای اسلامی را سهم بیت‌المال دانسته، و آورده است که مالیاتهایی (مُکوس و ضرایب: نوعی مالیات که به خصوص از کالاهای تجاری گرفته می‌شد) که از تجارت و معایش مسلمانان گرفته می‌شود، مال ظلم است و نباید وارد بیت‌المال شود، و نیز زکات را که موارد مصرفش کاملاً معین است، از حوزهٔ اموال عمومی و بیت المال خارج دانسته است (ص ۱۵۰)، ولی قدامه عشر درآمدهای تجاری به طور مطلق و نیز زکات را از اموال بیت‌المال شمرده است (همانجا؛ قس: ذهبی، ۴۷۵/۱۴، که نشان می‌دهد مأمور دولت کشتیهای مال التجاره را بازرسی می‌کرد و حق بیت‌المال را از آنها می‌گرفت) و ابوحنیفه نیز بر آن است که زکات اموال ظاهره (کِشت و زرع، زکات مواشی)، از حقوق بیت‌المال است (ابن جماعه، همانجا).

اینکه گفته‌اند اموالی به بیت‌المال تعلق می‌گیرد که موارد مصرفش دقیقاً معلوم نشده باشد، به این معنی است که دست امام و حاکم در مصرف آن به گونه‌ای که خود تشخیص می‌دهد، باز نیست و شارع آن موارد را خود تعیین کرده است. اما با توجه به نظر ابوحنیفه دربارهٔ زکات به نظر می‌رسد که وی معتقد است، همهٔ درآمدهای دولت در زمرهٔ اموال بیت‌المال است، چه دست امام در تعیین مصارف آن باز باشد و چه نباشد (نک: اقنیدس، 424).

ماوردی (ص ۲۷۷ـ۲۷۹) خمس فیء را نیز مانند آن بخش از غنایم جنگی که پس از تقسیم میان جنگجویان باقی می‌ماند، بر ۳ بخش کرده، و سهم ذی القربیٰ از این اموال را که مورد مصرفش معین شده، خارج از اختیار بیت‌المال و امام مسلمین شمرده است، ولی سهم پیامبر (ص) و آنچه باید به مساکین و ابن‌سبیل و یتیمان داده شود، همه را منوط به رأی و اختیار امام دانسته است. وی صدقات را دو بخش کرده، و آورده است که اموال غیرظاهره از صدقات در زمرهٔ حقوق بیت‌المال نیست و صاحبش می‌تواند آن را به هر کس که بخواهد بدهد؛ ولی در اموال ظاهری اختلاف است. ابوحنیفه آن را از حقوق بیت‌المال دانسته است، در حالی که شافعی آن را از حوزهٔ اختیارات بیت‌المال و امام خارج می‌داند، زیرا جهات مصرفش معین شده است (قس: ابن عبدالبر، ۴۵/۲۰). بعدها بنا بر مقتضیاتِ عصر، انواع و اقلامی به اموال و درآمدهای بیت‌المال افزوده شد، چنان که در دوره‌های متأخرتر، هدایایی که کارگزاران می‌گرفتند، و اموال مورد نزاع را نیز متعلق به بیت‌المال ــ که می‌بایست در راه مصالح عامهٔ مسلمانان خرج شود ــ دانستند (ابن تیمیه، ۵۶۸/۲۸).

جز اینها بیت‌المال دارای درآمدهایی که می‌توان آنها را اتفاقی نامید، نیز بود. مثلاً از شعبی نقل کرده‌اند که اگر کسی کنیزی از اسرا خرید که صاحب طلا و نقره بود، آن اموال به بیت‌المال تعلق می‌گیرد (سعید بن منصور، ۳(۱)/۳۳۹) و یا برخی از فقها برآن‌اند که می‌توان از متحاکمین برای قضاوت پول گرفت و آن پول متعلق به بیت‌المال است؛ گرچه برخی دیگر از فقها این کار را حرام دانسته‌اند (ابن‌حجر، فتح...، ۱۵۰/۱۳). دیگر از این گونه اموال، صُداق زنی است که در ایام عده شوهر کرده، و چون آن ازدواج باطل است، مهریه‌اش به بیت‌المال تعلق می‌گیرد (بیهقی، احمد، *السنن...*، ۴۴۱/۷ـ۴۴۲). در دوران متأخرتر، اگر یکی از اتباع ممالک غیرمسلمان در قلمرو عثمانی درمی‌گذشت، اموالش را دولت به‌نفع بیت‌المال مصادره می‌کرد. چنین بود تا از جمله امتیازاتی که فرانسویان در تبریز از سلطان سلیم گرفتند، آن بود که مأموران بیت‌المال به اموال اتباع فرانسه تعرض نکنند (فرید، ۲۲۲/۱ـ۲۲۷).

علاوه بر اموال، اشخاص نیز در تملک بیت‌المال قرار می‌گرفتند، یا به آن وابسته می‌شدند. در برخی از گزارشها از زن یا دختر بیت‌المال یاد شده است و به نظر می‌رسد مراد، دختری است که ولایت مادی‌اش را بیت‌المال پذیرفته، و مخارج زندگی و رشد او را تأمین کرده، و او را شوهر داده است و این رسمی مستحسن بود که عمر نهاد (یعقوبی، ۱۵۰/۲؛ بیهقی، احمد، همان، ۲۲۸/۷). برخی امرای بزرگ را می‌شناسیم که با این‌گونه دختران ازدواج می‌کردند (ابن عماد، ۲۴/۳). دربارهٔ غلامان و کنیزانی که در تملک بیت‌المال بودند و خرید و فروش می‌شدند، گزارشهای بیشتری در دست است (مثلاً نک: ابن تغری بردی، ۲۵۴/۸، ۲۷۷؛ ابن منظور، ذیل حصص؛ ابن قدامه، *المغنی*، ۲۸۶/۶).

جزیه تا قرون متأخر اسلامی بخش مهمی از درآمد بیت‌المال را تشکیل می‌داد. این درآمد در دوران نخستین اسلامی چنان بود که امویان، حتیٰ امویان برخلاف احکام شرع آن را از گردن نومسلمانان برنداشتند، تا عمر بن عبدالعزیز آن رسم را برافکند و به کاهش شدید درآمد بیت‌المال توجه نکرد (دربارهٔ جزیه و انتقال زمین خراجی به عرب مسلمان که موجب برداشتن خراج از زمین و کاهش درآمد بیت‌المال می‌شد، نک: ولهاوزن، 174-173؛ در بارهٔ همین مسئله و تبعات ناشی از آن، به ویژه جزیه در خراسان، نک: دِنت، 126 ,119 ,116). در بعضی دوره‌ها برای اخذ جزیه، متصدی خاص وجود داشت (مثلاً نک: نخجوانی، ۲۴۸/۲).

اشیاء پیداشده باید به بیت‌المال منتقل شود تا صاحب آن شناخته گردد و مخارج شناسایی این اموال با خود بیت‌المال است. البته نگهداری کالاهای گم‌شده یا استفاده از آن توسط یابنده یا بیت‌المال تابع شرایطی است (شربینی، ۳۷۲/۲؛ بجیرمی، ۲۳۰/۲). از برخی گزارشها و فتاوا بر می‌آید که اگر به رغم کوشش بیت‌المال، صاحب کالا یافت نشود، بیت‌المال مالک آن می‌شود، ولی باید آن را فروخته، پول آن را به مستحقان برساند (ابن تیمیه، ۲۶۹/۲۹). در عصر صفویه در ایران ظاهراً اموال مجهول‌المالک متصدی خاصی از بیت‌المال داشته است، موسوم به بیت‌المالچی (مینورسکی، ۷۵). اموالی که از دزدان و راهزنان گرفته می‌شد، نیز مانند اموال پیدا شده، به بیت‌المال می‌رفت تا صاحبانش یافت شود، و اگر نشد، امام می‌تواند آنها را مطابق نظر خود در مصالح عامه خرج کند، ولی بیت‌المال باید هر آنچه می‌تواند بکوشد تا مالکان اصلی را بیابد. ممکن است صاحب اموال به دست راهزنان کشته شده باشد، در این صورت اگر وارث نداشته باشد، بازهم آن اموال به بیت‌المال تعلق می‌یابد (قرطبی، ۱۱۰/۲، ۱۵۵/۶).

یکی از مهم‌ترین موارد درآمد و موضوع نظارتِ بیت‌المال، ارث است. بنا بر حدیثی از پیامبر(ص) به این مضمون که «ان بیت‌المال عصبة لمن لاعصبة له» (ابوعوانه، ۴۴۴/۳، ۴۴۶) بیت‌المال با شرایطی جانشین وارثان، یعنی خویشان و وابستگانِ مردم به شمار می‌رود. این معنی در تأدیهٔ دیونِ متوفایی که مال وارثی بر جای نگذاشته، نیز صدق می‌کند. به هر حال، از صدر اسلام به این سوی، به فتوای علما برخی میراثها، به ویژه اموال بی‌وارث، مطابق شرایط و ضوابطی به بیت‌المال تعلق می‌یافت (ابن قدامه، *الکافی*...، ۵۷۳/۲؛ ابن مفلح، ۳۲۶/۴، ۱۱/۶؛ ابن ادریس، ۴۵۵/۴؛ سبکی، ۵۹/۵؛ ابن کثیر، ۱۴۹/۷، ۶۱/۱۳) و امام می‌توانست اراضی بی‌وارث را نیز بفروشد و درآمدش را در راه مصالح عامه به کار گیرد (ابن رجب، الاستخراج...، ۱۲۰).

بسیاری از صحابه، معتقد بودند که ارثِ متوفا، در صورت فقدانِ وارث درجهٔ اول، به خویشان درجهٔ دوم او می‌رسد؛ ولی کسانی مانند زید بن ثابت چنین میراثی را متعلق به بیت‌المال و از اموال عمومی می‌شمردند (ترمذی، ۴۲۲/۴). ظاهراً به روزگاری دراز این اموال را بیت‌المال تصاحب می‌کرد و حتیٰ دیوان خاصی موسوم به «دیوان المواریث» برای گردآوری این‌گونه میراثها پدید آوردند که بحثها و نزاعها برانگیخت (متز، 113، 112)، تا آنکه معتضد عباسی، به فتوای

برخی فقها، مستند به قول صحابهٔ بزرگی چون امام علی(ع) دستور داد این اموال میان ذوی الارحام تقسیم شود (ابن جوزی، ۱۶۱/۵-۱۶۲؛ حسن، ۱۷/۳).

در مصر از روزگار فاطمیان، میراث بی‌وارث را اموال حشریه می‌خواندند و مطابق منشورهایی که در دست است، آنها را جزو اموال عمومی و اقلام بیت‌المال محسوب می‌کردند (مثلاً نک: حماده، ۱۶۹-۱۷۲). ظاهراً بعدها در اینجا دیوانی خاص برای این اموال موسوم به «دیوان المواریث الحشریه» هم پدید آمد (قلقشندی، ۳۸۴/۱۳). برخی از علما دست بیت‌المال را در میراث کسی که در گذشته است و قسمتی از اموالش به بیت‌المال تعلق می‌گیرد، بازگذاشته، و گفته‌اند متولیان بیت‌المال حتیٰ می‌توانند حق شُفعهٔ آن متوفا را نیز طلب کنند (مواق، ۳۱۱/۵). از یک گزارشِ مربوط به درخواست یونس بن بدران (قاضی و وکیلِ بیت‌المالِ دمشق به روزگار ایوبیان) از وارثانِ یک متوفا، به مصالحه دربارهٔ میراث او (ابن کثیر، ۱۱۴/۱۳-۱۱۵) برمی‌آید که در این دوره به هر حال، بخشی از میراثها به بیت‌المال تعلق می‌گرفت.

میراث مرتدان نیز به نظر فقها به بیت‌المال تعلق می‌یابد، ولی در نوع و اندازهٔ آن اختلاف است. ابوحنیفه اموالی را که مرتد در حال ارتداد به دست آورده، مانند مالِ غنیمت و حرب، از مصادیق فیء و غیرقابل انتقال دانسته، و آورده است که همه به بیت‌المال می‌رود. کسانی چون اوزاعی فقط اموال به دست آمده پس از ارتداد را متعلق به بیت‌المال دانسته، و اموال دورهٔ مسلمانی را متعلق به ورثهٔ مسلمانِ آن مرتد شمرده‌اند. برخی از فقها حتیٰ اموالی را که پیش از ارتداد به دست آورده، نیز مشمول این حکم دانسته‌اند. برخی دیگر از فقها برآن‌اند که میراثِ مرتـدان به وارثـان مسلمان آنها می‌رسد، ولـی کسانی چون مالک بن انس آن را نیز متعلق به بیت‌المال می‌دانند (جصاص، ۳۹/۳؛ قرطبی، ۴۹/۳)؛ و بعضی دیگر از فقها گفته‌اند حتیٰ حق شفعهٔ مرتدِ مقتول را هم اگر امام بخواهد، می‌تواند گرفته، به بیت‌المال دهد (مواق، همانجا). البته این نظر نیز مطرح شده است که آنچه به بیت‌المال تعلق می‌گیرد، پس از کسرِ بدهکاریها و دیونی است که مرتد بر گردن داشته است (ابن مفلح، ۲۳۵/۶، ۱۸۶/۹).

دربـارهٔ میراث ذمیـان باید گفت: با آنکه به استناد روایتی از پیامبر(ص) که مسلمان از کافر، و کافر از مسلمان ارث نمی‌برد، اخذ و انتقال میراث ذمیان به بیت‌المال جایز نبود، ولی این کار عملاً انجام می‌شد و برخی از فقها حکم میراث بلا وارث را به غیر مسلمانان نیز تسری می‌دادند. دربارهٔ میراثِ با وارث، گرچه برخی فتاوا تصریح کرده‌اند که وکیل بیت‌المال حق هیچ تصرفی در این اموال ندارد، ولی از برخی فتاوای دیگر برمی‌آید که میراث ذمی متوفا را پس از کسر سهمِ زن و فرزندِ او، متعلق به بیت‌المال می‌دانستند (سبکی، ۴۳/۶) و پیداست که انتقال میراث ذمیان منحصر در میراث بلا وارث نبوده است. این روش در شرق اسلامی گویا لااقل تا روزگار خلافت مقتدر دوام داشت و او در ۳۱۱ق/۹۲۳م فرمان داد که این گونه میراثها را به هم کیشانِ ذمیِ متوفا دهند (صنعانی، ۱۹/۶؛ جصاص، همانجا؛ ابن جماعه، ۱۰۷؛ متز، 112).

مطابق منشوری از عصر ممالیک مصر، میراثِ اهل کتاب بر اساس احکامِ «شرع شریف» و تحت نظارت دیوان المواریث الحشریه میان وارثانِ آنها تقسیم می‌شد و آنچه باقی می‌ماند، به بیت‌المال می‌رفت (قلقشندی، همانجا)، ولی اگر شخص ذمی در دارالاسلام درمی‌گذشت (در حالی که اموالی در اینجا داشت) و وارثانش در دارالحرب بودند، آن اموال به بیت‌المال تعلق می‌یافت (زرعی، ۷۳۶/۲). بنا بر بعضی نظرات اموال مملوک ذمی هم به جای آنکه به مولایش انتقال یابد، در زمرهٔ اموال عمومی و بیت‌المال محسوب می‌شد، و البته خلاف آن نیز عمل شده است (صنعانی، ۱۸/۶؛ شافعی، ۱۳۴/۴). به طور مطلق نیز گفته‌اند که میراث بنده‌ای که عصبه و وارثی ندارد، به بیت‌المال تعلق می‌گیرد (بیهقی، احمد، *السنن*، ۳۰۰/۱۰؛ شربینی، ۳۸۷/۲).

مصادرهٔ اموال کارگزارانِ غالباً بلندپایهٔ دولت، و گاه دیگر مردم نیز از جمله درآمدهای اتفاقی بیت‌المال به شمار می‌رفت (تنوخی، ۳۹/۸؛ ابن تیمیه، ۵۶۸/۲۸). این مصادرات که به سبب آشفتگی اوضاع اجتماعی و اقتصادی دستگاه ضعیف خلافت، به سادگی گریبان وزیران و کارگزاران بیت‌المال و دیوانیان را می‌گرفت، به ویژه از سدهٔ ۴ق، رواج بسیار یافت و ارقام هنگفتی را تشکیل می‌داد (مثلاً نک: ابوعلی مسکویه، ۲۳۷/۱-۲۳۸؛ صابی، ۹۰-۹۱، ۳۵۹؛ همدانی، ۱۷؛ *العیون...*، ۴(۱)/۲۶۵)؛ چنان‌که در مصر نیز الحاکم فاطمی برای گردآوری و نگهداری اموال مصادرات و ماترک مقتولان دیوانی موسوم به «دیوان المفرد» پدید آورد (سید، ۵۷). کسانی مانند جهابذه که مأمور مصادره می‌شدند، ممکن بود که خود در آن اموال دست برند و همهٔ مالِ مصادره را تحویل ندهند، و چه بسا خود به همین سبب، توسط وزیر و یا صاحب بیت‌المال مصادره می‌شدند (صابی، ۹۰-۹۲، ۱۴۰-۱۴۱). خیانت به بیت‌المال عموماً از جرمهای بزرگ شمرده می‌شد و عزل و مصادرهٔ وزیران و کارگزاران چه بسا اوقات که به همین اتهام بود (بیهقی، ابوالفضل، ۴۲۹، ۴۶۳؛ نک: هد، ابن جراح، نیز ابن فرات).

این اموال و درآمدها «غالباً» از آنِ بیت‌المال عامه بود. بیت‌المال خاصه هم اموال و درآمدهایی داشت که برخی مخصوصِ آن، و برخی دیگر در دوره‌هایی متعلق به بیت‌المال عامه، و در دوره‌هایی از اموال خاصه محسوب می‌شد. مثلاً در سدهٔ ۴ق اموال مصادرات و جزیه و بخشی از مال خراج و قسمتهایی از ضیاع عامه و نیز درآمد املاک خسروان ایران در سواد عراق، در زمرهٔ درآمدهای بیت‌المال خاصه قرار داشت (تنوخی، ۳۹/۸؛ صابی، ۱۴۰-۱۴۱؛ متز، 121؛ لوی، 305). اما اموالی که خلیفه و سلطان به ارث می‌بردند، یعنی در خزانه یا بیت‌المال خاصهٔ پیشین وجود داشت و نیز هدایایی که فرمانروایان و سلاطین و خلفا برای یکدیگر می‌فرستادند، همواره از اموال عامه شمرده شده است (جاف، ۷۷؛ متز، همانجا). خواجه نصیرالدین طوسی که دامنهٔ اموال بیت‌المال خاصه، یا به تعبیر او مال خاصه را وسیع گرفته است، بخشی از آنچه را که لشکریان به غنیمت می‌گرفتند، آنچه از دریاها

به دست می‌آمد، درآمد ناشی از آباد کردن جایها، و به طور کلی آنچه از گذشتگان بود (از خزانهٔ خاص به ارث برده بود) و آنچه از کفایت خود حاصل می‌کرد، همه را ملک خاصه دانسته است (ص ۷۵۸، ۷۶۲).

اراضی، معادن، اقطاعات: این اقلام، یعنی اموال غیر منقول، در بسیاری از ادوار تاریخ اسلام مهم‌ترین بخش از داراییهای بیت‌المال را، حتیٰ پیش از عصر فتوح، تشکیل می‌داد؛ چنان که قسمتی از اراضی مدینه و اراضی یهودیان خیبر و بنی‌نضیر نخستین املاک بیت‌المال در عصر پیامبر (ص) به شمار می‌رفت (قاسم، ۲۷۵، ۳۵۸، ۳۶۸). دربارهٔ انواع اراضی‌ای که به عامهٔ مسلمانان تعلق دارد و یا منافع آن اراضی که در تصرف بیت‌المال و امام (پیشوای جامعهٔ اسلامی، سلطان) قرار می‌گیرد و نیز امکان واگذاری آنها به اشخاص تحت عناوینی چون اقطاع تملیک و استغلال، ایغار، طعمه، و دیگر انواع واگذاری، و حدود اختیارات امام در آنها، میان فقها اتفاق‌نظر وجود ندارد؛ خاصه که بحث از اموال و املاک و اراضی بیت‌المال همواره با مباحث مربوط به بهره‌وری از آنها گره خورده است. اما به طور کلی و اجمالاً، املاک بیت‌المال املاکی است که دارای مالک خاص و مشخص نیست؛ این‌گونه املاک را می‌توان بدین‌قرار احصا کرد:

۱. صوافی، یعنی املاکی که امام از اراضی فتح شده به عنوان خمس یا از طریق جلب رضایت غنیمت‌گیرانِ فاتح برای بیت‌المال جدا می‌کند. اراضی صوافی را غالباً املاک فرمانروایان پیش از اسلام در سرزمینهای مفتوحه یا زمینهایی تشکیل می‌داد که ساکنان و صاحبانش بر اثر هجوم سپاه اسلام آن را رها کرده، و رفته‌اند. این اراضی که آن را اراضی فیء نیز نامیده‌اند (فضل‌الله، ۳۰۶-۳۰۷)، مِلک همهٔ مسلمانان محسوب می‌گردد و همه در منافع آن شریک‌اند. بنابراین، اقطاع تملیک این گونه اراضی جایز نیست، ولی اقطاع استغلال آن رواست؛ یعنی رقبهٔ این اراضی وقف مؤبد است، و درآمدش بنا بر مصالح عامهٔ مسلمانان خرج می‌شود. بارزترین نمونهٔ این‌گونه اراضی، املاک پادشاهان و دولتمردان ساسانی است که به دستور عمر خالصه گردید (ابویوسف، ۵۷ - ۵۸؛ بلاذری، ۲۷۳؛ ماوردی، ۲۲۷، ۲۴۸ به ؛ ابن رجب، *الاستخراج*، ۱۱۷-۱۲۲، قس: ۱۳۲؛ نیز نک: ریس، ۱۵۶-۱۵۷).

۲. اراضی خراجی، که از آنِ بیت‌المال و همهٔ مسلمانان است، اعم از آنکه رقبه‌اش وقف بیت‌المال، و خراجش، اجرت و کرایهٔ آن باشد، یا رقبه‌اش مِلک ذمی باشد و خراجش جزیه به حساب آید. اقطاع خراج این اراضی موضوع اقطاع استغلال است و اقطاع تملیک آن جایز نیست (ماوردی، ۲۲۰؛ فضل الله، ۳۰۷). اقطاع خراج این اراضی را که در واقع خراجش مِلک بیت‌المال بود، «ایغار» نیز می‌خواندند؛ یعنی گردآوری آن را در برابر مبلغی معین به صاحب منصبی می‌دادند تا او خود بدون نظارت و مداخلهٔ کارگزاران دولت و بیت‌المال، آن خراج را برای خودگردآوری کند. برخی معتقدند که رواج این‌گونه اقطاع، بیت‌المال را به سرعت از لحاظ مالی ضعیف می‌کرد (خوارزمی، ۶۰؛ نعمانی، ۲۰۸/۱؛ لمتن، «مالک...[1]»، 27). این نوع واگذاری و به طور کلی اقطاع مالیاتهای بیت‌المال را «ضمان و مقاطعه» نیز می‌نامیدند؛ یعنی شخصی تضمین می‌کرد که هر سال مبلغ معینی به بیت‌المال دهد و در عوض مالیاتهای یک ناحیه را برای خود گردآوری کند (مثلاً نک: قمی، ۲۹؛ مدرسی، ۱۶/۲). فقها دربارهٔ اراضی خراجی و حق بیت‌المال و زارع آن موشکافیها نشان داده، و جوانب موضوع را به طور دقیق بررسی کرده‌اند (مثلاً نک: ابن رجب، همان، ۷۲؛ زرعی، ۲۷۲/۱).

۳. اگر موقعیت اراضی را از دیدگاه آباد یا ویران بودن آنها بنگریم، باید گفت اراضی موات، اگر اصلاً مالک خاص نداشته باشد، در اختیار امام، یعنی بیت‌المال است و می‌تواند بنا بر مصالح عمومی آن را به هرکس خواست، به اقطاع دهد (تا منافع حاصل از آن به بیت‌المال باز گردد). به نظر ابوحنیفه و مالک، اقطاع این اراضی، شرطِ احیاء است و بدون اجازهٔ امام، احیاء جایز نیست، در حالی که شافعی احیاء را متوقف بر اجازهٔ امام نمی‌داند. زمینهایی که آباد بوده، و بعداً ویران شده است، اگر مربوط به پیش از اسلام باشد، در حکم مواتِ مطلق، و در اختیار امام و بیت‌المال است و اگر پس از اسلام ویران شده باشد، در استیلای بیت‌المال و امام بر آنها، اعم از آنکه مالک خاص داشته، یا نداشته باشد، میان فقها اختلاف است. اراضی آباد که مالک خاص نداشته است، یا مالکش معلوم نباشد، یا اراضی آباد که مالکش درگذشته است و وارثی ندارد، به طور مطلق از آنِ بیت‌المال است و امام در آن حق تصرف دارد و می‌تواند آنها را به اقطاع دهد (شیخ طوسی، *الخلاف*، ۲/۲؛ محقق کرکی، ۲۹/۷؛ ابن جماعه، ۱۰۸-۱۰۹؛ ماوردی، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۲۰؛ قلقشندی، ۱۱۳/۱۳-۱۱۴، ۱۲۲؛ قس: فضل‌الله، ۳۰۶-۳۰۷). با آنکه به سبب مالکیت عام این اراضی، خود آنها یا خراجشان موضوع اقطاع استغلال تواند بود، ولی برخی از فقها تحت ضوابط و شرایطیِ خاص، اقطاع تملیک برخی از این زمینها را نیز جایز دانسته‌اند و عملاً نیز چنین کاری انجام می‌شد و املاک عمومی که در حکم وقف مؤبد بود، به اراضی خصوصی بدل می‌شد (ابن جماعه، ۱۰۷؛ قس: مدرسی، ۱۹/۲-۲۰؛ امین، ۱۹۴/۴، ۶/۶). گفتنی است که در تمام این موارد، مقطَع ــ لااقل به طور رسمی و نظری ــ ملزم بود از درآمدِ اراضی اقطاعی، سهم بیت‌المال را بی‌کم و کاست تأدیه کند. اگر مقطَع این سهم را مستقیماً به بیت‌المال می‌داد، نه به محصلان، این نوع اقطاع را «حمایه و ایغار» می‌خواندند (خوارزمی، ۶۰؛ نیز: لوکه گارد، 62). گاه املاک بیت‌المال را با شرایطی به اجاره‌های بلند و کوتاه مدت می‌دادند که آن را «طعمه» می‌خواندند. این نوع واگذاری را به اقطاع استغلال تشبیه کرده‌اند (نک: هـ د، اقطاع). اجارهٔ املاک اعم است از املاک زراعی یا غیر زراعی بیت‌المال (نیز نک: مقریزی، ۸۲/۱).

باید گفت که از جمله دلایل رواج واگذاریِ املاک و خراج و مالیاتهای متعلق به بیت‌المال در ایام ضعف دولت مرکزی و چیرگی امرا و فرمانروایانِ دور و نزدیک، ناتوانی دولت در تأمین مقرری امیران و

1. *Landlord*

وزیران و فرماندهان لشکری و یا سپاهیان و کارگزاران جزء و حتیٰ غلامان بود؛ چنان که یک بار در عراق بر اثر شورش سپاهیان و غلامان به سبب مقرری، اراضی سواد را مشمول مقاطعهٔ مالیاتی کردند (ابوعلی مسکویه، ۱۵۲/۱)؛ و الا چنان که قلقشندی (۱۳۰/۱۳) تصریح کرده است، در قرون نخستین اسلامی اموال همه در بیت‌المال جمع می‌شد و مقرریها و سایر مخارج از آنجا تقسیم می‌گردید. اوج واگذاری املاک بیت‌المال به روزگار خلفا را باید عصر آل بویه و به ویژه دورهٔ معزالدوله در عراق دانست (صولی، ۲۳۶؛ ابوعلی مسکویه، ۳۵۲/۱-۳۵۴، ۹۶/۲؛ نیز نک: بازورث، «سازمان...[1]»، 161). در عصر سلاجقه و پس از آن، به روزگار ایلخانیان واگذاری املاک عمومی یا بیت‌المال خاصه به امرای لشکری بس متداول بود و به جای آنکه مقرریها از بیت‌المال داده شود، املاک بیت‌المال را به اقطاع می‌دادند. اصلاحات مالی الحاکم فاطمی در مصر و شام (بشیر، 46-45)، و اصلاحات اقتصادی غازان خان در قلمرو وسیعش (نخجوانی، ۴۸/۲-۴۹)، به ویژه متوجه تدوین ضوابطی برای اقطاعات اراضی بیت‌المال بود. ولی در همان دوره‌های متقدم‌تر هم دیده می‌شد که هر گاه قدرت سیاسی و اقتصادی دولت افزایش می‌یافت، می‌کوشید تا اقطاعات را پس گیرد و مقرریها را نقد دهد (مثلاً نک: شبانکاره‌ای، ۳۴-۳۵؛ عنصرالمعالی، ۸۴؛ نظام‌الملک، ۸۷).

معادن و چشمه‌ها هم بخش دیگری از املاک بیت‌المال را تشکیل می‌دهد. فقها دربارهٔ مالکیت بیت‌المال بر معادن سطحی مانند نفتِ سیلان یافته بر زمین، نمک، قیر، گوگرد ــ که استخراج آنها مستلزم کارِ زیاد نیست ــ متفق‌اند؛ ولی دربارهٔ معادنی که محتاج کار زیاد است، اختلاف دارند. بعضی این معادن را نیز در اختیار امام و ملک بیت المال دانسته‌اند (ماوردی، ۲۵۶-۲۵۸؛ شیخ طوسی، *المبسوط*، ۲۷۰/۳؛ بجیرمی، ۱۹۰/۳). راهها و اراضی مورد استفادهٔ عموم مردم نیز به بیت‌المال تعلق داشت و استفادهٔ خاص از آنها مجاز نبود، مگر به اذن امام، و وکیل بیت‌المال نمی‌توانست این امکنه را به کسی واگذار کند، مگر برای ایجاد بنایی عام المنفعه (ابن مفلح، ۱۹۳/۵).

از آنجا که کلیهٔ مایملک بیت‌المال، از آنِ عموم مردم به شمار می‌رفت، فروش و واگذاری دائم آنها مجاز نبود، مگر دربارهٔ بعضی اموال و تحت شرایطی خاص و به اذن امام (از جمله، نک: ابن تیمیه، ۲۶۹/۲۹)؛ اما عملاً این کار انجام می‌شد (مثلاً نک: ابن کثیر، ۳۲۳/۱۳؛ سخاوی، ۱۸۴/۱)؛ چنان که یک وقت که در بیت‌المال مصر پولی نمانده، و به مال نیاز افتاده بود، روستایی را فروختند و پولش را به کار زدند (ابوشامه، ۳۸۹/۴). گاه برای این کار حیله‌هایی هم به کار می‌رفت (مثلاً نک: ابن تغری بردی، ۵۰/۹). در عوض، اوقاتی نیز بوده است که املاک فروخته شدهٔ بیت‌المال را بازپس می‌گرفتند و در عداد اقطاعات قرار می‌دادند (همو، ۲۷۷/۸، ۵۰/۹).

بیت‌المال و خزانه: با آنکه هر دو عنوان در منابع ما به فور به کار رفته است. و گر چه در قرون نخستین فقط محل مخصوصی را که اموال در آنجا گرد می‌آمد، خزانه می‌خواندند، و بیت‌المال بر کل اموال عمومی اعم از منقول و غیرمنقول و بالفعل و بالقوه اطلاق می‌شد (نک: سطور پیشین) و این جدایی تا مدتهای دراز لااقل در عراق دوام داشت (برای جدایی میان صاحب بیت‌المال و خازن، مثلاً نک: صابی، ۸۹-۹۰؛ ابن قاضی شهبه، ۲۹۱/۲-۲۹۲)، اما بررسی دقیق گزارشهای منابع متأخرتر نشان می‌دهد که در بسیاری از دوره‌ها و قلمروهای قرون میانهٔ اسلامی، مراد از بیت‌المال همان چیزی است که از خزانه اراده می‌کردند. خوارزمی از دیوان بیت‌المال به «دیوان الخزن» تعبیر کرده (ص ۶۲)، و در *سیاست‌نامهٔ* منسوب به خواجه نظام الملک (ص ۳۲۲) خزانه آشکارا به جای بیت‌المال به کار رفته است و دو قرن بعد هم قلقشندی (۵۵۶/۳) در غرب اسلامی، تصریح کرده است که صاحب بیت‌المال در قدیم را بعداً «خازن‌دار» می‌خواندند. اینکه در عصر زنگیان و ایوبیان ــ که هر دو میراث دار سازمان سیاسی و اداری سلاجقه بودند (قس: با آنچه از *سیاست‌نامه* نقل شد) ــ از «نظارت بر خزانه» و «وکالت بیت‌المال» و «خازن بیت‌المال» و «صاحب بیت‌المال» یاد شده است (ابن عدیم، ۱۶۳۲/۴، ۴۳۹۰؛ مقدسی، ۲۱۲/۵؛ ابوشامه، همانجا)، ظاهراً اشاره به دو وجه عینی و اداری - نظری اموال مملکت است. یعنی صاحب و وکیل بیت‌المال اداره و نظارت و محاسبهٔ کل اموال را در دست داشته، در حالی که خزانه‌دار یا ناظر خزانه عملاً متولی جایی بوده، که اموال منقول و بالفعل در آنجا نگهداری می‌شده است، و البته این مانع از آن نبود که نظارت و وکالت بیت‌المال و خزانه، هر دو، گاه در دست یک نفر باشد (مثلاً نک: ابن حجر، *الدرر*، ۲۱۴/۴، ۲۴۲-۲۴۳؛ ابن عماد، ۷۹/۳). در ایران عصر صفوی هم از بیت‌المال به «خزانهٔ عامره» تعبیر شده است (نک: میرزا سمیعا، ۳۴).

بیت‌المالِ شهرها: وجود بیت‌المال هم مانند دواوین مهم منحصر به مراکز حکومتها و دولتها نبود. بیت‌المال اصلی، مانند دواوین در شهرهای بزرگ و ولایات مهم شعبه‌های جدا داشت (مثلاً نک: ابن حجر، *تهذیب*، ۱۹۸/۱۰، *الدرر*، ۳۱/۱، ۱۴۸/۲؛ ابن سعد، ۳۴۲/۵، ۴۷۸/۷) و اموال و درآمدهای آن شهر و ولایت را نخست در آنجا گرد می‌آوردند و سپس به مرکز می‌فرستادند. کسانی هم که می‌بایست اموالی به بیت‌المال بدهند، می‌توانستند آن را به بیت‌المال مرکزی یا شهر خود دهند (لوکه‌گارد، 189). بنا بر پژوهشهای متز، مخارج شهرها از بیت‌المال محلی تأمین می‌شد و بقیه را به مرکز می‌فرستادند (ص109-108؛ لوکه‌گارد، 185 ,148). ارسال بیت‌المال ولایات به مرکز، در مواقعی که بیم آشوب و طغیان امیر یا عامل آن ولایت می‌رفت، می‌توانست نشانهٔ اطاعت آن امیر یا عامل از دولت مرکزی تلقی گردد (نک: یعقوبی، ۵۰۸/۲، دربارهٔ ابن طولون). ممکن بود که اموال بیت‌المال یک شهر به اتمام رسد و به مال نیاز افتد؛ در این صورت سلطان یا امام می‌توانست از بیت‌المال شهر دیگر، مال به آنجا فرستد (ابن عبدالبر،

---

1. «Military...»

۴۵/۲۰).

کارگزاران بیت‌المال: کارگزاران بیت‌المال بر حسب مراتب و در دوره‌های مختلف دارای عناوین گوناگون بودند و شمار آنها نیز به وسعت قلمرو دولت و دایرهٔ عمل بیت‌المال بستگی داشت. در آغاز دورهٔ اسلامی، چنان‌که از منابع برمی‌آید، عناوین رایج برای اداره‌کنندگان بیت‌المال، «خازن»، و «عامل»، «متولی» و به ویژه «صاحب» بیت المال بوده و اینان گاه وظایف دیگری نیز برعهده داشتند که البته بی‌ارتباط با وظیفهٔ اصلی شان نبود (یعقوبی، ۱۶۸/۲ـ۱۶۹؛ طبری، *تاریخ*، ۵۶۹/۲، ۵۲۵/۴؛ سیوطی، ۱۳۹؛ بیهقی احمد، *السنن*، ۲۱/۷؛ جهشیاری، ۳۵؛ ابن کثیر، ۳۵۵/۵؛ ابن عماد، ۱۳۴/۱). در دوره‌ها و سرزمینهایی که بیت‌المال دارای دیوان مخصوص بود، در اینجا هم مانند دواوین دیگر، مقصود از «کتابت»، نظارت و ریاست آن بود. قلقشندی کتابت را به طور کلی بر دو قسم کرده است: کتابت انشا و کتابت اموال. مراد از کتابت اموال، به کارگیری صناعت کتابت (دیوان‌سالاری) در تحصیل و صرف اموال و همهٔ امور متعلق به آن است، مانند کتابت بیت‌المال و خزاین سلطان و غیره (۸۴/۱ـ۸۵).

در دوره‌های مختلف تاریخی، علاوه بر خلیفه و سلطان که پیشوای مسلمانان به شمار می‌آمدند و بیت‌المال به طور نظری و رسمی زیرنظر آنها اداره می‌شد، وزیران عالی‌ترین مقام در اداره و نظارت بیت‌المال به شمار می‌رفتند. اینان خاصه در دوره‌ای که قدرت و نفوذ داشتند، در این‌باره به کسی حساب پس نمی‌دادند و مبسوط‌الید بودند و گاه بیت‌المال خاصه را هم اداره می‌کردند (صابی، ۹۰ـ۹۱؛ قس: سبکی، ۲۷۴/۵؛ برای دورهٔ صفویه، نک: مینورسکی، ۹۸؛ میرزا سمیعا، ۵). از مهم‌ترین کارگزاران بیت‌المال «جهبذ» بود که وظایف متعددی مانند تحصیل و اداره و ارسال درآمدها را به تفاریق برعهده داشت (آمدرز، 59؛ فیشل، 344). جهبذان در برخی دوره‌ها از سوی وزیران مأمور گرفتن مال از کسانی می‌شدند که اموالشان دچار مصادره می‌گردید و برخی گزارشها حاکی از آن است که گاه اینان همهٔ اموالی را که می‌گرفتند به وزیر یا بیت‌المال نمی‌دادند و از این رو ممکن بود، خود نیز دچار مصادرهٔ اموال شوند (صابی، ۹۰ـ۹۲).

از نوعی اموال تحت عنوان «مال الجهبذه» از اقلام درآمدهای عمومی که متعلق به بیت‌المال بود، هم سخن رفته است که ظاهراً نوعی جریمهٔ زور و نامرسوم تلقی می‌شد (صابی، ۲۷۷ـ۲۷۸؛ فیشل، 346). به نظر می‌رسد که وظیفهٔ جهبذان، یا اموالی که اینان تحصیل می‌کردند، به روزگاری آن اندازه مهم و زیاد بوده است که دیوان خاصی به نام دیوان الجهبذه پدید آوردند که محل گردآوری اموال «کسور و کفایه و وقایه» و مانند آن بود و شرارت جهبذان در گرفتن این اموال زور و نامرسوم تنفر مردم را برمی‌انگیخت (قدامه، ۶۲). به نظر می‌رسد که عنوان جهبذ لزوماً تنها بر کسی که کارگزار رسمی و دائمی بیت‌المال بود، اطلاق نمی‌شد، بلکه حتیٰ کسانی را که مالیات دهندگان از میان خود انتخاب می‌کردند تا مالیاتها را گردآوری کرده، به دیوان برسانند، نیز جهبذ

می‌خواندند (مثلاً نک: قمی، ۱۵۰ـ۱۵۲). در غرب قلمرو اسلام هم متولی یا صاحب بیت‌المال به عنوان رئیس این نهاد مهم مالی، از پایگاهی عالی برخوردار بود (مثلاً نک: ابن تغری بردی، ۸۸/۴، ۹۴).

در عصر فاطمی، صاحب بیت‌المال از خواص خلیفه و از «استاذین المحنکین» به شمار می‌رفت و گاه خزانه‌داری، یعنی جهات عینی و مادی بیت‌المال را هم برعهده داشت (قلقشندی، ۴۸۰/۳ـ۴۸۱؛ ابن حجر، *الدرر*، ۲۱۴/۴؛ ابن طویر، ۱۵۴، ۱۷۲، ۲۰۹)؛ اما اینکه قلقشندی (۵۵۶/۳) آورده که صاحب بیت‌المال در قدیم همانی است که امروز (سدهٔ ۸ق/۱۴م) او را خازن‌دار می‌خوانند، باید سابقه‌اش به روزگار سلاطین زنگی و ایوبی برسد که می‌دانیم خازن‌دار مقامی بلند به شمار می‌آمد و از میان علما و بزرگان انتخاب می‌شد و در امور سیاسی هم نقش داشت (ابوشامه، ۳۸۹/۴؛ ابن عدیم، ۱۲۱۱/۳). با این همه، در دورهٔ ممالیک هم گاه عناوین صاحب و متولی بیت‌المال به کار می‌رفت (ابن تغری بردی، ۱۰۲/۴ـ۱۰۳). در این دوران دو منصب بزرگ و اصلی مربوط به بیت‌المال، «وکالت» و «نظارت» بود. قلقشندی وکالت بیت‌المال را «وظیفه چهارم از صنف اول از ارباب وظایف دینیه» به‌شمار آورده، و تصریح کرده است که وکیل بیت‌المال از میان عدول و علمای متدین انتخاب می‌شد و در همهٔ امور این نهاد دست داشت و در دارالعدل، بر حسب علم و ریاستش، گاه بالادست محتسب، و گاه زیردست اومی‌نشست (۵۵۹/۳، ۳۴/۴ـ۳۷، ۴۶، ۲۵۷/۹؛ ابن بطوطه، ۶۲).

ابن فضل‌الله وکالت بیت‌المال را منصب سوم از مناصب اهل قلم ــ پس از وزیر و کاتب السر و هم‌ردیفان او ــ دانسته، و وکیل را مرجع اصلی در امور بیت‌المال خوانده است (ص ۱۸۸ـ۱۸۹). وظیفهٔ ناظر ــ که از ارباب اقلام محسوب می‌شد ــ نظارت بر درآمدهای کشور و جذب آن به بیت‌المال بود و تحت شرایطی می‌توانست در اموال بیت‌المال تصرف کند. ناظران بیت‌المال هم از میان مردم عادل و عالم و متدین انتخاب می‌شدند (قلقشندی، ۴۸۱/۳، ۳۱/۴، ۱۹۱، ۲۵۷/۹). آنچه ابن فضل‌الله دربارهٔ ناظر المال آورده است، حوزهٔ وسیع‌تری را دربردارد (ص ۱۶۲ـ۱۶۴). البته ناظر بیت‌المال غیر از ناظر خزانه بود که از او هم در منابع به کرات یاد شده است و کسانی را می‌شناسیم که وکالت یا نظارت بیت‌المال را در دست داشتند و در عین حال ناظر خزانه نیز محسوب می‌شدند (قلقشندی، ۲۶۱/۹، ۱۱۸/۱۱، ۱۲۰؛ ابن‌کثیر، ۳۵/۱۴؛ ابن رافع، ۴۰۸/۱؛ فاسی، ۱۸۸/۲؛ ابن‌حجر، همان، ۲۱۴/۴، ۲۴۲ـ۲۴۳؛ شوکانی، ۲۱۳/۲). بنابراین، وکالت بیت‌المال منصبی بالاتر از نظارت بود و ناظری که وکیل می‌شد، در حقیقت ارتقاء مقام می‌یافت (مثلاً نک: ابن قاضی شهبه، ۲۹۱/۲ـ۲۹۲). شهرهای بزرگ نیز وکیل و ناظر جداگانه داشتند، ولی مقامشان از وکیل و ناظر مرکز حکومت پایین‌تر بود (قلقشندی، ۱۹۹/۴، ۲۲۱، ۲۲۸؛ ابن کثیر، ۱۰۷/۱۴، ۱۱۱). وکیل بیت‌المال می‌توانست مشاغل علمی و اداری دیگر نیز داشته باشد (مثلاً نک: بصروی، ۵۷، ۶۸، ۷۴؛ ابن قاضی شهبه، ۲۹۲/۲؛ شوکانی،

همانجا؛ حسینی، ۵۰، ۳۱۷؛ ابن عماد، ۷۹/۳؛ ذهبی، ۲۵۷/۲۲).

ابن‌مماتی وزیر ایوبیان در سدهٔ ۶ق فهرستی از «حَمَلَة‌الاقلام» یا کارگزاران امور مالی و وظایف آنان به دست داده است که بر اساس آن می‌توان گفت این سازمان در آن دوره، لااقل در بخش مهمی از غرب جهان اسلام کارآیی و فعالیت داشته است. این کارگزاران، عبارت بودند از ناظر، متولی دیوان، مستوفی، مُعین، ناسخ، مشارف، عامل، کاتب، جهبذ، شاهد، نایب، امین، ماسح، دلیل، حایز، خازن، و حاشر (ص ۲۹۷-۳۰۶).

از آنجا که کار بیت‌المال در واقع، استیفاء و حفظ حقوق مردم بود و باید توسط اشخاص دانشمند و عادل و زاهد و متدین اداره می‌شد، کوشش بر این بود که کارگزاران و خاصه رؤسای آن را از میان این اشخاص انتخاب کنند. اما به نظر می‌رسد که قاضیان و علمای متزهد و متشرع، کار دولتی و برخورداری از حقوق و مقرری دولت را خوش نداشتند (مثلاً نک: ابن تیمیه، ۱۱۵/۱۳؛ ابونعیم، ۱۷۹/۵). با این همه، در بسیاری از ادوار، دانشمندان و قاضیان نامدار وکالت و ریاست این نهاد مالی را در دست داشتند (ابن ابی یعلیٰ، ۱۸۴/۱؛ ابن‌حجر، *تهذیب*، ۵۸/۲؛ ابن رافع، ۱۰۵/۱، ۲۰۷، ۲۴۳، ۳۳۳، ۴۵۳؛ ذهبی، همانجا؛ ابن قاضی شهبه، ۱۰۱/۲، ۱۰۳، ۲۱۰، ۲۵۲، ۴۳/۳؛ ابن حجر، *الدرر*، ۵/۱، ۳۷،۷).

عناوین خازن و مشرف و ناظر هم در ایران عصر ایلخانیان برای متصدیان بیت‌المال به کار می‌رفت؛ در حالی که در اینجا هم «محافظت بیت‌المال» در دست قاضی قرار داشت (نخجوانی، ۱(۱)/۲۹۴-۳۰۱، ۱۸۱/۲-۱۸۲، ۲۰۰)؛ چنان که در عصر صفوی هم قاضیان رؤسای بیت‌المال بودند، و بیت‌المالچی مسئول اموال مجهول‌المالک بود (مینورسکی، ۷۵). از دیگر مشاغل مربوط به بیت‌المال باید به متصدی شدالدواوین که مأمور محاسبهٔ خازن‌دار و بررسی اموال صادره و وارده بود (قلقشندی، ۱۸۶/۴)، مباشر ارث بیت‌المال (بصروی، ۲۲۳)، کاتب بیت المال (ابن عماد، ۴۳۵/۳)، و صاحب الاشغال در قلمرو موحدون (ابن خلدون، ۶۷۸/۲)، و حافظ دفتر بیت‌المال در عصر سلاطین عثمانی که در واقع، صاحب یا رئیس دیوان (دفتر) بیت‌المال بود (جبرتی، ۵۸۳/۱؛ طاش کوپری زاده، ۲۴۲/۱) اشاره کرد (دربارهٔ شهود بیت‌المال که برای حل و فصل برخی مسائل مربوط به حقوق مردم در بیت‌المال اهمیت داشتند، نک: قرطبی، ۳۹۸/۳-۳۹۹؛ ابن‌حجر، همان، ۸۶/۳، ۱۸۵/۴).

وظایف و مصارف: مصرف اموال بیت‌المال تابع قوانینی است که گاه به طور کلی و گاه به طور مشخص و جزئی معین شده است، و به هر حال از دایرهٔ مصالح عامهٔ مسلمانان خارج نیست. با آنکه این نهاد زیر نظارت عالیهٔ حاکم جامعهٔ اسلامی اداره می‌شود و تشخیص مصالح مسلمانان بسته به نظر اوست، ولی اگر در امری از امور بیت‌المال خطا کرد، چون وکیل مسلمانان در این کار محسوب می‌شود، باید خود را عزل کند. همین امر دربارهٔ همهٔ وکلای بیت‌المال نیز صحیح است (مرداوی، ۱۷۴/۱۱) و اگر بخواهد بیت‌المال را در جایی و کاری که مصلحت همهٔ مردم در آن ملحوظ نشده است، به مصرف رساند، کارگزاران دولت و مردم حق دارند به او اعتراض کنند و یا از دستورش سرپیچند (مثلاً نک: یعقوبی، ۱۶۷/۲-۱۶۹؛ سلاوی، ۹/۳؛ ابن‌فضل الله، ۱۷۰؛ نیز نک: طبری، *تاریخ*، ۶۷۶/۲-۶۷۷؛ سیف بن عمر، ۷۵؛ سیوطی، ۱۵۶، دربارهٔ علل اعتراض مردم به عثمان بن عفان).

به هر حال، اموال بیت‌المال را از نظر نوع مصرف به طور کلی به دو دسته تقسیم کرده‌اند: نخست اموالی که استحقاق مصرفش به مثابهٔ بدل است، یعنی در برابر کاری و خدمتی پرداخت می‌شود؛ مانند حقوق کارگزاران لشکری و کشوری. مصرف در این موارد موقوف بر وجود مال در بیت‌المال نیست. یعنی پرداخت آن ضروری است و عدم وجود مال موجب اسقاط تکلیف پرداخت نمی‌شود و هر وقت بیت‌المال بر پرداخت آن توانا شد، باید بپردازد. دوم اموالی که مصرفش بر وجه مصلحت و ارفاق است، نه بر بدل و ضرورتِ دریافت چیزی در ازای آن. پس استحقاق مصرفش منوط به وجود آن است، و با عدمش، تکلیف بیت‌المال ساقط می‌شود؛ و اگر مصلحت ضروری باشد، مانند لزوم جهاد، تأمین اموال مورد نیاز با خود مردم است. اگر در بیت‌المال مقداری مال باشد و دو موردِ مصرف پیدا شود که آن مال فقط برای یکی کافی باشد، آن مال بنا بر رأی امام جامعه، برای یکی از آن دو مصرف می‌شود و اگر برای آن یکی نیز کافی نباشد، امام می‌تواند اگر ضروری دانست، از مردم به نام و برای بیت‌المال قرض بگیرد (ماوردی، ۲۷۹؛ قس: ابن جماعه، ۱۵۰-۱۵۱). مصداق دو مورد اخیر اندک نیست؛ چنان که در عصر معتضد عباسی بیت‌المال خالی بود و او برای بسیج لشکر به قرض کردن روی آورد (ابن جوزی، *المنتظم*، ۱۳۶/۵). در عصر سیف‌الدین قُطُز، سلطان مملوک مصر هم چون اموال بیت‌المال کفاف جهاد با صلیبیان را نمی‌داد، وی از علما فتوا خواست تا برای این کار از مردم مال بگیرد (ابن تغری بردی، ۷۳/۷؛ نیز نک: سلاوی، همانجا). ابن جماعه هم از جمله موارد مصرف دائم و ضروری بیت‌المال را مقرری و عطایای لشکریان و کارگزاران کشوری، اعم از مال و اقطاع، و خرید سلاح و ملزومات جهاد دانسته، و دربارهٔ حقوق و مقرری کارگزاران همان نظر سابق را تأیید کرده است (ص ۹۸، نیز ۱۲۵). در حقیقت مقرری کسانی که به هر شکل برای عامهٔ مسلمانان کار می‌کنند، مانند قاضیان و والیان و کارگزاران و اجزاء کشوری و لشکری برعهدهٔ بیت المال است (ابویوسف، ۱۸۶-۱۸۷) و به ویژه دربارهٔ پرداخت حقوق مکفی به قاضی از بیت‌المال تأکید شده است (بیهقی، احمد، *شعب الایمان*، ۷۲/۶؛ قس: امین، ۴۶۱/۵). اما برای انجام کارهایی که واجب کفایی محسوب می‌شود، مانند تعلیم *قرآن*، گرفتن مزد از بیت‌المال را مکروه دانسته‌اند (ابن حجر، *فتح*، ۴۵۴/۴).

آنچه را که به کارگزاران می‌دادند، «رزق» نام داشت که غالباً ماهیانه پرداخت می‌شد، در حالی که «عطایا»ی بیت‌المال را سالیانه می‌دادند و البته ممکن بود، کسی هم از مرتزقهٔ بیت‌المال (کارگزار

دولت) باشد و هم از عطاگیران (همان، ۱۵۰/۱۳). مقرری قاضیان و والیان و بسیاری دیگر از کارگزاران دولت از مالیات اراضی کشاورزی و خراج و جزیه تأمین می‌شد (قس: همانجا، با قاضیان متشرع که مال بیت‌المال را مخلوط به حرام دانسته، از آن مقرری نمی‌خواستند؛ نیز نک: سطور پایین) و به اینان از صدقات مقرری داده نمی‌شد، مگر به خود عامل صدقات (ابویوسف، همانجا)؛ چنان‌که مقرری کارگزاران بیت‌المال را هم از محل جریمه‌ها و بقایای اموال ورشکستگان پرداخت می‌کردند (صابی، ۲۶؛ متز، 80).

از دیگر کسانی که از بیت‌المال مقرری می‌گرفتند، تقسیم‌کنندگان اموال بیت‌المال بودند. البته ممکن بود که بیت المال به اینان پولی ندهد و در این صورت کسانی که از تقسیم قاسم اموال برخوردار شده‌اند، به او چیزی می‌دهند (ابن قدامه، *الکافی*، ۴۷۵/۴؛ ابویوسف، همانجا)، چنان که برخی علما گفته‌اند، کسانی که استیفای حدود و قصاص می‌کنند، باید از بیت‌المال مقرری بگیرند، اما به عقیدهٔ بعضی دیگر باید از خود محکومان بگیرند (مرداوی، ۴۸۸/۹؛ ابن مفلح، ۲۹۰/۸).

با مراجعه به سنت پیامبر(ص) و صحابه و امامان (ع) و آنچه طی قرون عمل شده است، مصادیق بسیار برای مصرف اموال بیت‌المال، مطابق مصلحت مردم و جامعهٔ اسلامی می‌توان یافت. بر اساس روایتی از پیامبر(ص) که قبلاً ذکر شد (ان بیت‌المال عصبة لمن لاعصبة له)، از جمله مصارف مهم بیت المال رسیدگی به احوال مادی نیازمندان است. چنان که گفته‌اند، اگر مسلمان بی‌چیزی، بدهکار از دنیا برود و خانواده‌ای نداشته باشد تا دیون او را بپردازد، بیت‌المال باید دیون او را پرداخت کند (ابن حجر، همان، ۴۷۸/۴؛ قرطبی، ۱۲۲/۱۴؛ ابواحمد عسکری، ۱۶۲/۱؛ طاش کوپری زاده، ۵۵/۱). مخارج کفن و دفن مردگان بی‌چیز نیز با دولت، یعنی بیت المال است (جبرتی، ۴۸/۱). پرداخت مقرری یا تأمین هزینهٔ شیرخواری و زندگی یتیمان و بیوه زنان از وظایف و مصارف مهم بیت‌المال محسوب می‌شد و چه بسا به حاکمان جدید دراین‌باره پندها می‌دادند (قرطبی، ۱۶۱/۳، ۳۳/۵؛ ابن سعد، ۲۹۸/۳؛ ابن خلدون، ۷۸۴/۲)؛ چنان که مخارج زندگی کودکان سر راهی نیز با بیت‌المال بود (یعقوبی، ۱۵۰/۲؛ صنعانی، ۴۴۹/۷-۴۵۱) و اینکه در منابع از دختر یا پسر یا مرضعون بیت‌المال یاد شده است، مراد همین کسان‌اند (نک: سطور پیشین). مخارج ولد مستلحق نیز با بیت‌المال است؛ ولی اگر مالی برای او شناخته گردد، آنچه بیت‌المال خرج کرده است، باید قرض محسوب شود (بجیرمی، ۴۴۰/۲). جالب آنکه دستگیری فقرا توسط بیت المال منحصر به فقیران مسلمان نبود، بلکه ذمیان نیز از آن برخوردار می‌شدند (زرعی، ۱۶۰/۱). همچنین استفاده از اموال بیت‌المال منحصر در مردم آزاد نبود و به بندگان نیز از آن اموال بهره می‌دادند (زرقانی، ۱۸۴/۲) و اگر ام ولدی مسلمان می‌شد، وظیفهٔ بیت‌المال بود که قیمت او را به صاحبش دهد و آزادش کند (صنعانی، ۳۶۶/۱۰). جبران خسارت کسانی که خانه و اموالشان در حوادث ناخواسته مانند سیل و غیره از میان رفته، هم با بیت‌المال است (طبری، تفسیر، ۱۶۴/۱۰). ایجاد آبادانی و عمارت، مانند بستر سازی برای رودها هم از جمله مصارف بیت‌المال به شمار می‌رود و در این‌باره قوانینی وجود دارد (مرغینانی، ۲۲۶/۱؛ سمرقندی، ۳۱۹/۳).

با این همه، از برخی بیانات فقها بر می‌آید که آنچه دربارهٔ وظایف بیت‌المال نسبت به کارگزاران و فقیران و یتیمان و مانند آن گفته شد، مصارف اولیه و لازم تلقی شده است و بدون اجرای آن یا فقدان مصادیق مذکور، نمی‌توان به کارهای دیگری که در درجهٔ دوم اهمیت قرار دارند، دست زد؛ از آن جمله است: ساخت ابنیهٔ عام‌المنفعه چون مسجد و مدرسه. برخی از فقها ساخت این ابنیه را از بیت المال سلطان جائر که حق مستحقان را نمی‌دهد و در بیت‌المال تصرف بی‌جا می‌کند، جایز ندانسته‌اند، اما سلطان عادل که حقوق همه را رعایت می‌کند، می‌تواند از بیت المال ابنیهٔ عام‌المنفعه بسازد (ابن رجب، *جامع*...، ۱۰۳)، یا مخارج بیمارستانها و مقرری پزشکان و کارگزاران مراکز پزشکی را تأمین کند (نک: هـ د، بیمارستان). شاید به همین سبب که وظیفهٔ اصلی و نخستین امام و بیت المال، تأدیهٔ حقوق مردم و رسیدگی به احوال فقیران و درماندگان و یتیمان است، بنا به عمل و روایت پیامبر(ص) و امام علی(ع)، نسبت به سارق بیت‌المال که از بیت‌المال سهمی دارد، حدِ قطع دست اجرا نمی‌شد (بیهقی، احمد، *السنن*، ۲۸۲/۸؛ صنعانی، ۲۱۲/۱۰؛ ابن جعد، ۳۴۴/۱، ۴۳۲).

کسانی که از بیت‌المال مقرری می‌گرفتند، اعم از کارگزاران دولت و عطاگیران و غیره، در صورت ضرورت می‌توانستند از بیت‌المال قرض گیرند؛ چنان‌که عمر خطاب هر گاه نیازمند می‌شد، از بیت‌المال قرض می‌گرفت (ابن سعد، ۲۷۶/۳؛ ابن حجر، *فتح*، ۵۷/۵؛ ذهبی، ۱۱۵/۱؛ طبری، *تاریخ*، ۵۶۹/۲؛ حماده، ۱۲۹-۱۳۰). در حقیقت، امام می‌توانست به هنگام درخواست و ضرورت، مقرری و عطایای کسانی را زودتر از موعد پرداخت کند (ابن عبدالبر، ۶۹/۶).

صله‌ها و بخششهای خلیفه و سلطان هم از موارد مصرف بیت‌المال است. در برخی دوره‌ها این کار رواجی داشت و چنان در آن افراط می‌شد که خشم و اعتراض مردم و متولیان بیت‌المال را برمی‌انگیخت (مثلاً برای داستان عثمان، نک: یعقوبی، ۱۶۸/۲-۱۶۹؛ طبری، همان، ۶۷۶/۲-۶۷۷؛ سیف بن عمر، ۷۵). برخی از خلفا دربارهٔ بیت‌المال و محاسبهٔ اموال عمومی بسیار سخت‌گیر بودند و به سادگی از بیت‌المال بخشش نمی‌کردند و حتیٰ آنچه را که فرمانروایان سلف ناحق بخشیده بودند، بازپس می‌گرفتند (یعقوبی، ۲۰۵/۲؛ ابن عدیم، ۳۶۱۹/۸؛ ابن‌سعد، ۳۹۳/۵). با این همه، حکمی که مخالف امکان بخشش از بیت‌المال باشد، در دست نیست (نک: ابن قدامه، *المغنی*، ۱۸۱/۴، که از امام علی(ع) دربارهٔ جواز آن آورده است). در قرون میانه و متأخرتر اسلامی، فرمانروایان در بخشش اموال محدودیتی نمی‌شناختند؛ تا آنجا که در عصر غزنوی برای صلات سلطان گویا خزانه یا بیت‌المال خاصی وجود داشت که از آن با نام «بیت‌المال صلتی» یاد شده است (بیهقی، ابوالفضل، ۳۱۲). اما از آن سوی گفته‌اند هدایایی که از اطراف به

کارگزاران دولت می‌رسد، باید به بیت المال داده شود (ابن حجر، همان، ۲۲۱/۵).

از دیگر موارد مصرف بیت‌المال، پرداخت فدیه برای آزادی اسیران مسلمان و برخی از دیه‌هاست. مثلاً دیهٔ جنازه‌ای که در راه افتاده است و کشنده‌اش معلوم نیست، به مقتضای روایتی، با بیت‌المال است. چنین جنازه‌ای را مُفرَج (مفرح یا مَفدوح) می‌خواندند (ابن ابی شیبه، ۴۷۰/۵؛ ابواحمد عسکری، ۱۶۲/۱؛ نیز نک: ابن‌منظور، ذیل فرج، نیز فرح). اگر کُشنده نیز معلوم باشد، ولی به سبب فقر نتواند دیه دهد، آن را نیز بیت‌المال پرداخت می‌کند (ابن مفلح، ۳۰۱/۵). همچنین است دیهٔ کسی که بر اثر ازدحام و زیردست و پا کشته شود (ابن‌ابی‌شیبه، همانجا). اگر کسی بر اثر حدی که امام حکم کرده است، بمیرد، نیز به اعتقاد برخی فقها دیه‌اش با بیت‌المال، و به گفتهٔ برخی دیگر با حد زننده و یا امام و سلطان است (شافعی، ۱۷۶/۶). همچنین در دعاوی مربوط به دیه، بنا بر برخی آراء، اگر مدعی سوگند نخورد و سوگند مدعی علیه را نیز قبول نکند، باز هم دیهٔ مورد نظر از بیت‌المال پرداخت می‌شود (ابن‌مفلح، ۴۱/۹). اگر مسلمانی که خانواده و قبیله‌اش کافرند، در میان اهل خود کشته شود، دیه‌ای از بیت‌المال به خانوادهٔ او تعلق نمی‌گیرد؛ و اگر در میان مسلمانان کشته شود، دیه‌اش را بیت‌المال به خود بیت‌المال می‌پردازد (قرطبی، ۳۲۴/۵). دربارهٔ اسیران مسلمان همهٔ فقها معتقدند که اگر با فدیه آزاد می‌شوند، پرداخت آن فدیه بر بیت‌المال واجب است، و اگر بیت‌المال توانایی نداشته باشد، بر مسلمانان است که آن فدیه را تقبل کنند (همو، ۲۲/۲-۲۳).

دربارهٔ سازمان بیت‌المال، وظایف، درآمدها، احکام و اقسام آن، علاوه بر آنکه کتب تاریخ عمومی و تواریخ محلی و جغرافیا و رجال و فقه و تفسیر و کتب چند دانشی و احکام السلطانیه‌ها اطلاعات و اسناد قابل توجهی در بردارند، آثاری مستقل تحت عناوین خراج و اموال، یا در قرون متأخرتر مستقیماً دربارهٔ بیت‌المال نگاشته شده است. از آن میان می‌توان به *الخراج* اصمعی، *الخراج* عبدالرحمان بن عیسیٰ وزیر، *الخراج* ابن‌بشار، *الخراج* قدامة بن جعفر، *الخراج* ابن الماشطه، *الاموال* ابوعبید قاسم بن سلام، *اموال النبی و کُتابه و من کان ترد علیه الصدقة* از مدائنی که ظاهراً دربارهٔ بخش مهمی از بیت‌المال بوده است (ابن ندیم، ۶۱، ۷۸، ۱۱۴، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۵۰، جم)، *تحریر المقال فیما یحل و یحرم من بیت‌المال* شمس‌الدین محمد بلاطنسی، *رسالة فی بیت‌المال و کیفیة تصرفه و فی‌مصارفه العشرة* از مولیٰ خسرو، و *رسالة فی اموال بیت المال و اقسامها و احکامها و مصارفها* از ابراهیم بن بخشی (حاجی خلیفه، ۳۵۷/۱، ۸۴۹، ۸۵۱) اشاره کرد (برای اشاره به برخی از کسانی که به مسائل بیت‌المال و امور مالی اسلامی پرداخته‌اند، نک: صدیقی، 265-260).

مآخذ: ابن ابی شیبه، عبدالله، مصنف، به کوشش کمال یوسف حوت، ریاض، ۱۴۰۹ق؛ ابن‌ابی یعلیٰ، محمد، *طبقات الحنابلة*، به کوشش محمد حامد فقی، بیروت، دارالمعرفه؛ ابن ادریس بهوتی، منصور، *کشاف القناع*، به کوشش هلال مصیلحی و مصطفیٰ هلال، بیروت، ۱۴۰۲ق؛ ابن بطوطه، رحلة، به کوشش علی منتصر کتانی، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن‌تیمیه، احمد، کتب و رسائل و فتاویٰ فی التفسیر، به کوشش عبدالرحمان، محمدقاسم نجدی، بیروت، ۱۹۸۲م؛ ابن جعد جوهری، مسند، به کوشش عبدالمهدی بن عبدالهادی، کویت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابن جماعه، بدرالدین، *تحریر الاحکام*، به کوشش فؤاد عبدالمنعم احمد، قطر، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، *المنتظم* (تا حوادث ۲۵۷ق)، به کوشش محمد عبدالقادر عطا و مصطفیٰ عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م؛ همان (از حوادث ۲۵۷ق)، بیروت، ۱۳۵۸ق؛ ابن‌حبان، محمد، *روضة العقلاء و نزهة الفضلاء*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالمعید و دیگران، بیروت، ۱۳۹۷ق/۱۹۷۷م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *تهذیب التهذیب*، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ همو، *الدرایة فی تخریج احادیث الهدایة*، به کوشش عبدالله هاشم یمانی، بیروت، دارالمعرفه؛ همو، *الدرر الکامنة*، به کوشش محمد عبدالمعیدخان، حیدرآباددکن، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ همو، *فتح الباری*، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی و محب‌الدین خطیب، بیروت، ۱۳۷۹ق؛ ابن‌حماد، محمد، *اخبار ملوک بنی عبید و سیرتهم*، به کوشش تهامی نقره و عبدالحلیم عویس، قاهره، ۱۴۰۱ق؛ ابن‌خلدون، *مقدمة*، به کوشش علی عبدالواحد وافی، قاهره، دارنهضة مصر للطبع و النشر؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن رافع سلامی، محمد، *الوفیات*، به کوشش عادل نویهض، بیروت، ۱۹۷۸م؛ ابن رجب، عبدالرحمان، *الاستخراج لاحکام الخراج*، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۸م؛ همو، *جامع العلوم و الحکم*، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن‌رسته، احمد، *الاعلاق النفیسة*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ ابن‌سعد، محمد، *الطبقات الکبریٰ*، بیروت، دارصادر؛ ابن طقطقی، محمد، *الفخری*، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ ابن طویر، عبدالسلام، *نزهة المقلتین*، به کوشش ایمن فؤاد سید، اشتوتگارت، ۱۴۱۲ق/ ۱۹۹۲م؛ ابن‌عبدالبر، یوسف، *التمهید*، به کوشش مصطفیٰ بن احمد علوی و محمد عبدالکبیر بکری، رباط، ۱۳۸۷ق؛ ابن عدیم، عمر، *بغیة الطلب*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن عماد، عبدالحی، *شذرات الذهب*، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ ابن‌فضل‌الله عمری، احمد، *التعریف بالمصطلح الشریف*، به کوشش سمیر دروبی، مؤته، ۱۴۱۳ق/۱۹۹۲م؛ ابن قاضی شهبه، ابوبکر، *طبقات الشافعیة*، به کوشش عبدالعلیم خان، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ابن قدامهٔ مقدسی، عبدالله، *الکافی فی فقه ابن حنبل*، به کوشش زهیر شاویش، بیروت، ۱۴۰۸ق/ ۱۹۸۸م؛ همو، *المغنی*، بیروت، ۱۴۰۵ق؛ ابن‌کثیر، *البدایة*؛ ابن مفلح، ابراهیم، *المبدع فی شرح المقنع*، بیروت، ۱۴۰۰ق؛ ابن مماتی، اسعد، *قوانین الدواوین*، به کوشش عزیز سوریال عطیه، قاهره، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م؛ ابن‌منظور، لسان؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابواحمد عسکری، حسن، *تصحیفات المحدثین*، به کوشش احمد میره، قاهره، ۱۴۰۲ق؛ ابوشامه، عبدالرحمان، *کتاب الروضتین فی اخبار الدولتین*، به کوشش ابراهیم زیبق، بیروت، ۱۹۹۷م؛ ابوعلی مسکویه، احمد، *تجارب الامم*، به کوشش آمدرز، قاهره، ۱۳۳۳ق/ ۱۹۱۵م؛ ابوعوانه، یعقوب، *المسند*، به کوشش ایمن بن عارف دمشقی، بیروت، ۱۹۹۸م؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، *حلیة الاولیاء*، بیروت، ۱۴۰۵ق؛ ابوهلال عسکری، حسن، *الاوائل*، به کوشش محمد سید وکیل، مدینه، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۶م؛ ابویوسف، یعقوب، *الخراج*، قاهره، ۱۳۸۲ق؛ اقبال آشتیانی، عباس، *وزارت در عهد سلاطین بزرگ سلجوقی*، به کوشش محمدتقی دانش پژوه و یحییٰ ذکاء، تهران، ۱۳۳۸ش؛ امین، محمد، *حاشیة ابن عابدین*، بیروت، ۱۳۸۶ق؛ بجیرمی، سلیمان، حاشیه، دیار بکر، المکتبة الاسلامیه؛ بحشل، اسلم، *تاریخ واسط*، به کوشش کورکیس عواد، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ بصروی، علی، *تاریخ*، به کوشش اکرم حسن علبی، دمشق، ۱۴۰۸ق؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۵م؛ بیهقی، ابوالفضل، *تاریخ*، به کوشش علی اکبر فیاض، مشهد، ۱۳۵۶ش؛ بیهقی، احمد، *السنن الکبریٰ*، به کوشش محمدعبدالقادر عطا، مکه، ۱۴۱۴ق/۱۹۹۴م؛ همو، *شعب الایمان*، به کوشش محمد سعید بن بسیونی زغلول، بیروت، ۱۴۱۰ق/۱۹۹۰م؛ ترمذی، محمد، سنن، به کوشش احمد محمد شاکر و دیگران، قاهره، ۱۳۵۷ق/۱۹۳۸م؛ تنوخی، محسن، *نشوار المحاضرة*، به کوشش عبود شالجی، بیروت، ۱۳۹۱-۱۳۹۲ق/ ۱۹۷۱-۱۹۷۲م؛ جاحظ، عمرو، *رسائل*، به کوشش حسن سندوبی، قاهره، ۱۳۵۲ق/ ۱۹۳۳م؛ جاف، حسن، «بیت‌المال فی العصر الاسلامی»، *مقالات و بررسیها*، تهران، ۱۳۵۵ش، شم ۲۳-۲۴؛ جبرتی، عبدالرحمان، *عجائب الآثار*، بیروت، دارالجیل؛ جصاص، احمد، *احکام القرآن*، به کوشش محمدصادق قمحاوی، بیروت، ۱۴۰۵ق/

۱۹۸۵م؛ جهشیاری، محمد، الوزراء و الکتّاب، به‌کوشش حسن زین، بیروت، ۱۴۰۸ق/ ۱۹۸۸م؛ حاجی خلیفه، کشف؛ حسن، حسن ابراهیم، تاریخ الاسلام، قاهره، ۱۹۶۵م؛ حسینی دمشقی، محمد، ذیل تذکرة الحفاظ ذهبی، به کوشش حسام الدین قدسی، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ حماده، محمدماهر، الوثائق السیاسیة و الاداریة، (للعهود الفاطمیة و الاتابکیة و الایوبیة)، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ خوارزمی، محمد، مفاتیح العلوم، به کوشش فان فلوتن، لیدن، ۱۸۹۵م؛ ذهبی، محمد، سیراعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط و محمد نعیم عرقسوسی، بیروت، ۱۴۱۳ق؛ ریس، محمد ضیاءالدین، الخراج و النظم المالیة، قاهره، ۱۹۶۹م؛ زرعی، محمد، احکام اهل الذمة، به کوشش یوسف احمد بکری و شاکر توفیق عارودی، بیروت، ۱۴۱۸ق/ ۱۹۹۷م؛ زرقانی، محمد، شرح علی موطأ مالک، بیروت، ۱۴۱۱ق؛ سبکی، عبدالوهاب، طبقات الشافعیة الکبری، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو و محمود محمد طناحی، جیزه، ۱۹۹۲م؛ سخاوی، عبدالرحمان، التحفة اللطیفة، بیروت، ۱۹۹۳م؛ سعید بن منصور، سنن، به کوشش حبیب الرحمان اعظمی، بمبئی، ۱۹۸۲م؛ سلاوی، احمد، الاستقصاء، به کوشش جعفر ناصری و محمد ناصری، دارالبیضا، ۱۹۹۷م؛ سمرقندی، محمد، تحفة الفقهاء، بیروت، ۱۴۰۵ق؛ سید، ایمن فؤاد، مقدمه بر نزهة المقلتین (نک: هم، ابن طویر)؛ سیف بن عمر تمیمی، الفتنة و وقعة الجمل، به کوشش احمد راتب عرموش، بیروت، ۱۴۰۶ق؛ سیوطی، تاریخ الخلفاء، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۷۱ق/ ۱۹۵۲م؛ شافعی، محمد، الام، بیروت، ۱۳۹۳ق/ ۱۹۷۳م؛ شبانکاره‌ای، محمد، مجمع الانساب، به کوشش هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۳ش؛ شربینی، محمد، الاقناع، بیروت، ۱۴۱۵ق؛ شوکانی، محمد، البدر الطالع، بیروت، دارالمعرفه؛ شیخ طوسی، محمد، الخلاف، تهران، ۱۳۸۲ق؛ همو، المبسوط، به کوشش محمد باقر بهبودی، تهران، ۱۳۸۷ق؛ صابی، هلال، الوزراء، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۹۵۸م؛ صدیق حسن خان، محمد صدیق، ابجد العلوم، به کوشش عبدالجبار زکار، بیروت، ۱۹۷۸م؛ صفوت، احمد زکی، جمهرة رسائل العرب، بیروت، مکتبة‌العلمیه؛ صنعانی، عبدالرزاق، المصنف، به کوشش حبیب‌الرحمان اعظمی، بیروت، ۱۴۰۳ق/ ۱۹۸۳م؛ صولی، محمد، الاوراق، قسم اخبار الراضی بالله و المتقی‌لله، به کوشش هیورث دن، لندن، ۱۳۵۴ق/۱۹۳۵م؛ طاش کوپری زاده، احمد، الشقائق النعمانیة، بیروت، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م؛ طبری، تاریخ، بیروت، ۱۴۰۷ق؛ همو، تفسیر، بیروت، ۱۴۰۵ق؛ طبری، احمد، الریاض النضرة، به کوشش عیسی عبدالله محمد مانع، بیروت، ۱۹۹۶م؛ عتبی، محمد، تاریخ یمینی، ترجمهٔ ناصح جرفادقانی، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۴۵ش؛ عنصرالمعالی کیکاووس، قابوس نامه، به کوشش غلامحسین یوسفی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ العیون و الحدائق، به کوشش نبیله عبدالمنعم داوود، نجف، ۱۳۹۲ق/ ۱۹۷۲م؛ فاسی، محمد، ذیل التقیید، به کوشش کمال یوسف حوت، بیروت، ۱۴۱۰ق/ ۱۹۹۰م؛ فرید، محمد، تاریخ الدولة العلیة العثمانیة، به کوشش احسان حقی، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ فضل الله بن روزبهان، سلوک الملوک، به کوشش محمدعلی موحد، تهران، ۱۳۶۲ش؛ قاسم، عون شریف، نشأة الدولة الاسلامیة، قاهره / بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ قدامة بن جعفر، الخراج، به کوشش محمد حسین زبیدی، بغداد، ۱۹۷۹م؛ قرطبی، محمد، الجامع لاحکام القرآن، بیروت، ۱۴۰۵ق/ ۱۹۸۵م؛ قلقشندی، احمد، صبح الاعشی، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ قمی، حسن بن محمد، تاریخ قم، ترجمهٔ حسن بن علی قمی، به کوشش جلال‌الدین طهرانی، تهران، ۱۳۱۳ش؛ ماوردی، علی، الاحکام السلطانیة، به کوشش احمد مبارک بغدادی، کویت، ۱۴۰۹ق/ ۱۹۸۹م؛ محقق کرکی، علی، جامع المقاصد، قم، ۱۴۱۰ق؛ مدرسی طباطبایی، حسین، زمین در فقه اسلامی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ مرداوی، علی، الانصاف، به کوشش محمد حامد فقی، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ مرغینانی، علی، بدایة المبتدی، به کوشش حامد ابراهیم کرسون و محمد عبدالوهاب بحیری، قاهره، ۱۳۵۵ق؛ مقدسی، مطهر، البدء و التاریخ، قاهره، مکتبة الثقافة الدینیه؛ مقریزی، احمد، الخطط، بولاق، ۱۲۷۰ق؛ مواق، محمد، التاج و الاکلیل، بیروت، ۱۳۹۸ق؛ الموسوعة الفقهیة، کویت، ۱۹۸۰م بب؛ میر احمدی، مریم، نظام حکومت ایران در دوران اسلامی، تهران، ۱۳۶۸ش؛ میرزا سمیعا، تذکرة الملوک، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۳۲ش؛ مینورسکی، ولادیمیر، سازمان اداری حکومت صفوی، ترجمهٔ مسعود رجب نیا، تهران، ۱۳۳۴ش؛ نخجوانی، محمدبن هندوشاه، دستور الکاتب، به کوشش عبدالکریم علیزاده، مسکو، ۱۹۶۴م؛ نصیرالدین طوسی، «دربارهٔ مالیه» (نک: مل، مینوی)؛ نظام الملک، حسن، سیرالملوک، (سیاست‌نامه)، به کوشش هیوبرت دارک، تهران، ۱۳۵۵ش؛ نعمانی، فرهاد، تکامل فئودالیسم در ایران، تهران، ۱۳۵۸ش؛ همدانی، محمد، تکملة تاریخ الطبری، به کوشش البرت یوسف کنعان، بیروت، ۱۹۵۸م؛ هیثمی، علی، مجمع الزوائد و منبع الفوائد، قاهره/ بیروت، ۱۴۰۷ق؛ یاقوت، معجم البلدان، بیروت، دارالفکر؛ یعقوبی، احمد، تاریخ، بیروت، ۱۳۷۹ق/ ۱۹۶۰م؛ نیز:

Aghnides, N., P., *Mohammedan Theories of finance*, New York, 1916; Amedroz, H. F., notes on *Kitab al Wuzara* of Helel al Sabi, Leiden, 1904; Beshir, B. J., «Fatimid Military Organization», *Der Islam*, Berlin/New York, 1978, vol. LV; Bosworth, C. E., *The Ghaznavids: Their Empire in Afghanistan and Eastern Iran*, Beirut, 1973; id, « Military Organization Under the Būyids of Persia and Iraq», *Oriens*, Leiden, 1967, vol. XVIII-XIX; Chapra, M. U., «The Islamic Welfare State and its Role in the Economy», *Studies in Islamic Economics*, ed. Khurshid Ahmad, Jeddah/London, 1976; Dennett, D., *Conversion and the Poll Tax in Early Islam*, Cambridge, 1950; Fischel, W., «The Origin of Banking in Medinaeval Islam», JRAS, London, 1933; Lambton, A. K. S., «The Internal Structure of the Saljuq Empire», *The Cambridge History of Iran*, vol. V, ed. J.A. Boyle, Cambridge, 1968; id, *Landlord and Peasant in Persia*, London, 1953; Levy, R., *The Social Structure of Islam*, Cambridge, 1965; Lokkegaard, F., *Islamic Taxation in the Classic Period, Copenhagen*, 1950; Mez, A., *The Renaissance of Islam*, tr. S. Khuda Bukhsh and D. S. Margoliouth, London, 1937; Minovi, M. and V. Minorsky, « Naṣir al-Din Ṭūsi on Finance», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1939-1942, vol. X; Siddiqi, M. N., «Muslim Economic Thinking: A Survey of Contemporary Literature», *Studies in Islamic Economics*, ed. Khurshid Ahmad, Jeddah/London, 1976; Wellhausen, J., *Das arabische Reich und sein Sturz*, Berlin, 1960;

صادق سجادی

بَیتُ الْمَعْمور، ترکیبی قرآنی به معنای «سرای آباد» که در دیدگاه بیشتر مفسران، قابلیت همسنگی با بیت‌الحرام را داراست. این ترکیب تنها یک بار در قرآن کریم آمده است (نک: طور/۵۲/۴) و خداوند متعال برای بیان این مطلب که بی‌گمان عذاب الاهی (بر کافران) رخ خواهد نمود و هیچ‌کس را دفع آن مقدور نخواهد بود (نک: طور/۷ـ۸)، بدان سوگند یاد کرده است. گذار شتابان از این ترکیب در قرآن کریم، بدون هیچ توضیح و بیانی، طبعاً همچون بسیاری از موضوعات قرآنی، توجه بسیاری از مفسران را به خود جلب کرده است. پرداختن به تفسیر و نیز بیان توضیحاتی دربارهٔ بیت المعمور، از همان زمان پیامبر(ص)، و از زبان آن حضرت آغاز شد و توسط صحابه و تابعان ادامه یافت. افزون بر منزلت این «سرا»، از آن رو که مقام سوگند الاهی در قرآن را یافته است، در روایات نیز بسیار بدان پرداخته شده، و توسط مفسران مورد بررسی قرار گرفته است. در برابر غالب روایات، تنها حسن بصری بیت المعمور را همان بیت الحرام دانسته است (۳۰۵/۲)، اما بیشتر روایات بیان کنندهٔ آن‌اند که این خانه در آسمان جای دارد؛ چنان‌که در حدیثی از مالک بن صعصعه از رسول گرامی(ص) آمده است که آن حضرت در معراج، هنگامی که به همراه جبرئیل از آسمان هفتم گذشتند، به بیت المعمور رسیدند، جایی که هر روز ۷۰ هزار فرشته در آن به نماز می‌ایستند، فرشتگانی که دیگر هرگز به آنجا باز نمی‌گردند. در ادامهٔ حدیث آمده است که پیامبر(ص) پس از آن به سدرة المنتهیٰ رسیدند (بخاری، ۱۱۷۴؛ نیز نک: مسلم، ۱۴۶/۱؛ طبری، ۱۰/۲۷، ۱۱).

در دسته‌ای از روایات معراج، بر این موضوع تکیه شده است که

پیامبر(ص) و در پس ایشان، دیگر انبیا و رسولان، و نیز فرشتگان در بیت المعمور با اذان جبرئیل به نماز ایستادند (شیخ طوسی، تهذیب...، ۶۰/۲؛ مجلسی، ۱۵۵/۳۶). قابل توجه آن است که در روایتی که مجلسی در این باره نقل می‌کند، این خانه در آسمان چهارم، و ساخته شده از یاقوت سرخ است (همانجا).

در روایات گوناگون، جایگاه بیت المعمور در طبقات مختلف آسمان دانسته شده است. آسمان هفتم، ششم، چهارم و آسمان فرودین (السماء الدنیا) (نک: طبری، همانجاها؛ ابن بابویه، ۱۰۹/۲ـ۱۱۰؛ زمخشری، ۲۳/۴؛ روزبهان، ۳۶۰؛ میبدی، ۳۳۳/۹)؛ و در روایتی بیت‌المعمور متصل به عرش است (ازرقی، ۶)؛ وحتیٰ در برخی روایات برای فراهم آوردن اشتراکی در بیان مطلب، به وجود «بیتی معمور» در هرکدام از طبقات آسمان و زمین اشاره شده است (نک: ابن عطیه، ۱۸۶/۵).

اما واقعیت این است که وجه اشتراک غالب روایات، در اصل، بیان همسنگی و تقابل بیت المعمور و خانهٔ کعبه است. چنین آمده است که همان گونه که برای آدمیان در زمین خانه‌ای برای پرستش پروردگار وجود دارد و آن بیت الحرام است، در آسمان نیز برای فرشتگان، خانه‌ای بنا شده است که در آن به پرستش الاهی بپردازند، خانه‌ای با همان حرمتی که کعبه در زمین دارد. در این باره روایات دیگری نیز آمده است: بیت المعمور مسجدی است که در بالای خانهٔ کعبه در آسمان قرار گرفته است؛ برای آدم(ع) از بهشت به زمین فرو فرستاده، و در ایام توفان، به آسمان برده شده است و نام آن ضِراح است؛ و موضوعاتی از این دست (طبری، همانجاها؛ ابن درید، ۱۳۷/۲؛ ابن بابویه، ۱۰۶/۲، ۱۱۰؛ شیخ طوسی، *التبیان*، ۴۰۲/۹، تهذیب، ۱۱۰/۶؛ میبدی، همانجا؛ برای بررسی قابل توجه ابن جوزی، نک: ۴۶/۸ـ۴۷).

دسته‌ای دیگر از روایات در تفسیر آیهٔ یاد شده، با اشاره به نزول یکبارهٔ قرآن کریم، گویند که بیت المعمور همان جایگاه ستارگان در آسمان فرودین است که قرآن کریم در شب قدر از ماه رمضان به آنجا فرود آمد و سپس به تدریج بر پیامبر اکرم(ص) نازل شد (نک: طبری، ۸۵/۲؛ کلینی، ۶۲۹/۲). با نگاهی به موضوع ۷۰ هزار فرشتهٔ زائر در هر روز از این خانه، در روایتی غریب چنین آمده است که در آسمان چهارم نهری است به نام حیران (= حیوان) که جبرئیل هر روز در آن وارد می‌شود و با خروج وی از آن، ۷۰ هزار قطره از آب آن نهر از او می‌چکد و هریک به فرشته‌ای تبدیل می‌شود (طبرسی، ۳۰۳/۹؛ ابن کثیر، ۴۲۸/۶؛ مجلسی، ۵۵/۵۵، ۶۰). شگفت آنکه در برخی از روایات، این فرشتگان زائر در شمار قبیله‌ای از ابلیسیان، به نام جن دانسته شده‌اند (طبری، ۱۱/۲۷؛ سیوطی، ۶۲۸/۷). گفتنی است برخی از عارفان و متصوفان با دیدگاهی ویژه به موضوع بیت المعمور نگریسته، و مفاهیمی عرفانی از آن برگرفته‌اند (نک: ابن عربی، ۵۴۷/۲ـ۵۴۸؛ روزبهان، ۳۴۲؛ قشیری، ۴۷۲/۳؛ نیز نک: هد، کعبه).

مآخذ: ابن بابویه، محمد، *علل الشرائع*، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، *زادالمسیر*، بیروت، ۱۴۰۴ق؛ ابن درید، محمد، *جمهرة اللغة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۵ق؛ ابن عربی، محیی‌الدین، *تفسیر*، به کوشش مصطفی غالب، بیروت، ۱۹۷۸م؛ ابن عطیه، عبدالحق، *المحرر الوجیز*، به کوشش عبدالسلام عبدالشافی محمد، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ ابن کثیر، *تفسیر*، بیروت، ۱۳۸۹ق/۱۹۷۰م؛ ازرقی، محمد، *اخبار مکة*، به کوشش ووستنفلد، لایپزیگ، ۱۸۵۸م؛ بخاری، محمد، *صحیح*، به کوشش مصطفی دیب بغا، دمشق/ بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ حسن بصری، *تفسیر*، به کوشش محمد عبدالرحیم، بیروت، دارالحدیث؛ روزبهان بقلی، *شرح شطحیات*، به کوشش هانری کربن، تهران، ۱۳۶۰ش/۱۹۸۱م؛ زمخشری، محمود، *الکشاف*، قاهره، ۱۹۶۶م؛ سیوطی، *الدر المنثور*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ شیخ طوسی، محمد، *التبیان*، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ همو، *تهذیب الاحکام*، به کوشش حسن موسوی خرسان، تهران، ۱۳۶۴ش؛ طبرسی، فضل، *مجمع البیان*، قاهره، ۱۳۹۶ق/۱۹۷۶م؛ طبری، *تفسیر*؛ *قرآن کریم*؛ قشیری، عبدالکریم، *لطائف الاشارات*، به کوشش ابراهیم بسیونی، قاهره، ۱۹۸۳م؛ کلینی، محمد، *الکافی*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، بیروت، ۱۳۸۸ق؛ مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، بیروت، ۱۴۰۳ق؛ مسلم بن حجاج، *صحیح*، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۳۷۴ق/ ۱۹۵۵م؛ میبدی، احمد، *کشف الاسرار*، به‌کوشش علی‌اصغر حکمت، تهران، ۱۳۶۱ش.

فرامرز حاج منوچهری

بِیتُ‌الْمُقَدَّس، یا بیت‌المَقدِس، قُدس، شهری باستانی در سرزمین فلسطین، از مراکز ادیان الاهی و نخستین قبلهٔ مسلمانان.

I. نام شهر

از این شهر در متون و دوره‌های مختلف با نامهای گوناگون، اما پیوسته به عنوان شهری قدسی و مورد احترام یاد شده است (دباغ، ۹(۲)/۸۰). از جملهٔ این نامهاست: یبوس (عزالدین، ۹، ۱۶؛ دباغ، ۹(۲)/۳۰؛ *جودائیکا*، IX/1380)، یا بیش (عزالدین، ۱۸)، کادش (عثمان، 131, 133)، سالم (همو، 132؛ عزالدین، ۱۶)، شالم (شینن، 125؛ دباغ، ۹(۲)/۲۲)، سالیم (سفر پیدایش، ۱۴:۱۸)، صهیون، شهر داوود (دوم سموئیل، ۵: ۷، ۹؛ نیز نک: عزالدین، ۱۰؛ عثمان، 124)، اورسالم (اوروسالیم) (همو، 133)، ایلیا (یاقوت، ۴۲۳/۱؛ حمدالله، ۱۶؛ دباغ، ۹(۲)/۷۴ بب؛ نک: یاقوت، ۴۲۴/۱، که آن را به معنی خانهٔ خود دانسته است)، اورشلیم (دوم سموئیل، ۵: ۵ ـ۶؛ مسعودی، ۱۲۴؛ حمدالله، همانجا)، یروشالئیم (یروشالایم)(دباغ، ۹(۲)/۲۴؛ *بریتانیکا*، ذیل اورشلیم[1])، قُدس (حازمی، ۷۶۱/۲؛ یاقوت، ۳۸/۴؛ حافظ ابرو، ۳۲۳/۱)، القُدُس (امام، ۵۹)، بیت‌المَقدِس (ابوالفدا، ۲۴۰)، بیت‌المُقدَّس (دباغ، ۹(۲)/۸۰) و گاهی نیز آن را شهر عدالت، شهر امین، شهر زیبا (*جودائیکا*، IX/1379)، شهر مقدس، کوه معبد، شهر خدا و یا به تنهایی و به‌طور مطلق، معبد یا شهر خوانده‌اند (شینن، 122-120).

در متون مذهبی حدود ۲۰ نام مختلف برای بیت‌المقدس به‌کار رفته است (همو، 120). این شهر در *قرآن* کریم به صورتهای «القریة»، «الارض المبارکة»، «الزیتون» و «الساهرة» آمده است (نک: عزالدین، ۱۰ـ۱۱). در *تورات* در کنار نامهای دیگر، بیش از ۶۵۰ بار نام اورشلیم آمده است (شینن، همانجا). پیش از آنکه داوود نبی(ع) به این مکان وارد شود، نه تنها نزد یبوسیان، ساکنان نخستین آن (نک: دوم سموئیل، ۵:۶)، بلکه نزد ابراهیم نبی(ع) مکانی مقدس به‌شمار می‌رفت و آن را

1. Jerusalem

محلی دانسته‌اند که ابراهیم خلیل(ع) فرزند خود را در آنجا به قربانگاه برد (عثمان، 132 ,128؛ سفر پیدایش، ۲۲: ۱۴؛ نیز نک: دباغ، ۹(۲)/۲۶)؛ نیز آنجا را محل نزول وحی بر یعقوب نبی(ع) آورده‌اند (حمدالله، ۱۶). صورت یونانی نام این شهر، هیروسولوما[1] نیز از مقدس بودن آن خبر می‌دهد (عثمان، 134؛ نیز نک: *جودائیکا*، همانجا؛ دباغ، ۹(۲)/۲۴). از این‌رو، این شهر به عنوان «جایگاه انبیا و مهبط وحی» (قزوینی، ۱۵۹)، پیوسته نزد ادیان و مذاهب مختلف، به‌ویژه مسلمانان، مسیحیان و یهودیان، شهری مقدس بوده است (عزالدین، ۷؛ موسوعة...، ۴۹؛ معجم...، ۱۲۴).

یبوس ــ از نخستین نامهای شهر ــ را به طایفۀ یبوسیان، ساکنان نخستین آن که از اعراب کنعانی بودند، نسبت داده‌اند (دباغ، ۹(۲)/۳۰؛ نیز نک: *جودائیکا*، همانجا). برخی نامهای شهر، ازجمله صهیون، شهرت کمتری دارد (عزالدین، ۱۰). این نام که معنای آن ناشناخته است، مطابق متن *تورات*، همیشه نیز به دژ یبوسی اشاره ندارد، بلکه براساس آن، محلی بوده است که معبد باید بر آن ساخته می‌شد. به این ترتیب، صهیون آشکارا به محل کوه معبد اشاره داشته است، و اگرچه به شهر دژگونۀ یبوس مرتبط، اما از آن کاملاً مجزا بوده است (عثمان، 127؛ دوم سیموئیل، ۵: ۷؛ نیز نک: *جودائیکا*، همانجا). به همین ترتیب، رومیان که این شهر را با عنوان سولیموس (سالموس) می‌شناختند، نام آن را از ۱۳۹م به آئلیا کاپیتولینا[2] تغییر دادند (عزالدین، همانجا؛ نیز نک: آلبرایت، 166). یاقوت این نام را به بانی آن، ایلیا بن ارم بن سام بن نوح منسوب می‌داند (همانجا). نام ایلیا دست کم تا زمان فتح شهر توسط مسلمانان بر سر زبانها بوده است (عزالدین، همانجا؛ دباغ، ۹(۲)/۷۵).

اورشلیم از نامهای مشهور این شهر است. این نام نخستین‌بار در متون کهن مصری سدۀ ۱۹ و ۱۸ق‌م به صورت روشالموم[3] (*جودائیکا*، همانجا) یا اوشامم[4] (دباغ، ۹(۲)/۲۳) آمده است. این نام در مکاتبات شش‌گانۀ حاکم بیت‌المقدس با پادشاه مصر، موسوم به «نامه‌های تل‌العمارنه» و متعلق به سدۀ ۱۴ق‌م، نیز به صورت ایروسالم[5] (*جودائیکا*، همانجا) و اوروسالم[6] (اروشالم) آمده است. این مدارک نشان می‌دهد که این مکان در آن زمان در تصرف مصریان بوده است (عثمان، 131). جزء نخست این نام بابلی ـ آرامی (عزالدین، ۹) برگرفته از مصدر «یاراه[7]»، به معنای برپا داشتن و ایجاد کردن، و جزء دوم آن به عربی سلام، به عبری شلوم، و به معنای صلح است. به این ترتیب، اوروسالم محل برپایی صلح (عثمان، 133) و شهر صلح (عزالدین، ۷؛ دباغ، ۹(۲)/۲۲؛ بستانی، ۶۲۳/۴) به‌شمار می‌رفته است. جزء نخست این نام (اور) را به معنای شهر (دباغ، ۹(۲)/۲۳، حاشیۀ ۴) دانسته، و جزء دوم را به خدای سامیان غربی، شولمانو[8] یا شالیم (شالم) نیز نسبت داده‌اند (*جودائیکا*، همانجا). بعضی نیز سالم را برگرفته از نام شاه یبوسی، ملکی‌صادق (ملک اسلام/شاه صلح) و سالم الیبوس که نامی کنعانی است و بعضی آن را به «سرور عادل» تعبیر کرده‌اند، می‌دانند (عزالدین، ۱۶؛ نیز نک: دباغ، ۹(۲)/۲۵، حاشیۀ ۲).

این شهر نزد مصریان باستان قادش (کادش) خوانده می‌شد. از این‌رو نام اوروسالم، بجز «نامه‌های تل‌العمارنه» در دیگر منابع مصری و نیز فهرست شهرهای آسیایی تحت تصرف فراعنه نیامده است. این نام دراصل همان‌نام امروزین‌شهر ــ قدس ــ است (عثمان،134-131,133) که به عبری «هاقدش» (هاکودش[9]) خوانده می‌شود. این لفظ هم به عربی و هم به عبری به معنای «[ارض] مقدس» است. به این ترتیب، نام اوروسالم را نزد فراعنه نشانۀ اطاعت و فرمانبرداری آن شهر به‌شمار آورده‌اند؛ نامی که بعداً توسط راویان *تورات* به صورت اورشلیم درآمد (همو، 134-132). این شهر در دورۀ اسلامی به‌طور اخص قدس و گاهی قدس شریف خوانده می‌شد (عزالدین، ۱۱). به این ترتیب، نام عبری یروشالئیم یا اورشلیم *تورات*، به عنوان تحریف عبری نام عربی ـ کنعانی اوروسالم (دباغ، ۹(۲)/۴۰)، به صورت یونانی آن، هیروسولوما و بعداً به صورتهای ژروزالم (فرانسوی)، جروسلم (انگلیسی) و یروزالم (آلمانی) در غرب مورد استفاده قرار گرفت (عزالدین، ۱۰-۱۱؛ عثمان، همانجا؛ دباغ، ۹(۲)/۲۴). این شهر را عربها قدس (القدس)، و توسط ایرانیان بیشتر بیت‌المقدس می‌خوانند.

II. جغرافیا

ویژگیهای محیط طبیعی: بیت‌المقدس با حدود ۱۹٬۳۳۱ کم‌۲ وسعت (همو، ۱(۱)/۲۴۸)، در ۳۱° و ۴۷′ عرض شمالی و ۳۵° و ۱۳′ طول شرقی (همو، ۹(۲)/۱۳؛ نیز نک: «راهنما...[10]»، 323؛ قس: امام، ۶۰) قرار دارد. ارتفاع متوسط شهر از سطح دریاهای آزاد ۷۹۲ متر (دباغ، ۱(۱)/۲۴۸) و از سطح دریای مدیترانه و بحرالمیت به ترتیب ۳۹۴ و ۱٬۱۸۲ متر است (پرایم، 101). بیت‌المقدس به عنوان بزرگ‌ترین شهر کرانۀ غربی، از نظر طبیعی در دشت مرتفع منطقۀ یهودیه («راهنما»، 325)، و منتهی‌الیه جنوبی ناحیۀ نسبتاً مرتفع موسوم به «زین قدس[11]» (راجرسن، 21-20)، میان دو دریای مدیترانه و بحرالمیت قرار دارد (دباغ، ۹(۲)/۱۳). فاصلۀ این شهر تا بحرالمیت حدود ۲۲ کم‌، تا مدیترانه حدود ۵۲ کم‌ است (همانجا؛ قس: *بریتانیکا*، همانجا).

بیت‌المقدس که توسط جغرافی‌نگاران مسلمان سده‌های میانه از اقلیم سوم به حساب می‌آمد (ابن رسته، ۹۷؛ حمدالله، ۱۶)، پیوسته موقعیت مناسب ارتباطی، بین راههای شمالی ـ جنوبی و شرقی ـ غربی داشت (راجرسن، همانجا). همین موقعیت خاص، این شهر را در میان امپراتوریهای کهن به صورت کانون اتصال آسیا، افریقا و اروپا درآورده بود (محمود، ۱۵).

بیت‌المقدس را از نظر عوارض محیطی می‌توان به ۳ بخش تقسیم نمود: کوهها، ناهمواریها (تپه ـ ماهورها) و دره‌ها (عزالدین، ۴۵-۴۸). مهم‌ترین کوههای شهر عبارت‌اند از موریا که حرم‌الشریف (الحرم

1. Hierosolyma 2. Aelia Capitolina 3. Rushalimum 4. Aushamem 5. Irusalem 6. Urusalim 7. yarah 8. Shulmanu 9. ha-Qudesh 10. *The Middle East...* 11. Jerusalem Saddle

القدسی) بر آن قرار دارد؛ اوفل که محلهٔ سلوان از ناحیهٔ حرم را شامل است؛ صهیون که برکهٔ (آب انبار) سلطانی از سمت غرب و محلهٔ سلوان از شرق در آن واقع است و داوود نبی(ع) در آنجا اقامت داشت؛ اکرا که زیستگاه مسیحیان (تاکنون) بوده، و کلیسای قیامت در آنجا واقع است؛ و بزیتا در امتداد دروازهٔ حطه. امروزه با گسترش شهر از جهات مختلف، مرتفعاتی از جمله کوه زیتون (در شرق شهر)، کوه مشارف (در شمال شهر و متصل به کوه زیتون که بیشتر خانه‌های شهر در آن قرار دارد و توسط اهالی و اروپاییان اسکوپس خوانده می‌شود)، کوه القطمون (که در گذشته به دیر سمعان معروف بود و در جنوب غربی شهر قرار دارد) و کوه المکبر (در جنوب شرقی شهر) در داخل شهر قرار گرفته‌اند (همو، ۴۵-۴۶؛ نیز نک: دباغ، ۱(۱)/۲۴۸؛ «راهنما»، 325-326). بلندیها، دره‌ها و آبراهه‌های منتهی به شهر هریک نام تاریخی ویژه‌ای دارند (پرایم، 102-103).

ناحیه‌ای که شهر کهن بر آن شکل گرفته، اساساً ناهموار است (کنیون، 36؛ نیز نک: ابوالفدا، ۲۲۴). ناهمواریهای تپه ماهوری و خشک پیرامون شهر کهن به واسطهٔ دره‌ها و گدارهایی از یکدیگر جدا می‌شوند، اما با پیچ و خم دره‌ها باز به یکدیگر می‌پیوندند و به سوی مدیترانه (در غرب) و یا بحرالمیت (در شرق) امتداد می‌یابند (پرایم، 100). این دره‌ها که در تشکیلات آهکی حفر شده، و کف آنها از قلوه‌سنگ و واریزه انباشته است («راهنما»، 325)، بجز آب چشمه‌ها، اغلب فاقد آب جاری هستند (همانجا؛ نیز نک: اصطخری، ۶۰؛ پرایم، همانجا). ناهمواریهای پیرامونی شهر در نزدیکی دروازهٔ دمشق به دره‌ای نسبتاً عمیق منتهی می‌گردد که به واسطهٔ همین دره، بخش باستانی بیت‌المقدس به دو بخش تقسیم می‌شود: درهٔ کدرون در بخش شرقی، ابتدا دارای شیب ملایمی به سمت شمال شرقی است، اما امتداد آن به سمت جنوب، عمیق‌تر و دارای شیب بیشتری است. به همین نحو، درهٔ هیمنون در جنوب دروازهٔ یافا ــ واقع در قسمت غربی شهر کهن ــ از اراضی ناهموار تشکیل شده است (کنیون، همانجا). ارتفاع اراضی خارج از دیوار شهر کهن قاعدتاً بیش از اراضی داخلی آن است (پرایم، 103).

آب و هوای شهر ترکیبی از اقلیم نیمه گرم و نیمه خشک، با تابستانهای خشک و باران زمستانی است (*بریتانیکا*، ذیل اورشلیم). میزان بارش اصولاً ناچیز و نظام آن نامنظم است و بارندگی اغلب در ماههای زمستان است («راهنما»، 60-59). باد غالب بیت‌المقدس که بیشتر در تابستان می‌وزد، «خمسین» نام دارد (اش، 139). جریان آب سطحی شدیداً به روان‌آبهای طبیعی بستگی دارد و تنها پس از رگبارهای تند است که مسیلهای آن مملو از آب می‌شود (همو، نیز «راهنما» همانجاها). از این‌رو، بیت‌المقدس از گذشتهٔ دور از لحاظ تأمین آب به بارش متکی بود و از آب باران به بهترین وجه بهره‌برداری می‌شد و به سوی آب انبارهای شهر هدایت، و در آنها ذخیره می‌گردید (حافظ ابرو، ۳۲۴/۱؛ پرایم، همانجا).

بیت‌المقدس با قرار گرفتن در خط تقسیم آبهای موجود میان بلندیهای نسبتاً باران‌گیر و بیابان خشک یهودیه، هم دارای گیاهان مدیترانه‌ای و هم پوشش گیاهی ایرانی ـ تورانی است. پیرامون شهر حاوی حدود هزار گونهٔ مختلف گیاهی است (*بریتانیکا*، همانجا).

دروازه‌ها، کویها و ترکیب قومی: بیشتر قسمتهای شهر کهن از کوچه‌های پیچ در پیچ تشکیل شده است که آمد و شد با خودرو در آنها ممکن نیست («راهنما»، 328). خانه‌های سنگی، کوچه‌های باریک و معابر سنگ‌فرش قدیمی و بازارها از مظاهر شهر کهن است (پرایم، 106-107). شهر محصور کهن در اصل دارای ۴ دروازه در ۴ جهت اصلی بوده است. در بخش جنوبی شهر نیز دروازهٔ کوچکی به نام دروازهٔ مغربین قرار داشت. دو دروازهٔ اصلی در جای دروازه‌های امروزی یافا و دروازهٔ طلایی قرار داشتند. دروازهٔ سن استپان (دروازهٔ دمشق) در شمال، و دروازهٔ صهیون در شرق دروازهٔ غربی دیوار جنوبی قرار داشت (کندر، 4؛ پرایم، 105,108,110؛ «راهنما»، 327).

امروزه، شهر کهن دارای ۷ دروازه است (عثمان، 124؛ نیز نک: عزالدین، ۱۴)، بدین‌سان: باب الاسباط (از شرق)، باب الساهره و باب العمود (از شمال)، باب الجدید (از شمال غربی)، باب الخلیل (از غرب)، باب النبی داوود و باب المغاربه (از جنوب) (همانجا). این دروازه‌ها هریک بـه نامهای مختلفی خوانده می‌شوند (ثوبرون، 161): ۱. دروازهٔ سن استفن یا ستی مریم (نام امروزی) (کندر، همانجا) که در ۱۳۴۶ش/۱۹۶۷م توسط اسرائیل سوراخ شد و یک لنگه در آهنین آن از میان رفت که به نام عربی باب الاسباط (سدهٔ ۱۵م) و یهوسافات (نام بیزانسی و صلیبی) شناخته می‌شود؛ ۲. دروازهٔ هرود که در گذشته دروازهٔ گلها نیز نامیده می‌شد (ثوبرون، همانجا)، امروزه الزهرا و باب الزهرا خوانده می‌شود، نیز برج مادلین (سدهٔ ۱۲م) و بنیامین (سدهٔ ۴م)؛ ۳. دروازهٔ دمشق یا العمود (کندر، همانجا)، که از زمان هرود آگریپا ورودی شهر بوده است (ثوبرون، همانجا)، همچنین باب العمود الغراب (سدهٔ ۱۵م)، سن استفن (سدهٔ ۱۲م) و جلیله (سدهٔ ۴م)؛ ۴. باب الصرب (از سدهٔ ۱۵م)، برج سن لازاروس (سدهٔ ۱۲م) و ویلافولونیس (سدهٔ ۴م)؛ ۵. دروازهٔ الخلیل (یافا)، باب الخلیل (سدهٔ ۱۵م) و داوود (سدهٔ ۱۲م)؛ ۶. دروازهٔ داوود نبی(ع)، باب الیهود (سدهٔ ۱۵م) و صهیون (نار) (سدهٔ ۱۲م)؛ ۷. دروازهٔ المغاربه (دونگ)، برج تامری (سدهٔ ۱۲م) و تکوا (سدهٔ ۴م) (کندر، همانجا).

در درون شهر کهن، محلهای ۳ بطریک‌نشین (ارتدکس، لاتین و ارمنی)، شورای عالی اسلامی، کلیساها، مساجد و کنیسه‌های بسیاری وجود دارد («راهنما»، همانجا). پیروان ادیان و مذاهب مختلف در بیت‌المقدس، همچون دیگر شهرهای فلسطین، براساس جدایی مکانی زندگی می‌کنند. بر این اساس، در بیت‌المقدس از دیرباز محله‌های مسلمانان، یهودیان، ارتدکسهای یونانی و ارمنیان به صورت مجزا شکل گرفته است، تا جایی که این گروهها حتیٰ در درون خود نیز در محله‌های فرعی زندگی می‌کنند. به عنوان نمونه، در محلهٔ یهودیان گروههای

کوچکی از یهودیان گرجی، یهودیان مجارستانی و نظیر آن زندگی می‌کنند (همان، 328، نیز 324، نقشهٔ شهر کهن). به این ترتیب، شهر کهن هنوز شامل محله‌های مسلمانان، یهودیان، مسیحیان و ارامنه است (*بریتانیکا*، همانجا). بدین‌سان، بخش شرقی بیت‌المقدس چهره‌ای کاملاً عربی ـ اسلامی دارد و بسیاری از ساکنان آن، با اجتناب از دریافت تابعیت اسرائیل، دارای شناسنامه‌های اردنی هستند (لندو، 54،71). برهمین مبنا، نظام آموزشی دربخش شرقی براساس برنامه‌های آموزشی اردن استوار است (همانجا). شهر کهن به سبب مرکزیت تمدنی و تاریخی خود، از ۱۳۶۰ش/۱۹۸۱م توسط یونسکو به عنوان میراث فرهنگ جهانی به ثبت رسیده است (*بریتانیکا*، همانجا).

بخش جدید شهر که در بیرون از دیوارها، اما در امتداد شهر کهن گسترده شده، شامل محله‌های زیستی، با خیابانها و شبکهٔ ارتباطی نوین، فروشگاههای بزرگ، بناهای بلند مرتبهٔ تجاری و دولتی و چندین نهاد آموزشی است و از جهات مختلف شهری پیشرفته به‌شمار می‌آید. دانشگاه عبری اورشلیم، به عنوان اولین نهاد آموزش عالی یهودی، در ۱۹۲۵م افتتاح شد. این دانشگاه با بنایی جالب توجه، اما ناهمگون، بر فراز یکی از قله‌های کوه زیتون قرار دارد («راهنما»، 329؛ آلبرایت، 47؛ *بریتانیکا*، همانجا).

از ۱۳۵۴ش/۱۹۷۵م تاکنون، بیت‌المقدس یکپارچه، بزرگ‌ترین شهر اسرائیل به‌شمار می‌آید (همانجا). جمعیت این شهر در ۲۵ سال (تا ۱۹۸۰م)، حدود ۳۵۰٪ رشد داشته است (کالک، 9). شمار جمعیت شهر در ۱۳۷۰ش/۱۹۹۱م حدود ۵۲۴٬۵۰۰ نفر بود که از آن میان، حدود ۲۸٪ (۱۴۶٬۳۰۰ نفر) عرب بوده‌اند (لندو، 9) که این شمار، بیانگر بیشترین جمعیت شهرنشین عرب در میان شهرهای سرزمین فلسطین است (همانجا، نیز 54). جمعیت بیت‌المقدس براساس برآورد ۱۳۸۳ش/۲۰۰۴م، ۸۱۶٬۳۰۰ نفر است («فرهنگ...[1]»).

یهودیان ساکن بیت‌المقدس که به بیش از ۱۰۰ زادبوم و فرهنگ متفاوت در سراسر جهان تعلق دارند، غالباً (۶۰٪) از مهاجرانی هستند که از کشورهای آسیایی و افریقایی آمده‌اند (کالک، 9 ,6). مسیحیان بیت‌المقدس نیز به فرقه‌ها و مذاهب مختلف تعلق دارند. بیشتر آنان پیرو کلیسای یونانی و یا ارمنی هستند. لاتینیها و پرتستانها شمار کمتری دارند و بیشتر در دوره‌های اخیر به این شهر وارد شده‌اند. بسیاری دیگر از مسیحیان به فرقه‌ها و یا کلیساهای جهانی تعلق ندارند و غالباً پیرو کلیساهای محلی هستند (همو، 5). بر همین اساس، بسیاری از بناهای متعلق به مسیحیان شهر از معماری رایج در سرزمینهای اصلی خود اقتباس کرده‌اند (*بریتانیکا*، ذیل اورشلیم). وجود کلیسای قیامت را که در نظر مسیحیان نخستین کلیسای عالم به شمار می‌رود، یکی از انگیزه‌های مهاجرت آنان به این شهر دانسته‌اند (کوری، 44).

بیت‌المقدس کانون اصلی بانکداری، امور مالی و بیمهٔ کشور به‌شمار می‌رود که منبع اصلی اشتغال و خدمات عمومی (شامل مشاغل علمی و مذهبی) زیر نظر دولت صهیونیستی است (بریتانیکا، همانجا). مداخلهٔ دولت صهیونی در نهادها و تأسیسات اسلامی، ازجمله نهاد وقف و مکانهای مقدس شهر پیوسته اعتراض مسلمانان و همچنین همدردی مقامات کلیسای مسیحی ساکن شهر را برانگیخته است (لندو، 29-28). شورای عالی مسلمانان بیت‌المقدس، اگرچه توسط دولت صهیونی به رسمیت شناخته نمی‌شود، اما در پیشبرد امور شهر نقش قابل توجهی دارد (کالک، 8).

واحدهای صنعتی سنگین در این شهر به ندرت دیده می‌شود و صنایع سبک بیشتر شامل برش و پرداخت الماس و چاپ و نشر است. راههای ارتباطی بیت‌المقدس این شهر را از غرب به فرودگاههای تل ابیب ـ یافو و لود، از شمال به فرودگاه بین‌المللی نابلس و اورشلیم، از شرق به عمان ــ پایتخت اردن ــ و از جنوب به بئر شیبا، اریحا و بیت‌لحم متصل می‌سازند. علاوه بر این، خط آهن از بیت‌المقدس به ساحل تل ابیب ـ یافو می‌پیوندد (*بریتانیکا*، همانجا).

انتخاب بیت‌المقدس به عنوان پایتخت اسرائیل، از طریق قانونی که در ۱۹۸۰م به تصویب (مجلس صهیونیستها) رسید، مورد تأکید دوباره قرار گرفت. بیت‌المقدس از ژوئن ۱۹۶۷ پیوسته موضوع منازعه میان اسرائیل و کشورهای عربی بوده است (همانجا). جنبش انتفاضه، به‌ویژه در بخش شرقی بیت‌المقدس هواداران قابل توجهی دارد (لندو، 171-170).

مکانها و جاذبه‌های شهری: بیت‌المقدس شهری بی‌نظیر است. از میان بناهای جالب توجه در درون دیوارهای شهر کهن، دو دسته به نحو شاخصی بر جای مانده‌اند: نخست، مجموعهٔ حرم شریف شامل دو مکان از معتبرترین مکانها نزد مسلمانان، یعنی مسجد الاقصیٰ و قبة‌الصخره (مسجد عمر) که بنایی زیبا و باشکوه است (عثمان، 128-127؛ «راهنما»، 328)؛ حرم شریف از مهم‌ترین مکانهای بیت‌المقدس است که پیروان ادیان گوناگون در آن به عبادت می‌پردازند (دباغ، ۹(۲)/۱۱۸-۱۱۹) و با ردیف مدارس مذهبی و مقابر خود که در داخل حصار و دروازه‌ها قرار دارد، از جلوه و ارزش ویژه‌ای برخوردار است. البته از (بنای) عثمانیه جز ویرانه‌ای بر جای نمانده است (ثوبرون، 158). قبة‌الصخره با گنبد طلایی و کاشیهای آبی، سبز و فیروزه‌ای (اشلایفر، 2-1، تصویر مسجد)، در ۵۰۰ متری جنوبی مسجدالاقصیٰ قرار دارد. بنای آن را خلیفهٔ اموی، عبدالملک شروع و پسرش، ولید به اتمام رساند که حاوی آثار بسیاری از دورهٔ اسلامی است (دباغ، ۹(۲)/۱۱۹، ۱۲۲؛ نیز نک: اشلایفر، همانجا). عبدالملک و پسرش ولید در بیت‌المقدس مساجد، بناها و قصرهای بسیاری برپا کردند و بدین ترتیب، این شهر به عنوان یکی از مراکز بزرگ امویان به‌شمار می‌آمد (دباغ، ۹(۲)/۱۲۳).

حرم شریف با دیوار شهر که بخشهای شرقی، جنوبی و غربی آن باقی مانده، محصور است (عثمان، 128). این دیوار توسط سلطان

---

1. *The World...*

سلیمان در سالهای ۱۵۴۱ـ۱۵۵۲م دقیقاً در محل دیوار دورهٔ هرود ساخته شده است (کوری، 43). طول این دیوار از شمال ۳٬۹۳۰، از شرق ۲٬۷۵۴، از جنوب ۳٬۲۴۵ و از غرب ۲٬۰۸۶ گام، و ارتفاع آن میان ۳۸ تا ۴۰ گام است (عزالدین، ۱۴). بخش اعظم دیوار غربی، مقدس‌ترین محل در آیین یهود (دیوار ندبه) به‌شمار می‌رود (عثمان، همانجا).

دومین مجموعه بنای مهم بیت‌المقدس، مجموعهٔ کلیسای قیامت است که بخشهایی از آن مربوط به سرآغاز سدهٔ ۵ق/۱۱م است («راهنما»، همانجا) و از یک کلیسای مدور، همراه با دیرها و کلیساهای کوچک که آن را احاطه کرده‌اند، تشکیل شده است (کوری، همانجا). از دیگر محلهای مقدس بجز دیوار ندبه، دروازهٔ طلایی در دیوار شرقی حرم شریف است («راهنما»، 327).

کوه صهیون را مسیحیان سده‌های میانی محل اصلی شهر بیت‌المقدس می‌دانستند که عیسیٰ(ع) بر فراز آن مصلوب شد و دوباره به زندگی بازگشت (کندر، 2-1). کلیسای واقع بر فراز آن درواقع دو کلیساست و آن معبدی است که کلیسای مریم را در درون خود جای داده است (همو، 2، نیز حاشیهٔ 1). کلیسای مریم یا دیر آرامگاه (آرامگاه مریم)، در کوه صهیون و در خارج از دیوار امروزی شهر قرار دارد. این دیر در دههٔ نخست سدهٔ ۲۰م در زمینی که قیصر ویلهلم دوم در ۱۸۹۸م از سلطان عثمانی دریافت داشت، بنا گردید. حفاریهایی که پیش از بنای آن دیر صورت گرفته، بقایای دو کلیسا را آشکار کرده است: کلیسای سانتا ماریا ساخته شده توسط صلیبیون در سدهٔ ۱۲م و نیز معبد بزرگ هگیاصیون متعلق به سدهٔ ۴ و ۵م (ریزنر، 198). صومعهٔ ارمنیان نیز بر فراز کوه صهیون در غرب شهر قرار دارد (پریم، 102). البته مطالعات باستان‌شناختی نشان داده است که این کوه غربی (صهیون) در دورهٔ باستان، بخشی از شهر کهن به‌شمار نمی‌آمده است (عثمان، 127).

برخی، بقایای کنیسه‌های بازمانده در بیت‌المقدس را به دوره‌های کهن مربوط می‌دانند، حال آنکه کهن‌ترین کنیسه‌های کشف شده، مربوط به دورهٔ آنتونینها (سدهٔ ۲ و ۳م) است؛ کنیسه‌های یافت شده در فلسطین اصولاً به دو مرحله تعلق دارند که دورهٔ دوم مربوط به نیمهٔ اول سدهٔ ۴م است (آلبرایت، 172).

مساجد، کنیسه‌ها، کلیساها و بناهایی با سبکهای گوناگون مجموعهٔ بی‌نظیر معماری بیت‌المقدس را به نمایش می‌گذارند (بریتانیکا، همانجا). درگذشته، در خیابانی که به عنوان محور شمالی ـ جنوبی بیت‌المقدس، دروازهٔ دمشق را به ناحیهٔ معبد متصل می‌ساخت، معبد ژوپیتر ــ حافظ شهر ــ و در شمال غربی آن معبد ونوس قرار داشت که بعداً جای خود را به کلیسای قیامت داد. این معابد ظاهراً در دورهٔ تسلط مسیحیان ویران شده، به نحوی که اکنون هیچ اثری از آنها برجای نمانده است (آلبرایت، 168). مجموعهٔ یافته‌های باستان‌شناختی از کاوشهای این منطقه در موزه‌های مختلف نگهداری می‌شود (بریتانیکا، همانجا).

روزنامه‌های *القدس*، *النهار*، *الفجر* و *الشعب* نشریه‌های عربی زبانی است که در بخش شرقی بیت‌المقدس منتشر می‌شوند (لندو، 96-95). هفته‌نامه‌های *الندوة*، *البیادرالسیاسی* و *المنار* نیز در بیت‌المقدس منتشر می‌شوند (همو، 94,96).

مآخذ: ابن رسته، احمد، *الاعلاق النفیسة*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ ابوالفدا، *تقویم البلدان*، به کوشش م. رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک و ممالک*، ترجمهٔ کهن فارسی، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۷ش؛ امام، رشاد، *مدینة‌القدس فی العصر الوسیط* (۱۲۵۳ـ۱۵۱۶م)، تونس، ۱۳۹۶ق؛ بستانی، بطرس، *دائرة‌المعارف*، بیروت، ۱۸۸۰م؛ حازمی، محمد، *الاماکن*، ریاض، ۱۴۱۵ق؛ حافظ ابرو، عبدالله، *جغرافیا*، به کوشش صادق سجادی، تهران، ۱۳۷۵ش؛ حمدالله مستوفی، *نزهة‌القلوب*، به کوشش لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ق/۱۹۱۳م؛ دباغ، مصطفی مراد، *بلادنا فلسطین*، بیروت، ۱۹۷۵م؛ عزالدین، فاروق محمد، *القدس، تاریخاً و جغرافیاً*، قاهره، ۱۹۸۱م؛ *عهد عتیق*؛ قزوینی، زکریا، *آثار البلاد و اخبار العباد*، بیروت، دارصادر؛ محمود، معین احمد، *بیت‌المقدس*، بیروت، ۱۹۷۰م؛ مسعودی، علی، *التنبیه والاشراف*، بیروت، ۱۹۶۵م؛ *معجم اللاهوت الکتابی*، بیروت، ۱۹۸۶م؛ *موسوعة الکتاب المقدس*، بیروت، ۱۹۹۳م؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

Albright, W. F., *The Archaeology of Palestine*, Beirut, 1977; Ashe, G., *The Land and the Book*, London, 1965; *Britannica*, macropaedia, 1978; Conder, C. R., *The City of Jerusalem (1220 A. D.)*, London, 1896; Cury, A. R., *Jerusalem*, London, 1930; *Judaica*; Kenyon, K. M., *Digging up Jerusalem*, London, 1974; Kollek, T., introd. *Jerusalem*, ed. J. L. Kraemer, New York, 1980; Landau, J. M., *The Arab Minority in Israel (1967-1991)*, Oxford, 1993; *The Middle East Intelligence Handbooks, 1943-1946* (Palestine and Transjordan), London, 1987; Osman, A., *The House of the Messiah*, London, 1992; Prime, W. C., *Tent life in the Holy Land*, New York, 1857; Riesner, R., «Jesus, the Primitive Community, and the Essene Quarter of Jerusalem», *Jesus and the Dead Sea Scrolls* by J. H. Charlesworth, New York, 1992; Rogerson, J. & Ph. Davies, *The Old Testament World*, Cambridge, 1989; Schleifer, A., *The Fall of Jerusalem*, London, 1972; Shinan, A., «The Many Names of Jerusalem», *Jerusalem*, ed. L. I. Levine, New York, 1999; Thubron, C., *Jerusalem*, London, 1969; *The World Gazetteer*, www.world-gazetteer.com/r/r_il.htm.

عباس سعیدی

III. تاریخ

الف ـ از آغاز تا فتح اسلامی: بنا بر شواهدِ باستان شناختی، سابقهٔ حیات بشر در منطقهٔ بیت‌المقدس به دورهٔ نخست از دوران چهارم زمین‌شناسی باز می‌گردد (آلبرایت، 52ff.). همچنین شواهدی از دورهٔ پارینه سنگی در اطراف این ناحیه به دست آمده (کنیون، «باستان شناسی...»[1]، 36)، و نقاط مسکونی باستانی متعددی مربوط به دوره‌های میان سنگی و نوسنگی هم در اینجا شناسایی شده است (فرانکن، 29-25). گفته‌اند: در اواخرِ عصر مفرغ، بیت‌المقدس به صورتِ دژی بود که عربهای کوچنده از جزیرة العرب در حدود سال ۳۰۰۰ق‌م آن را برآورده بودند (آلبرایت، 82).

از نوشتارهای تل العمارنه و نیز از عهد عتیق می‌توان اطلاعات بیشتری دربارهٔ بیت‌المقدسِ اواخر عصر مفرغ به عنوان دولت‌شهری کنعانی به دست آورد (مثلاً نک‍: فرانکن، 19 ,17؛ سفر پیدایش، ۱۴: ۱۸) که با عبرانیان مهاجم در ستیز بودند؛ اما با وجود همهٔ فراز و نشیبها، این شهر تا روزگار داوود نبی(ع) در دست یبوسیان، از کنعانیان باقی ماند (مزامیر داوود، ۱۱۰: ۲؛ رساله به عبرانیان، ۶: ۲۰، ۷: ۱ـ۱۷؛ هاکس،

1. *Archaeology...*

۳۶۸ـ۳۶۹). پژوهشهای باستان شناختی نشان می‌دهد که بیت المقدس در زمان کنعانیان شکلی بیضوی با ۴ دروازه در ۴ جهت اصلی داشت (فرانکن، 39-37). حادثهٔ فتح بیت‌المقدس به دست داوود(ع) در سدهٔ ۱۱ق‌م و انتقالِ «تابوت عهد» به این شهر، در عهدعتیق (دوم سموئیل، ۶: ۱ـ۲؛ اول تواریخ، ۱۵: ۲۵ـ۲۹؛ نیز نک: کنیون، «کاوش...[1]»، 41؛ آش، 140-139) آمده است.

بیت‌المقدس به روزگار فرمانروایی حضرت سلیمان (ع) توسعهٔ بسیار، و نیز موقعیت و اهمیتی خاص یافت (مندنهال، 57-56 ,43-42؛ کنیون، همان، .107 ff ,43؛ اول پادشاهان، ۱۰: ۱۷؛ دوم تواریخ، ۹: ۱ـ۱۲) و از آن پس، مرکز تحولات بزرگ و کوچک دینی و اجتماعی گردید؛ چنان که چندبار میان خاندان داوود و شاهان یهود و فرمانروایان آشوری دست به دست شد (هاکس، ۱۰۵، ۵۹۷؛ اش، 190؛ هَلو، 37-36) و سرانجام، بابلیان بر آنجا چیره شدند (اش، 200؛ کلر، 277؛ هاکس، ۱۲۳).

در ۵۳۹ ق م کورش، شاهنشاه ایران بابل را گشود و یهودیان را از اسارت رهانید و اجازه داد که بیت‌المقدس و معابد آن را بازسازی کنند. از این پس، در تمام دورهٔ هخامنشی بیت‌المقدس ایالتی در قلمرو ایران به شمار می‌رفت (بریان، ۱/۷۰ به، ۵۷۷ـ۵۷۸، ۹۰۷؛ داندامایف، ۸۴ـ۸۵، ۹۰ به؛ نیز نک: کنیون، همان، 44).

مقارن سقوطِ هخامنشیان، شهر در زمرهٔ متصرفات اسکندر قرار گرفت. پس از مرگ او مصریان، و آن گاه سلوکیان بر آنجا استیلا یافتند، ولی کوششهای سلوکیان برای ترویجِ فرهنگ یونانی در آنجا توفیق چندانی نداشت (شفر، .44 ff ,.35 ff ,28؛ مندنهال، .71 ff؛ بِوان، I/163, II/37, 163؛ کلر، 319؛ اش، 247-246).

در ۶۳ ق‌م رومیان، و در ۴۰ ق‌م پارتیان ایرانی بر بیت‌المقدس مسلط شدند و اندکی بعد هرود به یاری رومیان بر بیت المقدس استیلا یافت (بیوار، 58-57؛ شفر، 81 ff). حضرت عیسیٔ مسیح(ع) در دورهٔ حکومت هرود زاده شد. از این زمان تا ایام حکومت هرود آگریپا، شهر، به خصوص از نظر دفاعی استحکام یافت و روی به توسعه نهاد، ولی ایجاد ابنیهٔ جدید موجب شد که آثار پیشین، مانند معبد سلیمان، ازمیان برود (آلبرایت، 155-154 ,47 ,44؛ کنیون، همان، 43).

در سالهای ۶۶ و ۱۳۲م شورشهایی بزرگ در بیت‌المقدس روی داد که به شدت از سوی رومیان سرکوب شد (تسافریر، 134-133؛ ویلکینسن، .90 ff). سرزمین فلسطین و بیت‌المقدس در ۳۱۲م به متصرفات قسطنطین، امپراتور مسیحی روم افزوده شد (شفر، 176). در این دوره کلیساها و ابنیهٔ دینی مسیحی روی به توسعه نهاد و گروههای مسیحی به این شهر کوچیدند و در آنجا اقامت گزیدند (کنیون، همان، 266؛ ER, VII/12).

پس از تجزیهٔ امپراتوری روم، فلسطین در قلمرو دولت بیزانس قرار گرفت (تسافریر، 136؛ شفر، 180). مدتی بعد، در پی شکستِ رومیان از ساسانیان، بیت‌المقدس به متصرفات ایران افزوده شد؛ ولی در تحولات نظامی و سیاسي بعدی، شهر دوباره، تا فتح آن به دست مسلمانان، به دست بیزانسیان افتاد (کریستن‌سن، 447؛ نولدکه، ۴۳۱ـ۴۳۲).

مآخذ: بریان، پیر، *امپراتوری هخامنشی*، ترجمهٔ ناهید فروغان، تهران، ۱۳۸۱ش؛ داندامایف، محمد، *تاریخ سیاسی هخامنشیان*، ترجمهٔ خشایار بهاری، تهران، ۱۳۸۱ش؛ عهد جدید؛ عهد عتیق؛ نولدکه، تئودُر، *تاریخ ایرانیان و عربها در زمان ساسانیان*، ترجمهٔ عباس زریاب، تهران، ۱۳۵۸ش؛ هاکس، جیمز، *قاموس کتاب مقدس*، تهران، ۱۳۷۷ش؛ نیز:

Albright, W. F., *The Archaeology of Palestine*, Beirut, 1977; Ashe, G, *The Land and the Book*, London, 1965; Bevan, E. R., *The House of Seleucus*, London, 1902; Bivar, A. D. H.,«The Political History of Iran Under the Arsacids», *The Cambridge History of Iran*, vol. III (1), ed. E. Yarshater, Cambridge, 1983; Christensen, A., *L' Iran sous les Sassanides*, Copenhagen, 1944; ER; Franken, H. J.,« Jerusalem in the Bronze Age», *Jerusalem in History*, ed. K. J. Asali, New York, 1990; Hallo, W. W., «Jerusalem Under Hezekiah: An Assyrological Perspective», *Jerusalem, its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity, and Islam*, ed. L. I. Levine, New York, 1999; Keler, W., *The Bible as History*, London, 1956; Kenyon, K. M. *Archaeology in the Holy Land*, London, 1965; id, *Digging up Jerusalem*, London, 1974; Mendenhall, G. E.,« Jerusalem from 1000-63 B. C.», *Jersalem in History*, ed. K. J. Asali, New York, 1990; Schöfer, P., *The History of the Jews in the Greco - Roman World*, London/New York, 1983; Tsafrir, Y.,«Byzantine Jerusalem: The Configuration of a Christian City», *Jerusalem, its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity, and Islam*, ed. L. I. Levine, New York, 1999; Wilkinson, J.,« Jerusalem Under Rome and Byzantium, 63 B. C. - 637 A. D.», *Jerusalem in History*, ed. K. J. Asali, New York, 1990.

عسکر بهرامی

ب ـ دورهٔ اسلامی تا عصر عثمانی: فتح شام در اواخر ایام خلافت ابوبکر (۱۳ق/۶۳۴م) آغاز شد و حدود ۳ سال بعد مسلمانان به دروازه‌های بیت‌المقدس (ایلیا) رسیدند (بلاذری، ۱/۱۲۸). آورده‌اند که ابوعبیدة بن جراح پس از تسخیر دمشق، در حمله به قیساریه (قیصریه) یا بیت‌المقدس مردد بود. پس نامه به عمر نوشت و خلیفه به توصیهٔ امام علی(ع) دستور داد روانهٔ بیت‌المقدس شود. ابوعبیده نیز پی در پی سپاهیانی به آنجا فرستاد و شهر را به محاصره گرفت (واقدی، ۱/۲۲۹ـ۲۳۰؛ قس: طبری، ۲/۴۴۶، که از فتح قیساریه پیش از بیت‌المقدس یاد کرده است). چندی بعد، ابوعبیده مردم شهر را به تسلیم دعوت کرد و کار سرانجام به صلح انجامید و عمر بن خطاب خود به درخواست مردم شهر بیامد و صلح‌نامه نوشتند و دروازه‌های شهر را گشودند. مطابق این عهدنامه، مردم بر جان و مال و دین خود ایمن شدند؛ بدین سان که اگر می‌ماندند، بایستی جزیه می‌دادند و زیر حمایت مسلمانان قرار می‌گرفتند، و اگر می‌خواستند، می‌توانستند اموال منقول خود را برداشته، به جای دیگر روند (همو، ۲/۴۴۸ـ۴۴۹).

ظاهراً سپاهی که امپراتور روم برای حمایت از شهرهای شام، از جمله بیت‌المقدس به آنجا گسیل کرده بود (واقدی، ۱/۱۶۰)، در این حوادث نقشی نداشت. فتح بیت المقدس ــ که در آن تاریخ هنوز ایلیا خوانده می‌شود ــ در ربیع‌الاول یا ربیع‌الآخر ۱۶ و به روایتی در ۱۵ق رخ داد (طبری، ۲/۴۵۰؛ قس: یاقوت، ۵/۱۷۱). فردای فتح، عمر وارد شهر شد و به شناسایی «صخره» برخاست و نماز گزارد. وی چند روز

---

1. *Digging...*

آنجا بماند و محراب مسجد را که بعداً ساخته شد، طرح ریخت (طبری، همانجا؛ ابوالفدا، ۲۴۱؛ ابن کثیر، ۵۶/۷، ۵۸؛ واقدی، ۲۴۲/۱). چنان که از آن صلح‌نامه و گزارشهای مربوط به سنوات بعد پیداست، مسلمانان رفتاری تساهل آمیز با اصحاب ادیان، خاصه یهودیان که از سوی رومیان در زحمت و آزار بودند، پیش گرفتند (اشلایفر، 2) و بدین‌سبب، بیت‌المقدس به زودی به مرکز ادیان بزرگ الاهی، و شهر صلح و آرامش تبدیل شد (نیز نک: ثوبرون، 168).

از این پس تا دهۀ ۷۰ق حادثۀ بزرگی در بیت‌المقدس رخ نداد. به روزگار قیام عبدالله بن زبیر در حجاز و بازگویی شناعتهای مروانیان که شامیان را نسبت به خلفا بدبین می‌کرد، عبدالملک بن مروان برای جلوگیری از سفر مردم به حجاز برای حج، به بنای قبة الصخره و جامع الاقصیٰ دست زد، تا شامیان برای حج به آنجا روند. در تمام سالهایی که ابن زبیر در کار قیام بود، شامیان در موسم حج به طواف آن قبه می‌رفتند و همان‌جا قربانی می‌کردند (ابن کثیر، ۲۸۰/۸؛ نیز نک: ابن خلکان، ۷۲/۳). عبدالملک برای بنای جامع و قبه، صنعتگران و هنرمندان را از همه جا گردآورد و مالی گزاف بر سر آن نهاد (برای اوصاف بنا، نک: ابوالفدا، ۲۲۷، ۲۴۱؛ قزوینی، ۲۱۷). فرزند و جانشین او، ولید هم چند قبۀ دیگر در بیت‌المقدس برآورد (ابوالفدا، ۲۲۷؛ قس: ابن کثیر، ۱۶۵/۹).

مسجد الاقصیٰ بنایی سخت با شکوه بود و به نام هر پیامبر بزرگ محرابی داشت (اصطخری، ۶۰؛ حافظ ابرو، ۳۲۴/۱، ۳۲۵؛ قزوینی، ۱۶۲). بیت المقدس در این زمان یکی از شهرهای مهم ولایت فلسطین به شمار می‌رفت و آن را همسنگ رمله، بزرگ‌ترین شهر این ولایت و پرنعمت‌ترین ناحیۀ این سرزمین می‌دانستند (اصطخری، ابوالفدا، همانجاها). اما شهر در اواخر ایام امویان و در پی شورش برضد مروان ابن محمد آسیب دید (EI², V/326). منصور عباسی در ۱۴۰ق/۷۵۷م به قدس رفت و مسجد و قبه را که خرابیها در آن راه یافته بود، آباد ساخت و تغییراتی در نقشۀ مسجد داد (ابن کثیر، ۲۸۱/۸).

بیت المقدس طی ۳قرن نخستِ خلافت عباسی نقش تاریخی چندانی نداشت. ظهور فاطمیان و تسلط آنها بر این شهر در ۳۵۸ق/۹۶۹م آن را وارد مرحله‌ای جدید از تاریخ حیات خود کرد. مقدسی در نیمۀ دوم سدۀ ۴ق از آن به عنوان شهری کثیف و گران، با حاکمانی نالایق و ستمگر یاد کرده است (ص ۱۶۷). در ۴۱۱ق/۱۰۲۰م به دستور الحاکم فاطمی که بر مسیحیان و یهودیان سخت می‌گرفت، کلیسای قیامت (قمامه) را ویران کردند، ولی به دستور همو دوباره آن را ساختند (ابن‌کثیر، ۹/۱۲؛ ثوبرون، 153). در سالهای ۴۲۵، ۴۶۰ و ۴۶۲ق زلزله‌هایی شام را لرزاند و هربار خسارتهایی به این شهر وارد کرد (ابن کثیر، ۳۶/۱۲، ۹۶، ۹۹).

تسلط فاطمیان بر بیت‌المقدس، با ظهور سلاجقۀ بزرگ مدتی خاتمه یافت. ملکشاه در ۴۷۷ق/۱۰۸۴م یکی از غلامان برکشیدۀ خود به نام ارتق بن آکسک را به موصل فرستاد و او از آنجا به شام رفت و از سوی تاج‌الدوله تتش بیت‌المقدس را به اقطاع گرفت. ارتقیان تا ۴۹۱ق بر آنجا حکم راندند و در این سال بر اثر هجوم الافضل، وزیر فاطمیان شهر را رها کردند و مصریان باز بر آنجا چیره شدند (ابن میسر، ۳۸/۲؛ ابن قلانسی، ۱۳۵؛ قس: ابن اثیر، ۲۸۲/۱۰-۲۸۳، که این حادثه را در ۴۸۹ق/۱۰۹۶م آورده است؛ ابن خلکان، ۴۱۸/۳). اما این تسلط دوامی نیافت، چه، بیت المقدس به سرعت نقشی بزرگ در تحولات سیاسی و نظامی قلمرو غربی اسلام و بلکه اروپا یافت و جنگجویان صلیبی به قصد تسخیر این شهر و تسلط بر بزرگ ترین مرکز مسیحیت، به فلسطین سرازیر شدند. روز جمعه ۱۳شعبان ۴۹۲ق/۵ژوئیۀ ۱۰۹۹م فرنگان قدس را از مصریان گرفتند و چنان به کشتار و غارت دست یازیدند (ابوشامه، ۲۲۲/۳؛ ابن کثیر، ۱۵۶/۱۲؛ ابن جوزی، ۱۰۸/۹) که مورخان مسیحی نیز از گزارش آن شقاوتها گزیری نیافتند (رانسیمان، I/281-288). به این ترتیب بیت‌المقدس مرکز دولت لاتینی صلیبیان در شرق شد و خط مشی نظامی سراسر قلمرو صلیبی در فلسطین را تعیین می‌کرد (همو، I/315-327). فرمانروایان مسیحی، یهودیان را نیز از بیت‌المقدس راندند و گروههای مسیحی را که از غرب می‌آمدند، در شهر و اطراف آن جای دادند (گیلبرت، 12). صلیبیان آن‌گاه به بازسازی کلیساها و مراکز مسیحی دست زدند و مجموعه‌ای از ابنیۀ دینی به سبک رومی پدید آوردند (کوری، 44).

چیرگی صلیبیان بر بیت‌المقدس، معادلات سیاسی منطقه و روابط دولتهای مسلمان را دستخوش تغییر و تحول کرد، چندان که گاه مصریان نیز برضد زنگیان، با صلیبیان بیت‌المقدس هم‌داستان می‌شدند (مثلاً نک: ابن اثیر، ۲۹۸/۱۱-۳۰۰). نورالدین زنگی، سردار بزرگ در جنگ با صلیبیان همواره می‌کوشید این شهر را باز پس گیرد، ولی تا هنگام مرگ، به رغم پیروزیهای بزرگ، چنین توفیقی نیافت (ابن کثیر، ۳۱۶/۱۲).

بیت‌المقدس تا ۵۸۳ق/۱۱۸۷م در دست صلیبیان بود. در این سال صلاح‌الدین ایوبی شهر را بی‌آنکه کشتاری به راه اندازد، باز پس گرفت. به دستور او مسجد الاقصیٰ را که روی به ویرانی نهاده بود، عمارت کردند و پس از ۹۲سال که شهر در دست فرنگان بود، در آنجا نماز برپای داشتند (ابن کثیر، ۳۲۲/۱۲-۳۲۴؛ ابوشامه، ۳۳۳/۳ بب؛ کنیون، 46؛ گیلبرت، همانجا؛ ثوبرون، 158). کوششهای فرنگان برای تسخیر مجدد شهر در عصر صلاح‌الدین به جایی نرسید (ابن کثیر، ۳۴۶/۱۲). در ۶۰۰ق/۱۲۰۴م نیز فرنگان برای تحقق این هدف کوششها کردند، ولی نتیجه‌ای نگرفتند (همو، ۳۶/۱۳). اما چند سال بعد، پس از مرگ العادل ایوبی که میان اعضای خاندان رقابت و کشمکش افتاد، صلیبیان پس از تسخیر دمیاط روی به بیت‌المقدس نهادند. المعظم که تاب مقاومت نداشت، در محرم ۶۱۶/آوریل ۱۲۱۹ دیوارهای شهر را ویران کرد تا فرنگان پس از چیرگی نتوانند از آنجا به عنوان پایگاهی برای حمله به دیگر نقاط استفاده کنند (ابن واصل، ۱۲۷/۴، ۱۳۷-۱۴۸؛ ابن تغری بردی، ۲۷۲/۶؛ ابن کثیر، ۸۳/۱۳؛ یاقوت، ۱۷۱/۵).

از این پس، بیت المقدس میان مسلمانان و فرنگان دست به دست می‌شد. در ۶۲۶ق/۱۲۲۹م بیت المقدس در دست مصریان بود. در همین تاریخ شهر مطابق معاهده‌ای به فرنگان واگذار شد و فردریک دوم، شاه آلمان در کلیسای قیامت تاج‌گذاری کرد. در ۶۴۱ق/۱۲۴۳م ایوبیان مصر به توسط ممالیک ترک، باز بر آنجا مسلط شدند. گر چه مدتی بعد بر اثر کشمکشهای محلی و تهاجم خوارزمیان، شهر به دست صلیبیان افتاد، ولی خوارزمیان به سرعت بر شهر چیره شدند. در ۶۵۱ق/۱۲۵۳م که ممالیک در مصر رشتهٔ کارها را در دست گرفتند، خواستند برای مقابله با شامیان، بیت‌المقدس را به فرنگان دهند، ولی وساطت خلیفهٔ عباسی کار را به صلح کشاند و بیت المقدس در دست مصریان بازماند (ابن واصل، ۲۱۹/۵-۲۲۲، ۲۲۸-۲۵۳؛ مقریزی، ۱(۲)/۳۰۳- ۳۰۵، ۳۱۴،۳۱۵،۳۱۷؛ ابن کثیر، ۱۸۴/۱۳؛ امام، ۶۱؛ ثوبرون، همانجا؛ کوری، 45).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، *المنتظم*، بیروت، ۱۳۵۸ق؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن قلانسی، حمزه، *ذیل تاریخ دمشق*، بیروت، ۱۹۰۸م؛ ابن کثیر، *البدایة و النهایة*، بیروت، مکتبة المعارف؛ ابن میسر، محمد، *اخبار مصر*، به کوشش هانری ماسه، قاهره، ۱۹۱۹م؛ ابن واصل، محمد، *مفرج الکروب*، به کوشش جمال‌الدین شیال و دیگران، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابوشامه، عبدالرحمان، *الذیل علی الروضتین*، قاهره، ۱۲۸۷ق؛ ابوالفدا، *تقویم البلدان*، پاریس، ۱۸۴۰م؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک و ممالک*، ترجمهٔ کهن فارسی، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۷ش؛ امام، رشاد، *مدینة القدس فی العصر الوسیط*، تونس، ۱۳۹۶ق؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به کوشش صلاح الدین منجد، قاهره، ۱۹۵۶م؛ حافظ ابرو، عبدالله، *جغرافیا*، به کوشش صادق سجادی، تهران، ۱۳۷۵ش؛ طبری، *تاریخ*، بیروت، ۱۴۰۷ق؛ قزوینی، زکریا، *آثار البلاد*، بیروت، دارصادر؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ مقریزی، احمد، *السلوک*، به کوشش محمد مصطفی زیاده، قاهره، ۱۹۵۶م؛ واقدی، محمد، *فتوح الشام*، بیروت، دارالجیل؛ یاقوت، *معجم البلدان*، بیروت، دارالفکر؛ نیز:

Cury, A. R., *Jerusalem*, London, 1930; EI[2]; Gilbert, M., *Exile and Return*, London, 1978; Kenyon, K. M., *Digging up Jerusalem*, London, 1974; Runciman, S., *A History of the Crusades*, London, 1951; Schleifer, A., *The Fall of Jerusalem*, London, 1972; Thubron, Th. L., *Early History of the Israelite People*, Leiden, 1992.

صادق سجادی

ج - عصر عثمانی: به دنبال قدرت یافتن ترکان عثمانی در سدهٔ ۱۰ق/۱۶م، تحول بزرگی در خاورمیانه و به‌ویژه در بیت‌المقدس پدیدار شد که تا حدود ۴ سده ادامه یافت (کوئن، مقدمه، 8). هنگامی که سلطان سلیم در ۹۲۳ق/۱۵۱۷م به این شهر دست یافت (ثوبرون، 159)، به‌رغم روبه زوال بودن و جمعیت نسبتاً کم، از جایگاه ویژه‌ای برخوردار بود.

در این دوره، طرحها و برنامه‌های متعددی برای تقویت و توسعهٔ شهر به اجرا درآمد (کوئن، مقدمه، 9). سلطان سلیمان در ۹۴۴ق/ ۱۵۳۷م با استفاده از مصالح قدیمی، دیوار شهر را از نو برپا داشت («راهنما...[1]»، 327؛ آلبرایت، 166؛ کنیون، 46؛ عثمان، 124). گفته‌اند که کار بازسازی دیوار را دو برادر به انجام رساندند. آنان از دروازهٔ یافا در دو سو کار خود را آغاز کردند و پس از ۷ سال در دروازهٔ سن استپان، با اتمام کار به یکدیگر رسیدند. از آنجا که آنان محراب داوود نبی (ع) را خارج از دیوار قرار داده بودند، به فرمان سلطان به دار آویخته، و در دروازهٔ یافا، به خاک سپرده شدند (ثوبرون، 161-160).

در آن هنگام، بازارها و دکانها بازسازی شد؛ شبکهٔ آب‌رسانی که طی افول قدرت ممالیک با بی‌توجهی رها مانده بود، تعمیر گردید و توسعه یافت؛ نیز برخی درآمدهای قابل توجه وقف تأمین هزینهٔ نهادها و فعالیتهای آموزشی شهر شد. درنتیجه، تمامی عناصر جمعیتی بیت‌المقدس رو به رشد نهاد (کوئن، همانجا؛ ثوبرون، 159). حافظ ابرو از بناهای عالی و بازارها و فعالیتهای پررونق شهر یاد کرده، و چنین آورده است که بسیاری از مردم شام و منطقهٔ ساحل که توان رفتن به حج را نداشتند، عید قربان بـه بیت‌المقدس می‌آمدند. او شمار زایـران را هرساله حدود ۲۰ هزار تن برآورد کرده است. همو خانه‌های شهر را در این زمان حدود ۲۰ هزار واحد بر می‌شمارد (۳۲۳/۱-۳۲۴) که بر این اساس، جمعیت شهر حداقل ۱۰۰ هزار نفر بوده است.

به روزگار سلطان سلیمان، امور مسیحیان بیت‌المقدس به دنبال معاهداتی، در دست رهبران دینی کاتولیک بود؛ ولی در عصر سلطان مراد چهارم، یونانیان ارتدکس بر این امور مسلط شدند (فرید، ۲۹۳). حکومت عثمانی تا مدتی بیت‌المقدس را به خوبی اداره می‌کرد، اما اقدامات مدنی آنان دیری نپایید و شهر رو به افول نهاد و به صورت شهری دردست حاکمان خودکامه درآمد (ثوبرون، 159). بدین‌سان، در حدود ۳۰ سال پایانی سدهٔ ۱۶م، با افول قدرت عثمانی، بیت‌المقدس پس از حدود ۵۰ سال رونق (کوئن، همانجا)، به علت ناامنی و وضع مالیاتهای سنگین بر داراییها و فعالیتهای تجارتی، از مرکز منطقه‌ای حکومت ــ دمشق ــ جدا ماند (ثوبرون، 160-159) و بخش قابل توجهی از جمعیت آن دست به مهاجرت زدند (کوئن، همانجا).

این وضعیت تا سدهٔ ۱۳ق/۱۹م که شرایط تا حدی بهبود یافته بود، طول کشید (همانجا؛ثوبرون،160). در این دوره، اروپاییان بیت‌المقدس را حتیٰ «نفـرت‌انگیـزتـرین مکـان روی زمیـن»، و خانه‌های آن را «همچون زندان و گور» به‌شمار آورده‌اند (همانجا). علاوه بر این، دیوارهای شهر را مانع گسترش کالبدی آن دانسته‌اند («راهنما»، همانجا). البته بیت‌المقدس در دورهٔ تاریخی خود حدود ۳۲ بار توسط گروهها و اقوام مختلف تصرف و اغلب منهدم شده، اما هربار از نو برپا گردیده است (همان، 325).

در ۱۲۲۳ق/۱۸۰۸م مجموعهٔ کلیسایی شهر به‌طور اتفاقی در آتش سوخت. در ۱۸۱۰م یونانیان و ارمنیان اجازهٔ ورود به این محل را یافتند و کلیسایی جدید در محل کلیسای قیامت برپا داشتند (کوری، 45).

براساس مآخذ موجود، جمعیت بیت‌المقدس و ترکیب مذهبی - قومی آن در طول زمان با تفاوتهایی همراه بوده است. تردیدی نیست که این جمعیت در سدهٔ ۱۰ق/۱۶م بیشتر از اعراب و مسلمانان تشکیل می‌شد. در همین زمان، اقلیت مسیحی در آغاز کمتر از یهودیان، و سپس بیشتر از آنان بود (کوئن، مقدمه، 8). در نیمهٔ دوم سدهٔ ۱۳ق/۱۹م،

1. *The Middle East...*

ساکنان شهر را حدود ۷ هزار نفر مسلمان، ۵ هزار نفر یهودی، و بیش از ۵ هزار نفر مسیحی تشکیل می‌داد که جمعاً حدود ۱۷ تا ۲۰ هزار تن تخمین زده می‌شد (برایم، 103). البته به این عده باید زایرانی را اضافه نمود که در سرتاسر سال به این شهر رفت و آمد داشتند (همو، 104).

د ـ دورهٔ معاصر: بیت‌المقدس شهری چند فرهنگی، با مسائل ویژهٔ اجتماعی ـ اقتصادی و سیاسی است که آن را می‌توان شهری دوگانه خواند: الف ـ بخش کهن با آثار و بازمانده‌های تاریخی ـ فرهنگی گوناگون؛ ب ـ بخش جدید با ساختمانها و تأسیسات مختلف و نهادهای نو (همو، 102؛ «راهنما»، همانجا). شهر کهن در درون دیواری باستانی محصور است و شهر جدید درواقع از ۱۸۶۰م به بعد، در بیرون از دیوارهای شهر کهن و در غرب و شمال آن گسترش یافته است (عثمان، 124؛ کنیون، 36). کوه زیتون در قسمت شرقی بخش جدید شهر قرار دارد و درهٔ یهوشافات شهر کهن را از کوه زیتون جدا می‌سازد (برایم، همانجا). البته شهر عرب‌نشین کهن، اساس این شهر باستانی به‌شمار می‌رود، زیرا تا پیش از مهاجرتهای سازمان یافتهٔ یهودیان، در خارج از دیوارها تقریباً چیزی وجود نداشت (ثوبرون، 166).

در سدهٔ ۱۳ق/۱۹م و تا آغاز جنگ جهانی اول، سرزمین فلسطین به نحو سازمان یافته‌ای شاهد توسعهٔ جمعیتی و اقتصادی بود (گریر، 251). در این دوره، تشویق یهودیان به مهاجرت به فلسطین چنان بالا گرفت که در ۱۸۹۰م تنها عدهٔ مهاجران یهودی از روسیه به فلسطین به ۵۰ هزار نفر بالغ گردید؛ شمار افراد تازه وارد به بیت‌المقدس را ۲۵ هزار نفر برآورد کرده‌اند (گیلبرت، 43). در پاسخ به این هجوم مهاجرتی نگران کننده، مسلمانان ساکن شهر در ۱۷ ذیقعدهٔ ۱۳۰۸ق/۲۴ ژوئن ۱۸۹۱م، از مقامات عثمانی در استانبول، تقاضای جلوگیری از گسترش موج مهاجرت را نمودند (همانجا؛ جانسن، 161). این نخستین اعتراض فلسطینیان به هجوم یهودیان به بیت‌المقدس بود (همانجا).

ترغیب یهودیان به مهاجرت به فلسطین را به واسطهٔ عدم ممانعت تاریخی مسلمانان از ورود یهودیان به این سرزمین به‌شمار آورده‌اند، اما در پی ورود و اسکان گروهی از یهودیان رومانیایی در ۱۲۹۹ق/۱۸۸۲م، سلطان عبدالحمید نخستین‌بار در ۱۸۸۵م دستور داده بود که یهودیان تنها می‌توانند برای زیارت به شهر وارد شوند، نه برای اقامت دائمی. اگرچه این حکم به صورت چندان جدی پی‌گیری نشد؛ زیرا تنها یهودیان سرزمینهای خارج از امپراتوری عثمانی را شامل می‌شد (همو، 17).

در این میان، سازمان یهود به نحوی سازمان یافته، پی‌گیر ترغیب مهاجرت یهودیان به بیت‌المقدس بود. گزارشی از یکی از مأموران این سازمان، از کوششهای او در ۱۳۲۵ق/۱۹۰۷م برای ایجاد یک جماعت مستقل یهودی در شهر بیت‌المقدس خبر می‌دهد (گیلبرت، 68). درواقع، اقدامات یهودیان از زمان تشکیل «نخستین کنگرهٔ صهیونیستها» در ۱۸۹۷م در شهر بازل سویس، و طرح ادعای «موطن» نسبت به فلسطین، تا تشکیل «صندوق ملی یهود» در ۱۹۰۱م، با همراهیهای انگلستان به‌ویژه از ۱۳۳۲ق/۱۹۱۴م به بعد (نک: منسفیلد، 161) برای اسکان یهودیان و ایجاد موطن برای آنان (گیلبرت، 109-107)، منجر به صدور اعلامیهٔ بالفور (ه م) شد. با تصرف بیت‌المقدس از سوی قوای انگلیسی و خارج ساختن آن از دست حکومت عثمانی، وایزمن (رئیس فدراسیون صهیونیستهای انگلستان) با هیئتی از همکیش خود، دفتری در بیت‌المقدس راه‌اندازی کرد (منسفیلد، 163, 161).

به دنبال مهاجرتهای ترغیبی یهودیان به شهر، سرانجام در ۴ آوریل ۱۹۲۰، شورشی ضد یهودی در بیت‌المقدس شکل گرفت (گیلبرت، 129). این‌گونه نارضاییهاکه ازپیامدهای اجتماعی مهاجرتهای سازمان یافتهٔ یهودیان به‌شمار می‌رفت، تا سالهای بعدی نیز ادامه داشت و به صورت اعتراضهایی در سراسر فلسطین گسترش یافت. در ۲ شهریور ۱۳۰۷ش/۲۳ اوت ۱۹۲۸م مسلمانان در شهر کهن بیت‌المقدس به یهودیان حمله بردند. یکی از علل عمدهٔ این‌گونه نارضاییها، کوششهایی بود که یهودیان برای تصرف مسجدالاقصیٰ به‌کار می‌بردند. در برابر، یهودیان نیز در مواردی، با مداخلهٔ پلیس و نیروهای انگلیسی، به اعراب حمله، و خانه و زندگی آنها را ویران می‌کردند (همو، 152-151). در عین حال، تا پیش از آن، مسلمانان و یهودیان با تفاهم و صلح هم‌زیستی داشتند (ثوبرون، 166).

در مارس ۱۹۳۳ کمیتهٔ عالی (شورای عالی) عرب بیت‌المقدس نگرانی خود را از هجوم یهودیان، با صدور بیانیه‌ای چنین اعلام داشت: «تمایل روزافزون یهودیان به تملک اراضی در این سرزمین مقدس و هجوم رسمی و غیررسمی مهاجران یهودی در دسته‌های ۱۰۰ و ۱۰۰۰ نفری به آن، مایهٔ هراس و وحشت در سرتاسر سرزمین شده است». به دنبال آن، حاج امین ــ مفتی بیت‌المقدس ــ در بیانیهٔ دیگری از مردم خواست تا کالاها و تولیدات صهیونیستی و معامله با بنگاههای تجارتی آنان را تحریم کنند. با این همه، در سالهای ۱۹۳۴ و ۱۹۳۵م، به ترتیب ۴۲ و ۶۱ هزار نفر یهودی دیگر به فلسطین وارد شدند که عدهٔ اخیر، دو برابر مهاجران سال ۱۹۳۳م بود (گیلبرت، 160).

دولت بریتانیا در ۱۳۲۶ش/۱۹۴۷م اعلام داشت که قیمومت خود را در ۱۵ آوریل ۱۹۴۸ ملغا خواهد ساخت (منسفیلد، 235) و سرانجام در ۱۴ ماه مه، آخرین فرمانده عالی بریتانیا از فلسطین خارج شد و قیمومت این کشور بر فلسطین عملاً ملغا گردید (همو، 236-235). در همین سال، سازمان ملل این مسئله را مطرح ساخت که بیت‌المقدس به صورت شهری بین‌المللی درآید. با رد این پیشنهاد از سوی دولتهای عربی، براساس قطعنامهٔ سازمان ملل، بیت‌المقدس به دو نیم شرقی (شامل شهر کهن، در اختیار عربها) و غربی (در دست یهودیان) تقسیم گردید (کالک، مقدمه، 3-2). پیش از تفکیک بیت‌المقدس به شهر کهن و جدید (۱۹۴۷م)، ۸۸/۴۷٪ از شهر کهن به عربها و ۱۱/۵۳٪ به یهودیان، و ۵۳/۸۷٪ از شهر جدید به عربها و ۲۶/۱۳٪ به یهودیان تعلق داشت؛ از مابقی اراضی به ترتیب، ۲/۸۹٪ به حکومت و حدود ۱۷/۱۱٪ نیز به راهها و اماکن عمومی اختصاص داشت (عزالدین، ۴۴).

بیت‌المقدس پیش از شکل‌گیری دولت صهیونی (۱۳۲۷ش/

۱۹۴۸م)، مرکز مذهبی و فرهنگی و اداری ـ مالی سرزمین فلسطین بود («راهنما»، 323). علاوه بر این، محل شورای عالی مسلمانان، مقر ۳ بطریرک و یک اسقف انگلیکان و نیز محل دفتر آژانس یهود به‌شمار می‌رفت (همانجا، نیز 325).

پس از شکل‌گیری دولت اسرائیل، این شهر به دو بخش بیت‌المقدس شرقی (در اختیار اردن) و بیت‌المقدس غربی (دردست اسرائیل) تقسیم شد که بخش غربی از ۱۹۴۹م به عنوان پایتخت خود ـ خواندۀ اسرائیل معرفی گردید (بریتانیکا، X/140). در ۱۹ سالی که بیت‌المقدس دردست اردن بود، بسیاری از عربهای ساکن شهر به عمان و یا کشورهای نفت‌خیز عرب، و اغلب مسیحیان به کشورهای آمریکایی جنوبی و شمالی مهاجرت کردند (کالک، مقدمه، 11). از جنگ جهانی دوم، بیشتر یهودیان در حال ترک شهر کهن بودند و به شهر جدید روی می‌آوردند («راهنما»، همانجا). در این حال، یهودیان قسمت اعظم شهر را به اشغال خود درآوردند، تا جایی که جمعیت آن قسمت از شهر که دردست اردن بود، در ۱۳۴۰ش/۱۹۶۱م، ۶۰٬۴۸۸ نفر و جمعیت بخش اشغالی در ۱۹۶۲م برابر ۱۶۱ هزار نفر بود (دباغ، ۱(۱)/۲۴۸). در حالی که برآوردهای سال ۱۹۴۱م شمار و ترکیب جمعیت شهر را به ترتیب ۸۵٬۷۰۰ یهودی، ۲۹٬۱۰۰ مسلمان و ۲۶٬۳۰۰ مسیحی و جمعاً ۱۴۱٬۱۰۰ نفر تخمین می‌زد («راهنما»، 323).

طی جنگ ۶ روزه، در ۷ ژوئن ۱۹۶۷، اسرائیل بخش شرقی را نیز تصرف کرد و پس از گذشت حدود ۸۵۹ سال از رسیدن لشکر صلیبیون به پشت دیوارهای شهر، آن را به اشغال کامل خود درآورد (اشلایفر، 7؛ لندو، 7). شورای عالی مسلمانان بیت‌المقدس که در ۱۹۲۱م توسط بریتانیا تأسیس شده، و بعداً به عمان ــ پایتخت اردن ــ انتقال یافته بود، پس از جنگ ۶ روزه، دوباره به بیت‌المقدس منتقل گردید (کالک، مقدمه، 8). آتش‌سوزی مسجدالاقصیٰ در ۱۹۶۷م موجب شد تا احساسات مسلمانان جهان برانگیخته شود؛ به دنبال آن و برای رسیدگی به اهمیت موضوع، در همان سال کنفرانس اسلامی رباط (در مراکش) برگذار شد و درنتیجه و توسط آن، دبیرخانۀ دائمی اسلامی ایجاد گردید. کشورهای اسلامی اسرائیل را مستقیم و غیرمستقیم، مسئول این آتش‌سوزی به‌شمار آوردند (جانسن، 290).

مآخذ: حافظ ابرو، عبدالله، *جغرافیا*، به کوشش صادق سجادی، تهران، ۱۳۷۵ش؛ دباغ، مصطفی مراد، *بلادنا فلسطین*، بیروت، ۱۹۷۵م؛ عزالدین، فاروق محمد، *القدس، تاریخیاً و جغرافیاً*، قاهره، ۱۹۸۱م؛ فرید، محمد، *تاریخ الدولة العلیة العثمانیة*، به کوشش احسان حقی، بیروت، ۱۴۰۳ق؛ نیز:

Albright, W. F., *The Archaeology of Palestine*, Beirut, 1977; *Britannica*, macropaedia, 1978; Cohen, A., *Jewish Life under Islam*, Cambridge, 1984; Cury, A. R., *Jerusalem*, London, 1930; Gerber, H., *Ottoman Rule in Jerusalem (1890-1914)*, Berlin, 1985; Gilbert, M., *Exile and Return*, London, 1978; Jansen, G. H., *Zionism, Israel and Asian Nationalism*, Beirut, 1971; Kenyon, K. M., *Digging up Jerusalem*, London, 1974; Kollek, T., introd. *Jerusalem*, ed. J. L. Kraemer, New York, 1980; Landau, J. M., *The Arab Minority in Israel (1967-1991)*, Oxford, 1993; Mansfield, P., *A History of the Middle East*, London, 1991; *The Middle East Intelligence Handbooks, 1943-1946* (Palestine and Transjordan), London, 1987; Osman, A., *The House of the Messiah*, London, 1992; Prime, W. C., *Tent Life in the Holy Land*, New York, 1857; Schleifer, A., *The Fall of Jerusalem*, London, 1972; Thubron, C., *Jerusalem*, London, 1969.

عباس سعیدی

IV. جایگاه نمادین بیت‌المقدس

بیت‌المقدس در تفاسیر قرآن کریم: در قرآن کریم به نام از بیت‌المقدس یاد نشده است، اما مفسران و محدثان برخی اشارات الاهی را به بیت‌المقدس مربوط دانسته، آیاتی را به این شهر بازگردانده‌اند. در این میان، آنچه به قصص حضرت موسیٰ(ع) مربوط می‌شود، به ویژه به سبب موضوع آن، بیشترین امکان را برای این انطباق در اختیار مفسران و راویان قرار داده است. در آیۀ ۴۹ سورۀ بقره (۲) به کشتار کودکان و آزار زنان بنی اسرائیل اشاره شده است و مفسران در تفسیر این آیه آورده‌اند که فرعون در خواب آتشی را دیده که از سوی بیت‌المقدس شعله‌ور گردیده، و مصر و مصریان را از میان برده است (طبری، *تاریخ*، ۲۳۲/۱؛ طوسی، ۲۲۴/۱؛ طبرسی، مجمع...، ۲۰۵/۱).

در ادامه، پس از بیانِ رهایی بنی‌اسرائیل از فرعونیان و گذشتن از دریا، آیات الاهی به مقام یافتن بنی اسرائیل در مکانی «صدق» اشاره می‌کنند (یونس/۱۰/۹۳). در تفاسیر مکان صدق ــ که سرشار از روزی نیکو نیز هست و می‌تواند مقصد نهایی بنی اسرائیل باشد ــ جایی جز بیت‌المقدس نیست (مثلاً نک: طبرسی، همان، ۲۲۴/۵).

در آیات ۵۷ ـ ۵۸ سورۀ بقره (۲) و ۱۶۱ سورۀ اعراف (۷) که به قصص حضرت موسیٰ(ع) و قومش پرداخته شده، و پس از یادکردِ عطای الاهی «مَنّ و سَلویٰ»، سخن از امر الاهی به ورود قوم به قریه‌ای است که در آن آرام گیرند. در تفاسیر این «قریه» را بیت‌المقدس دانسته‌اند، جایی که اساساً در اندیشۀ غالب در میان مسلمانان، شهری امن است که می‌توان در آن آرام گرفت (طوسی، ۲۶۱/۱ـ۲۶۳، ۹/۵ـ۱۰؛ محلی، ۱۳، ۲۱۸؛ زمخشری، *الکشاف*، ۱۷۰/۲؛ مجلسی، ۱۷۹/۱۳).

به عنوان حلقه‌های پسین باید به آیاتی اشاره کرد که موسیٰ(ع) و قومش به ورود به «ارض مقدس» دستور یافتند و قوم با ابراز مخالفتهای خود عملاً به مدت ۴۰ سال از رسیدن به آن شهر محروم شدند (نک: مائده/۵/۲۰ـ۲۶). هماهنگی مضمونِ برخی آیات قرآنی با مضامین عهد عتیق (مثلاً سفر اعداد، بابهای ۱۳ـ۱۴) چنین امکانی را برای مفسران فراهم آورده است که این ارض مقدس را بیت‌المقدس بنامند، سرزمینی که در این اندیشه محل استقرار پیامبران نیز هست (طوسی، ۲۷۷/۱؛ طبرسی، همان، ۲۲۵/۱؛ فتال، ۴۰۹).

قداست و شرافت این شهر و این اندیشه که بیت‌المقدس مکانی خاص برای عبادت است، چنان جاافتاده بوده که حتیٰ در آیاتی که به دورۀ پرستشهای پنهانی بنی اسرائیل و قرار دادنِ خانه‌هایشان به عنوان عبادتگاه اشاره شده است (یونس/۱۰/۸۷)، برخی از مفسران، آن را به بیت‌المقدس بازگردانده‌اند (نک: قمی، ۳۱۴/۱؛ مجلسی، ۱۰۶/۱۳). گفتنی است که در آیه‌ای از سورۀ نور (۳۶/۲۴) سخن از خانه‌هایی است که به اذن خداوند، این استعداد را یافته‌اند تا در آنها نام پروردگار برده

شود و تسبیح ذات حق بر زبان آید، مفسران این خانه‌ها را با بیت‌المقدس برابر نهاده‌اند (مثلاً نک: قرطبی، ۲۶۵/۱۲).

در بررسیِ قصص قرآنی از آدم (ع) به بعد نیز روایاتی جلب نظر می‌کند که جایگاه نمادین و ارزشمند بیت‌المقدس در آنها به خوبی آشکار است. فراگیر بودن یا خاص بودنِ این روایات نزد فرق و مذاهب اسلامی، نه‌تنها سبب کنارگذاریِ آنها نمی‌شود، بلکه از ارزشمندی این مفاهیم نزد طیف وسیعی از مسلمانان خبر می‌دهد. برخی از مفسرانِ شیعی، در توضیح آیات الاهی دربارهٔ قصص آدم و قول پروردگار مبنی بر قرار دادنِ خلیفه‌ای از سوی خود بر زمین (بقره/۲/۳۰)، این «ارض» را بیت‌المقدس، و خلیفه را امام علی(ع) معرفی کرده‌اند (ابن طاووس، *الیقین*، ۴۱۱). نمونهٔ مشابه چنین متنی را که به قرار دادنِ خلیفه‌ای بر زمین اشاره کرده است، می‌توان در آیهٔ ۲۶ از سورهٔ ص (۳۸) مشاهده کرد. پروردگار داوود نبی(ع) را مخاطب قرار داده، او را خلیفه بر زمین می‌خواند. در تفسیر واژهٔ ارض در این آیه، برخی آن را بیت‌المقدس دانسته‌اند (ابن شهر آشوب، ۲۶۱/۲؛ ابن طاووس، همانجا).

در ادامهٔ قصص آدم (ع)، آن‌گاه که شیطان طغیان کرده، از خداوند مهلتی برای اغوای فرزند آدم خواست و پروردگار هم او را تا «وقت معلوم» (در تفسیر: آخرالزمان) آزاد گذارد (حجر/۱۵/۳۱-۳۸؛ ص/۳۸/۷۴-۸۲)، برخی از مفسران به وقوع آن در بیت‌المقدس اشاره کرده‌اند (نک: مجلسی، ۱۵۴/۱۱).

بر همین پایه، به عنوان رشته‌هایی به هم پیوسته، دور نیست که دمیدن اسرافیل در شیپور نیز در بیت‌المقدس صورت گیرد. آنجا که در آیات الاهی از مکان نزدیکی یاد شده است که در آن آوای منادی به گوش می‌رسد (ق/۵۰/۴۱)؛ همچنین آیاتی که با گذری بر موضوع زنده شدن پس از مرگ (قس: بقره/۲/۲۴۳)، به شنیدن صدایی مهیب اشاره می‌کند (نازعات/۷۹/۱۳)، از سوی مفسران عموماً به دمیدن اسرافیل در صور مربوط شده است. در این روایات آمده است که اسرافیل به امر پروردگار بر صخرهٔ بیت‌المقدس قرار می‌یابد و در شیپور می‌دمد؛ چه، صخره مکانی بلند و نزدیک‌ترین نقطهٔ زمین به آسمان است (قمی، ۴۰۳/۲؛ طبری، *تفسیر*، ۲۷/۱۸؛ قتال، ۴۰۹؛ ابن جوزی، *بستان*...، ۵۳). قابل توجه است که وجود باب اسرافیل و باب صور در قبة الصخره که مقدسی بدان اشاره کرده است (ص ۱۶۹)، با این برداشت کاملاً هماهنگی دارد. در هر حال، اگرچه اسرافیل تنها فرشته‌ای نیست که در بیت‌المقدس وظایفی دارد (نک: ابن فهد، ۱۴۰)، مهم این است که در اندیشهٔ اسلامی، اسرافیل به عنوان یکی از ۴ فرشتهٔ مقرب، اصلی‌ترین کار خود را که دمیدن در صور است، در بیت‌المقدس انجام می‌دهد.

دمیدن در صور، و سپس رستاخیز مردگان در *قرآن* کریم، و ایجاد ارتباط آن با بیت‌المقدس در روایات، به ویژه با بررسی آیهٔ ۲۵۹ سورهٔ بقره (۲) مفهومی جا افتاده می‌یابد. در بیان توان الاهی در میراندن و دوباره زنده کردن، *قرآن* به گذرنده‌ای از قریه‌ای ویران اشاره می‌کند که در چگونگیِ امکان رستاخیز آن مردگان در شگفت می‌شود. مفسران با قرار دادن این آیات در فضای قصص پیامبرانی چون ارمیا یا عزیر، و طرح این پرسش که گرامی‌ترین سرزمین کدام است، این قریه را بیت‌المقدس شناسانده‌اند (طبری، همان، ۳۰/۳؛ عنایتی، ۱۴۰/۱؛ قمی، ۸۷/۱؛ طبرسی، مجمع، ۱۷۳/۲؛ ابن طاووس، سعد...، ۱۱۷؛ ابن کثیر، *التفسیر*، ۳۱۵/۱).

در بخشی از قصص ابراهیم(ع) پس از آنکه ابراهیم آزمایش الاهیِ آتش را به سلامت پشت سر می‌نهد، برای هدایت‌یابی، به سوی پروردگار خویش رهسپار می‌گردد (صافات/۳۷/۹۷ بب). در تفصیل این آیات، مفسران مکان رهسپاری ابراهیم را بیت‌المقدس گفته‌اند (نک: فیض، ۲۷۴/۴؛ مجلسی، ۴۵/۱۲). دور نیست که بر همین اساس، مذبح در قصص ذبح فرزند توسط ابراهیم(ع) را هم در برخی روایات به اختلاف، منیٰ یا بیت‌المقدس یاد کنند (مثلاً نک: حاکم، ۶۰۵/۲؛ قرطبی، ۱۰۱/۱۵). در تفسیر آیهٔ ۶۵ سورهٔ حجر (۱۵) نیز لوط و همراهانش پس از نجات، به امر خداوند به سوی بیت‌المقدس روان می‌شوند (نک: ابن جماعه، ۲۹۸؛ قس: مجلسی، ۲۵/۱۲).

با کنار هم قرار دادن نمونه‌های گوناگون از روایات تفسیری، نکته‌ای دربارهٔ اندیشهٔ آزمایش الاهی، و ارتباط آن با شهر بیت‌المقدس توجه را جلب می‌کند. با دست‌مایه قرار دادن آنچه دربارهٔ ابراهیم(ع) و آزمایش آتش گفته شد، مواردی دیگر از آزمایش الاهی را می‌توان بدان افزود. نخست، در داستان یوسف(ع) (نک: یوسف/۱۲/۳)، آنجا که برادران یوسف قصد کردند او را در درون چاهی افکنند تا کاروانیان رهگذر وی را بیابند (یوسف/۱۲/۱۰)، سخن از چاهی است که برخی از مفسران آن را در بیت‌المقدس دانسته‌اند (مثلاً نک: طبری، *تفسیر*، ۱۵۶/۱۲؛ ابن جماعه، ۲۸۴؛ مجلسی، ۲۲۰/۱۲). دیگر در داستان طالوت، آن‌گاه که سخن از دستور طالوت به خودداری کردن سپاه از نوشیدن آب نهری به میان می‌آید که از آن به آزمایش الاهی یاد می‌شود (بقره/۲/۲۴۹)، در برخی تفاسیر، گذار از این نهر کلید راه‌یابی به بیت‌المقدس دانسته شده است (مثلاً نک: محلی، ۵۵).

در توالیِ قصص قرآنی، به سلیمان نبی(ع) می‌رسیم؛ آنجا که آیات به شخص می‌پردازند که آگاه به دانش الاهی است و توانِ جا به جایی و آوردنِ تخت ملکهٔ سبا را در طرفةالعینی دارد (نمل/۲۷/۳۸-۴۰). مفسران در تفصیل و توضیح آورده‌اند که بنا به خواست سلیمان، آصف بن برخیا تخت بلقیس را از یمن به بیت‌المقدس برد (راوندی، *الخرائج*...، ۱۸/۱؛ *نوادر*...، ۱۸)؛ حال آنکه برخی اساساً مأرب، سرزمین بلقیس را در فاصله‌ای نه چندان دور از بیت‌المقدس یاد کرده‌اند (نک: سیوطی، عبدالرحمان، *الدر*...، ۱۰۵/۵). در مسیری متصل به حلقه‌های پیشین، آبادیها و شهرهایی نزدیک به هم نیز که به عنوان لطفی الاهی برای مردم سبأ در *قرآن* یاد شده، و خداوند آن سرزمینها را برکت داده است (سبأ/۳۴/۱۸)، در روایات به بیت‌المقدس تفسیر شده‌اند (نک: طوسی، ۳۸۹/۸؛ ابن کثیر، *التفسیر*، ۵۳۴/۳؛ برای

برخی آیات و تفاسیر مرتبط، نک: سبأ/۱۲/۳۴؛ طوسی، ۳۸۲/۸).

به عنوان بخشی دیگر از پردازشهای قرآنی از قصص انبیا باید به عیسی بن مریم(ع) اشاره کرد. مفسران افزون بر آنکه به طور طبیعی به ولادت آن حضرت در بیت‌المقدس اشاره می‌کنند (مثلاً همو، ۱۲۱/۷)، «مَکاناً شَرقیّاً» در آیهٔ ۱۶ سورهٔ مریم (۱۹) را هم بیت‌المقدس (سیوطی، عبدالرحمان، همان، ۲۶۵/۴)، و «مَکاناً قَصیّاً» را هم یکی از قرای آن دیار دانسته‌اند (مریم/۲۲/۱۹؛ نیز ابن جماعه، ۳۲۹). در تفسیر آیهٔ ۵۰ سورهٔ مؤمنون (۲۳) که در آن از منزل دادن حضرت مریم و فرزندش در مکانی مرتفع که هموار و چشمه‌سار است، سخن به میان آمده، این مکان بلند را در روایات تفسیری، بیت‌المقدس می‌یابیم (طوسی، ۳۷۳/۷؛ محلی، ۴۰۵). این مکان مرتفع یادآور همان اندیشه‌ای است که در آن، بیت‌المقدس نزدیک‌ترین نقطهٔ زمین به آسمان معرفی می‌شود (نک: طبری، همان، ۲۷/۱۸).

دو موضوع مهم برای مسلمانان، یعنی اسراء (مقدمهٔ معراج) و تغییر قبله که به مسجدالاقصیٰ در بیت‌المقدس ارتباط دارد، در *قرآن* کریم آمده است. براساس آیات الاهی که در تفاسیر بسط داده شده است، در معراج نبی(ص)، آن حضرت سوار بر بُراق، به همراه جبرئیل از بیت‌الله الحرام در مکه، به مسجد الاقصیٰ در بیت‌المقدس می‌رود (اسراء/۱/۱۷). غالباً در تفاسیر، مسجد الاقصیٰ را در مفهوم عام خود (مسجد) بیت‌المقدس معنا کرده‌اند (نک: هـ د، مسجد الاقصیٰ). به عنوان نکتهٔ ویژه باید از گروهی از احادیث پیامبر(ص) یاد کرد که راوی آن بیشتر انس بن مالک است و در آنها به طرزی کاملاً آشکار و متفاوت با دیگر روایات، مسجد و شهر بیت‌المقدس از یکدیگر تفکیک شده‌اند (ابن ابی شیبه، ۳۳۳/۷؛ قاضی عیاض، ۱۷۷/۱: احادیث انس؛ بزار، ۱۴/۵ـ ۱۵؛ ابن حبان، ۲۴۴/۱؛ طبرانی، ۶۹/۱۰: احادیث دیگر؛ برای برخی تأویلها، نک: قاضی نعمان، *اساس...*، ۳۳۷ـ۳۳۸).

آنچه از تغییر قبله از مسجد الاقصیٰ به بیت‌الله الحرام در *قرآن* کریم آمده، در تفاسیر با توضیحات و بهره‌گیری از روایات تاریخی بسط داده شده است (نک: هـ د، قبله، نیز مسجد الاقصیٰ). گفتنی است که گاه در سخن از قبلهٔ پیشین و مکانی برای ادای نماز، مسجد بیت‌المقدس به عنوان قبله، به شهر بیت‌المقدس تعمیم یافته است (مثلاً نک: ابن ابی عاصم، ۳۵۵/۲). گفت و گویی میان ارقم و پیامبر(ص) دربارهٔ قصد سفر وی به بیت‌المقدس و بیان چرایی آن نیز دربارهٔ همین موضوع است (حاکم، ۵۷۶/۳؛ هیثمی، ۵/۴، ۶). گفتنی است که افزون بر اینها، روایات بسیاری است که زیتونِ یاد شده در آیهٔ نخست سورهٔ تین (۹۵) را همان بیت‌المقدس دانسته‌اند (طبری، *تفسیر*، ۲۳۹/۳۰؛ ابن بابویه، *الخصال*، ۲۲۵؛ ربعی، ۲۶، ۳۶؛ سیوطی، عبدالرحمان، *الدر*، ۳۶۵/۶).

بیت‌المقدس و آفرینش: در دسته‌ای از روایاتی که به موضوع آفرینش می‌پردازند، آمده است که هزار سال پیش از خلقت جهان، خداوند نخست مکه و بعد از آن مدینه و بیت‌المقدس را آفرید، سپس آنها را به هم وصل کرد (ضیاء مقدسی، ۴۸؛ ابن جوزی، *فضائل...*، ۷۲ـ۷۳؛ نیز آرمسترانگ، 261)؛ سخنی که روایات گوناگونی از آن را با متون و راویان مختلف می‌توان در منابع بازجست (مثلاً نک: ضیاء مقدسی، همانجا).

این روایتِ حضرت علی(ع) بسیار قابل تأمل است که در وقت آفرینش، خداوند زمین را به ۴ بخش، یعنی مکه، مدینه، بیت‌المقدس و کوفه تقسیم کرد (سیوطی، عبدالرحمان، همان، ۱۵۸/۴). به نظر می‌رسد که این روایات را باید در کنار گونه‌ای از روایات دریافت که اساساً مبدأ آفرینش زمین را بیت‌المقدس دانسته‌اند (ورام، ۲/۵؛ سخاوی، *الفخر...*، ۱۰۰/۱).

در گروهی از روایاتِ مربوط به آفرینش، هنگام بیان شیوهٔ خلق امامان(ع)، چنین می‌یابیم که گِل آنان از ۵ خاک بهشتی و ۵ خاک زمینی، از مکه، مدینه، بیت‌المقدس، کوفه و حائر (کربلا) برگرفته شده است (کلینی، ۳۸۹/۱ـ ۳۹۰؛ نیز صفار، ۱۹، ۴۴۶ـ۴۴۷: با تبدیل حائر به حیره).

اینکه در حدیث ابوهریره از پیامبر(ص) آمده است که ۴ شهر مکه، مدینه، بیت‌المقدس و دمشق به عنوان شهرهایی بهشتی بر روی زمین هستند (ربعی، ۲۸ـ۲۹)، نه‌تنها به نوعی بیانگر اعتقاد به تقدس آن شهر بوده، بلکه فضای حاکم بر روایت، پیشینه‌ای ماوراءالطبیعی را برای این شهر ترسیم کرده است (برای روایات مشابه، نک: فتال، ۴۰۹؛ قس: ربعی، ۲۸: روایت کعب).

فراتر از آن، در روایتی سخن از قرار گرفتن بیت‌المقدس بر روی نخلی است که زیر آن رودی از رودهای بهشت جریان دارد (هیثمی، ۲۱۸/۹؛ نیز نک: ضیاء مقدسی، ۵۶، ۵۷). در این متن، کنار هم آمدن درخت، آب، بهشت و شهری زمینی، تصویری زیبا و قدسی از بیت‌المقدس ساخته است. باید افزود، اینجا بیت‌المقدس، نه در شمار مجموعه‌ای از شهرهای مقدس، که به تنهایی به عنوان شهری ماوراءالطبیعی بازنموده شده است (برای روایاتی مشابه، نک: ذهبی، *میزان...*، ۳۲/۴؛ ابن حجر، *لسان...*، ۳۷۵/۵).

در برخی از روایات، بیت‌المقدس و صخره، عرش الاهی معرفی شده‌اند، جایی که آسمان بر آن استوار گردیده است و در رودهایش شیر و شراب و عسل جاری است. این مضمون به سان حدیثی قدسی و کلام پروردگار بیان شده است (ضیاء مقدسی، ۵۹). چنین مکانی اگرچه حتیٰ نشانه‌های بهشت را هم داراست، والاتر ازبهشت است؛ و اگرچه عرش الاهی و آسمان بر آن استوار است، اما در ورای پایه‌های زمینی است. این مکان مرکز زمین است و چرخش آنچه هست، به گونه‌ای بر گرد آن است. همان‌جایی که بنابر روایات، نوح به هنگام تقسیم زمین میان فرزندان، آن را که وسط زمین است، به سام داد (طبری، *تاریخ*، ۱۲۰/۱؛ سراج، ۱۲۹/۱؛ نیز نک: برهان‌الدین، ۷۵). پاسخ نمادین پیامبر اکرم(ص) به عبدالله بن سلام هم که بیت‌المقدس را وسط دنیا دانسته، بر چنین پایه‌ای استوار است؛ عرش از آن برآمده، صراط و میزان در آن است، و نشور هم از آنجاست (فتال، همانجا؛ مجلسی، ۲۵۱/۵۷). جمع

شدن دو فکرِ مرکز زمین بودن و نیز نزدیکی به آسمان (طبری، *تفسیر*، ۲۷/۱۸)، دربارۀ بیت‌المقدس می‌تواند این شهر را به عنوان نقطه‌ای برای ارتباط با آسمان و عروج مطرح سازد و این ویژگی در جریان اسراء پیامبر(ص) به مسجد الاقصیٰ و معراج آن حضرت از مسجد الاقصیٰ تحقق یافته است.

مقدس بودن شهر: بیت‌المقدس با در بر داشتن مفهوم شرافت و تقدس، در اندیشۀ غالب مسلمانان گونه‌ای از پاکی، آرامش و امنیت خاطر را در خود به همراه دارد که سبب شده است حتیٰ آن را دارالسلام بخوانند (نک: ابن طاووس، سعد، ۵۴). با دو تلفظ مُقَدَّس و مَقْدِس، مشهورترین نام این شهر در طول تاریخ اسلامی (قس: صورت عبری آن: بیت هامیقدش)، به خوبی نشان می‌دهد که چگونه تقدس از یک سو، و «بیت‌الله» بودن از سوی دیگر، مؤلفه‌های معنایی این شهر برای مسلمانان بوده است.

افزون بر آنکه بیت‌المقدس در برخی روایات با صفت «قدس» و «شریف» شناسانده شده (مثلاً نک: سیوطی، عبدالرحمان، *الدر*، ۱۱۱/۳؛ مزی، ۷۴/۱)، به کارگیریِ ویژۀ نام «قدس» به صورت مطلق، به عنوان جایگزینی برای نام بیت‌المقدس از همان سده‌های نخست (نک: احمد بن حنبل، *المسند*، ۳۸/۱؛ ابن ابی شیبه، ۴۰۹/۶؛ نعیم بن حماد، ۲۵۵/۱؛ مقدسی، ۳۰)، نیز بیانگر آن است که با نام‌گذاری خاص و به کارگیری این نام کوتاه، کوشش می‌شده است، تا بر این قدسیت تأکید شود (برای تداوم در سده‌های میانی، مثلاً نک: هروی، ۲۷، ۲۹؛ یاقوت، *بلدان*، ذیل قدس؛ ناصر خسرو، ۲۶).

پذیرش عامِ اطلاق قدس به این دیار در دوره‌های متفاوت و سرزمینهای گوناگون (مثلاً نک: علیمی، ۲۹۸/۱، جم)، و نسبت به شهر، به صورت قدسی (مثلاً نک: بخاری، *التاریخ*...، ۱۰۶/۵؛ ابن ابی حاتم، ۵۲/۶؛ فاسی، ۱۶۴/۱؛ ابن حجر، *فتح*...، ۵۴۶/۱۳)، از گسترۀ این تأکید نشان دارد. در هر حال، دور نیست سرزمینی را که معنای یکی از نامهای آن، یعنی ایلیا، «خانۀ خدا» گفته شده است (یاقوت، همان، ذیل ایلیا)، و آن را «بیت‌الله الاقصیٰ» می‌خوانند (ابن طاووس، همان، ۱۰۰)، چنان تقدس داشته باشد که با گرفتن صفتی، «قدس شریف» خوانده شود، تعبیری که به خصوص از سدۀ ۸ق/۱۴م کاربردی گسترده یافته است (مثلاً نک: مزی، همانجا؛ سبکی، علی، ۹؛ حسینی، ۲۹۸، ۳۱۱؛ ابن رافع، ۲۰۰، جم؛ ابن کثیر، *البدایة*...، ۳۹۹/۱۲، جم؛ بیاضی، ۲۵۷/۲).

در حدیثی از پیامبر(ص) دربارۀ پاکیِ بیت‌المقدس، آمده است که این شهر از آن‌رو که در آن از گناه پاکی می‌جویند، بدین‌نام خوانده می‌شود (احمد بن حنبل، *الورع*، ۱۳۲/۱؛ طبرانی، ۳۶۱/۲۴؛ ابن جوزی، *فضائل*، ۶۷)؛ عمق این اعتقاد را می‌توان در روایاتی پی گرفت که در آن، بیت‌المقدس نه تنها مکانی برای تنزیه گناهکاران، که برای افزایش نیکیها و کاهش‌بدیها دانسته شده است (برای نقد، نک: ابن حجر، *لسان*، ۳۰۴/۶). آن‌گاه که این پاکی و پاک کنندگی را در ابعادی گسترده‌تر بنگریم، این سرزمین را منزل پاکان می‌یابیم، جایی که پاکانی چون پیامبران در آن زیسته‌اند.

اساساً در روایات اسلامی، بیت‌المقدس جایگاه انبیاست (ابن جوزی، همانجا). روایتی از نماز خواندن پیامبر(ص) در پیشاپیش انبیای بیت‌المقدس (نک: قاضی عیاض، ۱۸۴/۱)، یا دیدار آن حضرت از نشانه‌هایی از برخی پیامبران در شب اسراء (طبرسی، *اعلام*...، ۱۲۴/۱؛ راوندی، *قصص*...، ۳۲۴) از این دست است. گفتۀ کعب الاحبار دربارۀ هزار پیامبر مدفون در آن دیار (ربعی، ۴۹)، و نیز نبوت بسیاری از پیامبران در آن وادی (مثلاً نک: ابن هشام، ۱۰۲۷/۴؛ ابن کثیر، *قصص*...، ۱۹۳/۱) را باید به عنوان نمونه‌های دیگر بیان کرد. روایتی را هم که به حضور خضر و الیاس در ماه رمضان در بیت‌المقدس اشاره دارد (ابن حجر، *الاصابة*، ۳۰۶/۲)، می‌توان به نمونه‌های پیشین افزود.

به هر روی، اینها بخشی از روایاتی است که میان این شهر و آن بزرگواران ارتباط ایجاد می‌کند. تداوم این اندیشه، گاه به ایجاد ارتباطی خارق عادت منتهی می‌شود. برای نمونه در روایاتی بیشتر شیعی ــ که غالباً به صورت گفت و گوی دو نفری بازتاب یافته ــ به گونه‌ای رمزی اشاره شده است که فردای روز شهادتِ امام علی(ع)، در بیت‌المقدس زیر هر سنگ که نگریسته شود، نشانه‌هایی از خون هویداست (حاکم، ۱۲۲/۳؛ *الاختصاص*، ۱۴۶؛ طبرانی، ۱۱۳/۳؛ سیوطی، محمد، ۲۱۶/۱). جالب آن است که همین روایت گاه دربارۀ امام حسین(ع) نقل می‌شود (ابن رستم، ۱۵۲؛ طبرانی، ۱۱۲/۳-۱۱۹؛ ابن قولویه، ۱۶۰-۱۶۱، ۱۸۸؛ ابن عساکر، ۲۲۹/۱۴؛ هیثمی، ۱۹۶/۹؛ سیوطی، محمد، همانجا).

قداست، پاکی و اندیشۀ مهجر و مأمن انبیا، برای سرزمینی که قبلۀ نخست مسلمانان بوده است، ناگزیر امن و آسایش را برای این دیار به همراه دارد. وعدۀ پیامبر(ص) به شداد بن اوس برای یافتنِ امنیت و راحتی در بیت‌المقدس (ضیاء مقدسی، ۶۸-۶۹)، در کنار انبوهی از روایات مربوط به امنیت بیت‌المقدس در فتنۀ دجال (مثلاً نک: ابن ابی شیبه، ۲۱۷/۴؛ حاکم، ۵۰۹/۴)، نشان از جایگاهی دارد که وقتی در آن، از سختی و قحط و بلا سخن به میان می‌آید، مأمن و عاقبت را در شام و بهتر از آن در فلسطین، و باز از آن بهتر در بیت‌المقدس معرفی می‌کند (نک: سیوطی، عبدالرحمان، *الدر*، ۱۱۱/۳). تصویر ارائه شده در روایات، این شهر را دور از هر گونه بدی نشان می‌دهد و تفکر حاکم بر منابع، نه تنها آن را از چپاول و آزار جباران (راوندی، همان، ۲۲۳)، که از عقوبتهای الاهی نیز در امان می‌دارد (طبرانی، ۳۱۷/۲۰)؛ چه، این سرزمین نزد پروردگار هم در شمار بهترین سرزمینهاست (نک: ابن ابی شیبه، ۴۰۹/۶؛ نیز نعیم بن حماد، ۲۵۵/۱).

افزون بر آنچه گذشت، با نگاهی دیگر به روایاتِ مربوط به این دیار، گروهی از روایات دیده می‌شوند که با قرار دادنِ مفهوم در متنی که با نمادهایی قدسی شکل یافته، بر قداست بیت‌المقدس می‌افزایند. در روایتی نمادین دربارۀ گفت و گویی میان عبدالله بن سلام و پیامبر(ص)، عبدالله از رسول خدا دربارۀ دری از درهای آسمان می‌پرسد که با

گشوده شدن آن، فرشتگان رحمت الاهی بر بنی اسرائیل فرود می‌آیند. آن گاه از زبان حضرت محمد(ص) بیان می‌شود که جای این دروازه در مقابل صخرهٔ بیت‌المقدس است که معراج پیامبران نیز از آنجاست (فتال، ۴۰۹). در روایتی دیگر آمده است که در شب قدر به فرشتگان امر شد تا به همراه جبرئیل و میکائیل از سدرة المنتهی در ۴ مکان در زمین، یعنی کعبه، قبر رسول(ص)، طور سینا و بیت‌المقدس هبوط کنند (ابوالفتوح، ۵۶۱/۵). این گونه حضور فرشتگان در زمین را در روایتی دیگر نیز می‌توان دید که در آن به ۵ فرشته اشاره شده است که هر روز به زمین می‌آیند و بر کعبه، مدینه، بیت‌المقدس، شهرها و بازارها و نیز گورستانها فرود می‌آیند (ابوالقاسم، ۲۰۷). حضور مالک، فرشتهٔ خازن جهنم و دیدار پیامبر(ص) از او هم در همین باره است (نک: سیوطی، عبدالرحمان، *الحبائک*...، ۶۱). برای نمونه‌ای در آثار صوفیه می‌توان به آنچه در باب تقوای ابراهیم ادهم و حضور نمادین دو فرشته بر صخرهٔ بیت‌المقدس آمده است، اشاره کرد (قشیری، ۲۸۱-۲۸۲). گفتنی است که کنعان در پژوهشی بر کاسه‌هایی منقوش، در منطقه ظروقی را به دست آورده است که بر روی آنها به شیوه‌ای کاملاً رمزپردازانه، نام برخی از فرشتگان نقش بسته است (ص 93-88).

در روایتی شیعی که به بیان ارزشمندیِ دعای جوشن پرداخته، به وجود گروه‌های ۷۰ هزاری از فرشتگان در آسمان و مکانهایی چون بیت‌المقدس اشاره شده است که ثواب تسبیح همهٔ آن فرشتگان به خوانندهٔ این دعا می‌رسد (ابن طاووس، مهج...، ۲۳۰). روایتِ آمده دربارهٔ فرشته‌ای که هر شب در بیت‌المقدس ندا می‌کند و مردم را از حرام‌خواری بازمی‌دارد (ابن فهد، ۱۴۰)، هم جالب توجه است. اگرچه در اینجا سخن از بازداری از حرام‌خواری است، اما با قرار دادنِ روایت در گروه روایات مربوط به فرشتگان، عملاً با بهره‌گیری از نمادی قدسی، انجام ندادنِ فعل حرام در بیت‌المقدس را فضایی ماوراءالطبیعی می‌دهد.

در ادامهٔ سخن از به کارگیری نمادهایی قدسی، آثاری دیده می‌شود که در آنها از عناصر طبیعی بهره گرفته شده است. روایتی وجود دارد دربارهٔ درختی که آیه‌ای از آیات الاهی، و برای سلیمان نبی نشانه‌ای بوده است بر اینکه هرگاه آن گیاه سر برآورد، زمان مرگ سلیمان نیز فراخواهد رسید (کلینی، ۱۴۴/۸). همچنین است سخن از چشمه‌ای در بیت‌المقدس به عنوان نخستین چشمه‌ای که بر روی زمین جاری شده است (ابن بابویه، *الخصال*، ۴۷۶/۲؛ ابوالصلاح، ۱۸۰). اعتقاد ابوالعالیه به اینکه آبی گواراتر از آنچه از زیر صخره خارج می‌شود، نیست (طوسی، ۲۶۴/۷)، شاید به همین چشمه مربوط باشد. جالب توجه اندیشه‌ای یاد شده توسط مقدسی است که بر آن اساس، چاه زمزم در شبهای عرفه به زیارت چاه ایوب که در یکی از قرای بیت‌المقدس قرار دارد، می‌آید (ص ۱۷۱).

برپایهٔ روایتی، بادهای آسمانی از زیر صخره بیرون می‌آیند (سیوطی، عبدالرحمان، *الدر*، ۹۶/۴؛ سیوطی، محمد، ۲۱۳/۱). افزون بر آن، آمده است که در آسمانِ بیت‌المقدس هر شب هزار چراغ نورانی ـــ با روغنی ماوراءالطبیعی از طور سینا ـــ می‌درخشد و آتش روشنایی این چراغها، از آسمان می‌آید و آنها را می‌افروزد (نک: زمخشری، ربیع...، ۱۷۳/۱؛ قس: جاحظ، ۴۸۳/۴؛ ذهبی، *میزان*، ۹۰/۲).

در عین اعتقاد مسلمانان به شرافت بیت‌المقدس، در برخی روایات روند تقدس‌دهی به این شهر چنان بوده است که حتیٰ گاه آن را شریف‌تر از مکه می‌نمایاند. روایت اخیر در این باره که چاه زمزم در شبهای عرفه به زیارت چاهی در بیت‌المقدس می‌آید، از همین دست است. به عنوان حلقهٔ وصل، نقلیاتی دیده می‌شود که به بیان همسنگیِ این دو شهر ـــ مکه و بیت‌المقدس ـــ پرداخته‌اند. در روایتی با پرسشی دربارهٔ منشأ بهشتی سنگ بنای مسجد الاقصیٰ و حجر الاسود روبه‌رو می‌شویم (نک: ابن بابویه، عیون...، ۵۳/۱؛ نعمانی، ۹۸). همچنین است به کارگیریِ مسجدالحرام و مسجدالاقصیٰ، به عنوان دو نماد از این دو شهر در ثواب قرائت سورهٔ کهف (نک: ابن بابویه، *ثواب*...، ۱۰۷؛ قاضی نعمان، *دعائم*...، ۱۴۹/۱). در مرحلهٔ بعد، با شدت یافتن این روندِ تقدس‌دهی، روایاتی دیده می‌شود که با ارزش‌زدایی از مفاهیم بزرگ نموده و کاذب، تلاش شده است تا تعادل، جایگزینِ تفاخر شود (برای برخی نقدها، نک: ابن جوزی، *الموضوعات*، ۲۲۰/۲ بب؛ ابن حجر، *الاصابة*، ۳۲۵/۸). در مباحثهٔ امام صادق(ع) با عالمی یهودی، آن حضرت ـــ برخلاف نظر آن عالم ـــ نخستین چشمه را نه چشمه‌ای در بیت‌المقدس، که چشمهٔ آب حیات دانسته، و نخستین سنگ را نه سنگی در بیت‌المقدس، که حجرالاسود یاد کرده است (ابن بابویه، عیون، همانجا؛ قس: طبرسی، *اعلام*، ۱۶۸/۲؛ نیز نک: ابن بابویه، *الخصال*، ۴۷۶، *کمال‌الدین*...، ۲۹۷-۲۹۸؛ ورام، ۵/۲).

سخنی منقول از پیامبر(ص) موجود است دربارهٔ حوضی الاهی از آنِ ایشان که از مکه تا بیت‌المقدس امتداد دارد و همچون شیر سفید است (ابن ابی شیبه، ۳۰۹/۶). در متنی مشابه با همان نماد ماوراءالطبیعی، شهر مکه به مدینه تبدیل شده (هناد، ۱۱۰/۱)، و بیانگر آن است که در همسنگی، بیت‌المقدس نه با مکه، که با مدینه برابری می‌کند (برای روایات معارض، مثلاً نک: حاکم، ۵۷۶/۳؛ هیثمی، ۵/۴).

در نهایت نباید از نظر دور داشت که مسجد الاقصیٰ و نیز سرزمین بیت‌المقدس ـــ که اساساً آن را واقع در ارض مقدس می‌دانند (نک: قاضی عیاض، ۳۶۷/۱) ـــ به سبب انبوهی نشانه‌های پیامبران در آن، از چنان جایگاه زیارتی‌ای برخوردار بوده است که پس از مکه اصلی‌ترین شهر زائرپذیر باشد (قس: بخاری، *الصحیح*، ۱۳۶/۴؛ مسلم، ۱۰۱۴/۲؛ ابن کثیر، *التفسیر*، ۶/۲). به هر روی، این اعتقادِ برخی را نمی‌توان نادیده گرفت که اگر کسی در بیت‌المقدس محرم شود، خدا از گناهانش در می‌گذرد (ابن ماجه، ۹۹۹/۲؛ احمد بن حنبل، *المسند*، ۲۹۹/۶؛ ابوداوود، ۱۴۴/۲؛ بیهقی، *السنن*...، ۲۰/۵). بر همین اساس است که نام بسیاری کسان در منابع دیده می‌شود که در آنجا مجاورت و یا مسکن گزیده‌اند (برای نمونه، نک: *دلائل الامامة*، ۶۰؛ ضیاء مقدسی، ۹۰-۹۲؛

نسفی، ۵۸۰؛ یاقوت، *بلدان*، ذیل زَمَلکان). برای نمونه از نشانه‌های مهم این تقدس می‌توان به «دیوار بُراق» اشاره کرد؛ دیوار غربی حرم، جایی که بنا بر روایات، پیامبر(ص) مرکب خود، براق را بدانجا بست (نک: ابن سعد، ۲۱۴/۱؛ ابن کثیر، *البدایة*، ۱۳۸/۳؛ سیوطی، عبدالرحمان، *الدر*، ۱۴۹،۱۴۲/۴؛ مقریزی، ۲۱۴/۸) و یهودیان از سدهٔ ۴ق/۱۰م به آن (دیوار ندبه) توجه کردند، اما برای مسلمانان همیشه دارای تقدس بوده است (جرار، ۳۶-۳۸، ۴۲؛ غنیم، ۱۹ ب؛ طیباوی، ۲۹).

پایان جهان: گروهی از روایات مربوط به بیت‌المقدس ــ که پرشمار نیز هستند ــ مربوط به آخرالزمان است. وجود برخی پاسخهای رسول اکرم(ص) به پرسشهایی از سوی صحابه، یا سخنانی از آن حضرت، به‌ویژه دربارهٔ اشراط الساعه و آخرالزمان، برای به دست آوردن نمایی کلی از اندیشهٔ اسلامی دربارهٔ جایگاه بیت‌المقدس در موضوع یاد شده، حائز اهمیت است. برای نمونه پیامبر(ص) در پاسخِ این پرسشِ عوف بن مالک اشجعی که از نشانه‌های آخرالزمان چیست، به عنوان دومین نشانه از نشانه‌های ۶گانه، از فتح بیت‌المقدس یاد کرده است (احمدبن حنبل، همان، ۲۷/۶؛ ابن ابی شیبه، ۴۸۰/۷؛ بیهقی، همان، ۲۲۳/۹؛ ابن حجر، *فتح*، ۲۷۹/۶؛ بحشل، ۵۹). همچنین اینکه پیامبر(ص) بیت‌المقدس را ارض محشر دانسته (بیهقی، *شعب...*، ۳۱۶/۱؛ ابن اثیر، ۵۵۱/۵؛ هیثمی، ۳۴۳/۱۰)، در کنار این روایت از ابوامامهٔ باهلی از آن حضرت که در آخرالزمان، بیت‌المقدس را مکانی امن برای مؤمنان یاد کرده است (همو، ۲۸۸/۷؛ برای پذیرش روایات ابوامامه نزد شامیان، نک: نووی، ۱(۲)/۱۷۶)، نمونه‌هایی دیگر از وجود اعتقاد به ارتباط میان آخرالزمان و بیت‌المقدس است.

حدیث نبوی دربارهٔ اینکه آن دیار در قیامت محل تجمع آدمیان است (اسحاق ابن راهویه، ۱۰۶/۱؛ طبرانی، ۲۶۴/۷)، نه تنها مکمل روایت یاد شده دربارهٔ ارض محشر است، که مفهوم مکان امن را هم تأیید می‌کند. بر همین مبنا، روایات فراوانی را در نام بردن از بیت‌المقدس به عنوان پناهگاه، می‌توان در منابع به دست آورد (مثلاً نک: رویانی، ۲۹۷/۲؛ ابن بابویه، کمال‌الدین، ۵۲۶؛ یاقوت، *بلدان*، ذیل مقدس). آن دسته از روایات که به خرابی یا عمران بیت‌المقدس در روز موعود اشاره دارند، هم در ادامهٔ نمونه‌های یاد شده قرار می‌گیرند: نمونهٔ خرابی آن دیار، سخن معاذبن جبل و کعب الاحبار دربارهٔ باد دمنده و خراب کنندهٔ بیت‌المقدس در آن زمان است (نک: نعیم بن حماد، ۶۲۶/۲)؛ و نمونهٔ عمران روایتی دیگر از معاذ است که بر آن پایه، در مسیری از حلقه‌های متصل از اتفاقات، به ترتیب عمران بیت‌المقدس، خرابی یثرب، فتح قسطنطنیه و در نهایت خروج دجال در پی هم می‌آیند (حاکم، ۴۶۷/۴؛ ابوداوود، ۱۱۰/۴؛ ابن ابی شیبه، ۴۵۸/۷).

در بخشی از روایات فتنهٔ دجال، ۳ مفهوم ــ به صورتی کلیدی و تکرارشونده ــ توجه را جلب می‌کند: ۱. نشانهٔ پلیدی که جهان را از ظلم می‌آکند (دجّال)؛ ۲. نشانهٔ پاکی و پاک کنندهٔ پلیدیها (مهدی موعود، مسیح)؛ ۳. نشانهٔ مأمن و شهری امن (بیت‌المقدس).

در روایات فتنهٔ دجال در آخرالزمان، بیت‌المقدس به نوعی مرکزیت می‌یابد و شهری محوری تلقی می‌شود، چنان‌که در سخن از مقابلهٔ مسیح با آن کذاب، این شهر مأمنی برای مؤمنان معرفی می‌گردد. در روایتی آمده است که عیسی بن مریم(ع) پس از مقابله با دجال، به بیت‌المقدس باز می‌گردد (نعیم بن حماد، ۵۶۰/۲، ۵۷۱). مفهوم دقیق این بازگشت، آن‌گاه که با حدیث نبوی دربارهٔ نزول حضرت عیسیٰ(ع) در آخرالزمان در «ارض مقدس» (قرطبی، ۱۰۶/۱۶) سنجیده می‌شود، افزون بر هماهنگی، نشان دهندهٔ آن است که مسیر حرکت برای سرکوب پلیدی از بیت‌المقدس آغاز می‌شود و در بیت‌المقدس پایان می‌یابد (برای دیدگاهی تأویلی، قس: قونوی، ۱۱۹).

در روایتی آمده است که پیامبر اکرم(ص) شمار مردم عرب را در زمان خروج دجال اندک یاد کرده است که نمایندگان آنان در بیت‌المقدس گرد هم می‌آیند و عیسی بن مریم(ع) در مقابله با دجال، وی را از میان می‌برد (نک: ابن ماجه، ۱۳۶۱/۲؛ نیز عظیم‌آبادی، ۳۰۲/۱۱؛ مبارکفوری، ۳۶۰/۶). برای تغییر زاویهٔ دید به همین موضوع، می‌توان از روایتی بهره گرفت که در قصص دجال، عیسی بن مریم(ع) به بیت‌المقدس می‌رود و با مسلمین آن دیار نماز می‌گزارد و ایشان را به بهشت بشارت می‌دهد (نعیم بن حماد، ۵۷۲/۲) و سپس ارواح مؤمنان از آنجا به آسمان صعود می‌کنند (نک: همو، ۵۷۹/۲).

در اینجا به عنوان روایتی ویژه باید سخنی از کعب را یاد کرد که بر آن اساس، پادشاهی از بیت‌المقدس برای دست‌یابی به گنجهای هند، سپاهی را بدانجا گسیل می‌دارد. با دست‌یابی به کنوز آن دیار، سپاه تا زمان خروج دجال در هند باقی می‌ماند (همو، ۴۰۳/۱). مسیر حرکت در متن این روایت، مخالف مسیر روایتی است که در آن، پیکر آدم(ع) پس از مرگ، از هند به بیت‌المقدس برده می‌شود (مثلاً نک: طبری، *تاریخ*، ۱۰۶/۱؛ ابوالشیخ، ۱۵۵۲/۵؛ سیوطی، عبدالرحمان، *الدر*، ۶۲/۱؛ قس: یعقوبی، ۶۲/۱)؛ اما در ورای هر دو روایت، بهشت جزئی مفروض گرفته شده است؛ چه، به هر حال، هند محل هبوط ابوالبشر است؛ بدین ترتیب، در این روایات بهشت، هند و بیت‌المقدس تشکیل دهندهٔ مثلثی ماوراءالطبیعی‌اند که یک سوی آن آغاز و بهشت، و سوی دیگر آن قیامت و آخرالزمان است.

در مفهوم کلیِ مهدویت، در احادیثی از پیامبر اکرم(ص) به کسی از نسل آن حضرت اشاره شده است که جهان را آباد خواهد کرد و در نهایت در بیت‌المقدس مقام خواهد یافت (نعیم بن حماد، ۳۷۹/۱، ۳۸۶، ۳۹۳؛ ضیاء مقدسی، ۷۲؛ هیثمی، ۳۱۷/۷). در روایاتی از اهل بیت(ع) هم آن‌گاه که از مهدی موعود(ع) سخن به میان می‌آید، به سکنا، یا دست کم هجرت آن حضرت به بیت‌المقدس اشاره شده است (نعیم بن حماد، ۳۶۶/۱؛ اربلی، ۲۷۲/۳). درواقع، روایات سوق دهندهٔ اندیشه به سمت مفهوم بیت‌المقدس به عنوان ارض محشر است (اسحاق بن راهویه، ۱۰۶/۱؛ ابن کثیر، *التفسیر*، ۴۰۴/۳؛ بیهقی، *شعب*، ۳۱۶/۱).

بیت‌المقدس، این ارض محشر در اندیشهٔ اسلامی ــ که بر پایهٔ

روایتی از امام حسن(ع)، هر شب جمعه محل تجمع ارواح مردگان است (ابن شعبه، ۲۴۲؛ مجلسی، ۲۸۶/۶-۲۸۷) ــ بهشت و جهنم، هر دو را در خود دارد. در روایت است که در شب اسراء، آن زمان که پیامبر(ص) در بیت‌المقدس قرار یافتند، بادی گرم و سپس بادی خنک وزیدن گرفت. جبرئیل در پاسخ به پرسش رسول گرامی(ص) از چیستیِ آن بادها، نخستین را بادی یاد کرد که از جهنم می‌وزد و دومین را بادی بهشتی نامید (ابن بابویه، *الامالی*، ۳۶۵؛ قتال، ۵۷؛ نیز نک: ابن شعبه، ۲۴۳). وجود مکانی به نام «وادی جهنم» در بیت‌المقدس (هروی، ۲۸؛ طبری، تفسیر، ۲۲۵/۲۷؛ ابن کثیر، همان، ۳۱۰/۴)، یا مغارة‌الارواح که هروی از داخل آن هم اطلاعاتی به دست داده است (ص ۲۶-۲۷)، در کنار روایتی از دیدار پیامبر(ص) با مالک، خازن جهنم (نک: سیوطی، عبدالرحمان، *الحبائک*، ۶۱؛ نیز نک: برهان‌الدین، ۶۹-۷۰، ۷۷)، شاید در به وجود آمدنِ این اندیشه مؤثر بوده باشد. اما به هر روی، بدون توجه به چراییِ به وجود آمدن این تفکر، تکرار آن در روایات آمیختگیِ مفاهیم آن جهانی را با این سرزمین نشان می‌دهد. این آمیختگی تا حدی است که در برخی از روایات، تصویری از رستاخیز در بیت‌المقدس ترسیم می‌شود که در آن، بیت‌المقدس ارض محشر و محل نشور است؛ و با برابر نهادن آن با عرش الاهی (نک: قتال، ۴۰۹)، اهل بهشت در سمت راستِ صخره، و جهنمیان ــ که از طبقهٔ هفتم زیرزمین برون آمده‌اند ــ در سمت چپ صخره نشان داده می‌شوند (قمی، ۲۷۲/۲؛ مجلسی، ۲۸۶/۶-۲۸۷، ۱۱۶/۷).

دور نیست که برخی اعتقادات دربارهٔ به خاک‌سپاری مردگان در آن دیار هم دربارهٔ همین مفهوم حشر بوده باشد؛ اندیشه‌ای که یهودیان هم بدان معتقد بوده‌اند، ولی گاه چندان هم پذیرفته نمی‌شده، و مورد نقد قرار می‌گرفته است. برای نمونه‌هایی از این گونه افکار می‌توان به روایات انتقال پیکر انبیایی چون آدم و یعقوب(ع) پس از مرگ به بیت‌المقدس و دفن شدن آنها در آنجا اشاره کرد (بسیاری منابع از جمله: طبری، *تاریخ*، ۱۰۹/۱؛ راوندی، *قصص*، ۱۳۸؛ سیوطی، عبدالرحمان، *الدر*، ۶۲/۱؛ برای نقد و ردی بر این عمل، نک: قاضی نعمان، *دعائم*، ۲۴۳/۱)؛ اعتقاد به وجود قبر بسیاری از ایشان همچون نوح، ابراهیم و اسحاق(ع) (مقدسی، ۴۶؛ هروی، ۱۰، برای قبر برخی از صحابه و تابعان، نک: ۲۸؛ علیمی، ۲۶۶/۱ به بعد، ۲۸۵) نیز در همین راستاست.

در نهایت باید به این نکتهٔ مهم توجه کرد که انبوهیِ منابع و فراگیریِ آنها در شرق و غرب و نیز در طیفهای گوناگون فرهنگی، نشان دهندهٔ میزان ارزشمندی بیت‌المقدس نزد مسلمانان است. نشانه‌های این آثار را به‌ویژه در اشعار شاعران در دورهٔ جنگهای صلیبی می‌توان مشاهده کرد (مثلاً نک: عبدالمهدی، ۳۱، ۳۷، جم).

مآخذ: در پایان بخش ۷. فرامرز حاج‌منوچهری

۷. آثار تألیف شده دربارهٔ بیت‌المقدس

تواریخ محلی و فضائل‌نویسی به عنوان گونه‌هایی از تألیف، به‌ویژه دربارهٔ شهرهایی چون مکه، مدینه، بیت‌المقدس، کوفه و دمشق دارای نمونه است. اگرچه در بسیاری از آثار همچون کتابهای جغرافیایی، سفرنامه‌ها، فتوح و کتابهای طبقات به یادکردی از بیت‌المقدس پرداخته شده، اما آثار تألیف شده، مخصوصاً دربارهٔ این دیار خود قابل بررسی است. البته نباید انتظار داشت که از سده‌های ۱ و ۲ق/۷ و ۸م بجز روایات و قصص و آنچه در تفاسیر آمده است، آثاری مستقل وجود داشته باشد. اما وجود اثری از ابوحذیفه اسحاق بن بشر بخاری (د ۲۰۶ق/۸۲۱م)، با عنوان *فتوح بیت‌المقدس* تاریخچهٔ تألیف دربارهٔ این سرزمین را قدمت بیشتری می‌دهد (نک: سخاوی، *الاعلان*... ۱۷۱؛ حاجی خلیفه، ۱۲۴۰/۲).

در سده‌های ۳ و ۴ق/۹ و ۱۰م این‌گونه آثار قدری امکان پی‌گیری بیشتر دارند. کتاب *من نزل فلسطین من الصحابة* از موسی بن سهل بن قادم رملی (د ۲۶۱ق/۸۷۵م)، با نگاهی متفاوت، به عنوان اثری رجالی قابل توجه است (نک: ابن حجر، *الاصابة*، ۴۰۸/۲، ۱۸۴/۳، جم). کتاب *اخبار بیت‌المقدس* از احمدبن خلف سبحی ــ که ابن خیر اشبیلی از آن یاد می‌کند (ص ۲۷۹) ــ با در نظر گرفتنِ وجود ۵ واسطه، در شمار آثار سدهٔ ۴ق قرار می‌گیرد. نسخه‌ای در کتابخانهٔ اسکوریال (شم ۴۰۴) از کتاب *وصف مکة شرفها الله و عظمها و وصف المدینة الطیبة و وصف بیت‌المقدس المبارک و ما حوله* از محمدبن ابی‌بکر تلمسانی از سدهٔ ۴ق نیز باقی است که به وصف شهرهای مقدسِ مکه، مدینه و بیت‌المقدس پرداخته است (نک: عسلی، ۲۶).

با آغاز درگیریها میان شرق و غرب، به عنوان نقاط شروع جنگهای صلیبی، برخی کسان شروع به تألیف آثاری در فضایل این سرزمین کردند. *فضائل بیت‌المقدس* (چ بیت‌المقدس، ۱۹۷۹م) از ابوبکر محمدبن احمد واسطی (د ۴۱۰ق/۱۰۱۹-۱۰۲۰م) که تألیف آن به اواخر سدهٔ ۴ یا آغاز سدهٔ ۵ق باز می‌گردد، قدیم‌ترین اثر مستقل در این موضوع است و آثار بعدی درواقع راه این مؤلف را پی گرفتند. پس از او ابوالمعالی مشرف بن مُرَجّیٰ از عالمان سدهٔ ۵ق/۱۱م *فضائل بیت‌المقدس و الصخرة* را نگاشت که به‌ویژه مورد استفادهٔ پسینیان او قرار گرفت (برای نسخهٔ خطی آن، نک: همو، ۳۷). شاگرد مقتول وی، ابوالقاسم رمیلی هم که به تألیف کتابی در فضائل بیت‌المقدس آغاز کرده بود، چون در ۴۹۲ق/۱۰۹۹م به اسارتِ صلیبیون درآمد، نتوانست آن را به پایان برد و به دست ایشان سنگسار شد (علیمی، ۲۹۸/۱-۲۹۹).

اواخر سدهٔ ۵ و تقریباً سدهٔ ۶ق را باید دورهٔ فترت در تألیف آثار فضایل دانست. حضور پرشور صلاح‌الدین ایوبی و سپاه مسلمانان در برابر لشکر صلیبیون، از نشانه‌های این دوره است؛ فتوحات صلاح‌الدین سببِ تألیف آثار بسیاری در بزرگداشت از سپاه اسلام شد. تألیف *الفتح (الفیح) القسی فی الفتح القدسی* از عماد اصفهانی، وزیر و کاتب صلاح‌الدین در تمجید از سلطان که در قالب اثری ادبی تألیف شده، از همین دست است (نک: همو، ۴۰۰/۱؛ برای چاپهای نسخ، نک: عسلی، ۴۲-۴۴). در این دوره، جهادنامه‌هایی با اهتمام بر مسئلهٔ بیت‌المقدس و جنگهای آزادسازی آن نوشته شده است (مثلاً نک: حاجی خلیفه،

۱/۸۰۹، ۱۲۷۵/۲، ۱۸۲۳).

قاسم بن علی ابن عساکر (د ۶۰۰ق/۱۲۰۳م) هم بر همین مبنا *الجامع المستقصیٰ فی فضائل المسجد الاقصیٰ* را تألیف کرد. دور نیست که کتاب *الجهاد* او هم به قصد تهییج مسلمانان نگاشته شده باشد (نک: سبکی، عبدالوهاب، ۳۵۲/۸؛ حاجی خلیفه، ۵۷۴/۱). فشار جنگ و حضور سپاه دشمن، مردم بیت‌المقدس را بر آن می‌داشت تا از بزرگان تألیف اثری بخواهند که در آینهٔ آن پیشینهٔ خود را مشاهده کنند. از همین‌رو، *فضائل القدس* ابن جوزی (د ۵۹۷ق) به رشتهٔ تحریر درآمد (نک: ابن جوزی، *فضائل*، ۱۸).

در سدهٔ ۶ق/۱۲م حسن ابن صَصریٰ (د ۵۸۶ق/۱۱۹۰م) با نگاهی کاملاً حدیثی به تألیف *فضائل بیت‌المقدس* پرداخت (ذهبی، *سیر...*، ۲۶۵/۲۱) و در سدهٔ ۷ق/۱۳م فضائل‌نویسی اوج گرفت. از مهم‌ترین آثار این سده می‌توان به *الانس فی فضائل القدس* از قاضی امین‌الدین احمد (د ۶۱۰ق/۱۲۱۳م)، عموزادهٔ قاسم ابن عساکر اشاره کرد (نک: حاجی خلیفه، ۱۷۸/۱) که اگرچه نسخه‌ای از آن به دست نیامده است، باید آن را در شمار نخستین آثار این دوره در نظر آورد. *روضة‌الاولیاء فی مسجد ایلیا* از محب‌الدین محمدبن محمود ابن نجار بغدادی (د ۶۴۳ق/۱۲۴۵م) اثر دیگری است (نک: یاقوت، *ادبا*، ۴۹/۱۹-۵۰) که اگرچه نسخه‌ای از آن دردست نیست، به نظر می‌رسد که توجه مؤلف به‌طور خاص به مسجد بوده است.

ابوسعد عبدالله بن حسن ابن عساکر (د ۶۴۵ق/۱۲۴۷م) از عالمان دمشقی، همچون برخی دیگر از اعضای خاندان خود به تألیف اثری در فضل بیت‌المقدس، با همین نام همت گماشت (نک: حاجی خلیفه، ۱۲۷۸/۲). ابواسحاق ابراهیم بن یحییٰ مکناسی در همان حدودِ زمانی، اما در غرب سرزمینهای اسلامی با همان منظر حدیثی، اثری در فضائل بیت‌المقدس و شام تألیف کرد. از این اثر نسخه‌ای در کتابخانهٔ توبینگن موجود است (شم ۲۶) (نک: عسلی، ۵۸). در همین کتابخانه نسخه‌ای دیگر تحت عنوان *فضائل الشام و فضائل مدنها و بیت‌المقدس...* نگهداری می‌شود که اگرچه از مؤلف آن اطلاعی دردست نیست، اما به همین دوره مربوط است (همو، ۶۱). *تألیف فضائل بیت‌المقدس و فضائل الشام فیها* از شمس‌الدین محمدبن محمد کنجی (د ۶۸۲ق/۱۲۸۳م) به عنوان اثری از یک صوفی را باید در شمار آخرین تألیفات این سده در نظر آورد (برای نسخهٔ آن، نک: همو، ۵۵).

کراچکوفسکی با اشاره به امر تألیف از سوی علمای اسلام در این زمینه و نام‌گذاری آن به «حرکت» و «جنبش»، سده‌های ۸ و ۹ق/۱۴ و ۱۵م را اوج این حرکت یاد می‌کند. در این زمان، اعتقاد شدید به زیارت بیت‌المقدس به عنوان حجی در رتبه‌ای پایین‌تر از حج مکه (نک: ناصرخسرو، ۲۶-۲۹)، اما دارای اهمیتی فراوان، بر تألیف آثار فضائل افزود؛ حال آنکه تشویق داعیان و حکام وقت نیز نه تنها بر افزایش امر زیارت اثر داشت، بلکه دور نیست که در تألیفات هم بی‌اثر نبوده باشد (نک: ۵۰۶/۲-۵۰۷). برخی از مهم‌ترین آثار بیت‌المقدس در همین دو سده تألیف شده است؛ و این زمانی است که از نظر شمار هم تقریباً بیشترین آمار در این تألیفات وجود دارد.

باعث النفوس الیٰ زیارة‌القدس المحروس از برهان‌الدین فزاری (ابن فرکاح) (د ۷۲۹ق/۱۳۲۹م) که از مهم‌ترین آثار در این زمینه است، نه تنها در آثار پسینیان ۸ مورد استفاده بوده (نک: سیوطی، محمد، ۸۵/۱)، که مستشرقان هم بسیار بدان توجه نشان داده‌اند (مثلاً نک: متیوز، «سرزمین...[1]»، 240 ff.، «مثیر...[2]»، 108 ff.).

مثیرالغرام الیٰ زیارة القدس و الشام از شهاب‌الدین مقدسی (د ۷۷۵ق/۱۳۷۳م) نیز از آثار یاد کردنی است (علیمی، ۱۵۷/۲؛ سیوطی، محمد، ۸۳/۱؛ کراچکوفسکی، ۵۱۱/۲-۵۱۲). بخشهایی از این اثر را لسترنج در ۱۸۸۷م در مجلد ۱۹ «مجلهٔ سلطنتی آسیایی[3]» به چاپ رساند. محمدبن عمار مالکی (د ۸۴۴ق/۱۴۴۰م) این اثر را با عنوان *منتهی المرام فی تحصیل مثیرالغرام* مختصر کرده است (بغدادی، ۵۷۴/۲؛ نیز نک: سخاوی، *الضوء...*، ۲۳۳/۸-۲۳۴). گفتنی است که در اوایل سدهٔ ۹ق/۱۵م تاج‌الدین اسحاق بن برهان‌الدین تدمری (د ۸۳۳ق/۱۴۳۰م) اثری با نام مشابه *مثیرالغرام الیٰ زیارة الخلیل علیه‌السلام* تألیف کرد که اصل توجه وی در این اثر به سیرهٔ ابراهیم نبی(ع) بود (علیمی، ۱۳۹/۲-۱۴۰). این اثر را متیوز در «مجلهٔ شرق‌شناسی فلسطین[4]» به چاپ رساند (نک: «سرزمین»، 239). همچنین لسترنج آن را در سلسلهٔ جدید «مجلهٔ سلطنتی آسیایی» چاپ کرد. *اتحاف الاخصاء بفضائل المسجد الاقصیٰ* (تألیف: ۸۷۵ق/۱۴۷۰م) از شمس‌الدین محمد سیوطی اثر قابل توجه دیگر است. مؤلف در مقدمهٔ تقریباً نام تمام آن، آثار پیش از خود در این زمینه را یاد، و البته در اثر خود از آنها استفاده کرده است (۸۳/۱ بب). لامنگ در ۱۸۱۷م ترجمه‌ای لاتین از بخشهایی از آن را در کپنهاگ، و رینولدز در ۱۸۳۶م ترجمهٔ انگلیسی آن را در لندن منتشر کرد. لسترنج که اثری با عنوان «فلسطین نزد مسلمانان[5]» تألیف، و بسیاری از دیگر آثار را هم در آن یاد کرده بود، به این اثر هم توجه نشان داد و همچنین در مقاله‌ای در مجلد ۱۹ «مجلهٔ سلطنتی آسیایی» به شرح و وصف آن پرداخت.

از دیگر آثار سده‌های ۸ و ۹ق می‌توان به *الروض المغرس فی فضل بیت‌المقدس* از عبدالوهاب بن عمر حسینی (د ۸۷۵ق/۱۴۷۰م) اشاره کرد (حاجی خلیفه، ۹۲۰/۱؛ نیز نک: سخاوی، همان، ۱۰۶/۵). اثر دیگر *سلسلة المسجد فی صفة الصخرة و المسجد* از تاج‌الدین احمدبن عبدالله حنفی (د ۷۵۵ق/۱۳۵۴م) است. *تحصیل الانس لزائر القدس* از عبدالملک بن هشام (د ۷۶۱ق/۱۳۶۰م) (نک: کحاله، ۱۹۲/۶)، *مسائل الانس فی تهذیب الوارد فی فضائل القدس* از ابوسعید خلیل بن کَیکَلدی علایی (د ۷۶۱ق) (عسلی، ۷۰)، *تجرید من نزل بیت‌المقدس* از

1. «Palestine...» 2. «The Mutīr...» 3. JRAS. 4. *Journal of Palestine Oriental Studies*, 1937, p. 108.
5. *Palestine under the Moslems.*

ابوبکربن محب‌الدین (د ۷۸۹ق/۱۳۸۷م) (سخاوی، *الاعلان*، ۲۵۷) و نیز *اعلام الساجد باحکام المساجد* از زرکشی (د ۷۹۴ق/۱۳۹۲م) که در قاهره (۱۳۸۵ق) چاپ شده است، از آثار سدهٔ ۸ق به شمار می‌آیند.

در سدهٔ ۹ق/۱۵م تألیف آثار در این زمینه اندکی متفاوت است. در آثار این زمان توجه فراوانی نسبت به مسجد بیت‌المقدس ــ حتیٰ این مسجد در کنار مساجد مکه و مدینه ــ دیده می‌شود. افزون بر کتاب یاد شدهٔ پیشین، آثاری چون *تسهیل المقاصد لزوار المساجد* از شهاب‌الدین ابوالعباس اقفهسی (د ۸۰۸ق/۱۴۰۵م) (نک: حتی، 542)؛ و *إثارة الترغیب و التشویق الی المساجد الثلاثة و البیت العتیق* از محمدبن اسحاق خوارزمی (د ۸۲۷ق/۱۴۲۴م) (نک: زرکلی، ۳۰/۶)، عالمی حنفی که مختصر کتاب وی به چاپ رسیده است، قابل توجه‌اند. در نهایت گفتنی است که برخلاف آثار یاد شده، آثاری هم در ذم و نکوهش ساکنان بیت‌المقدس تألیف شده است، همچون اثری از برهان‌الدین ابراهیم‌بن عمر بقاعی (نک: حاجی خلیفه، ۸۱/۱-۸۲).

اگر در قرنهای ۸ و ۹ق بیشترین آثار دربارهٔ بیت‌المقدس تألیف شد و اوج اهمیت دادن به فضایل‌نویسی بود، شاخص سدهٔ ۱۰ق/۱۶م با وجود کتابی چون *الانس الجلیل* مجیرالدین عبدالرحمان عُلَیمی حنبلی، اثری توان برابری با سده‌های پیشین را یافت. البته در این سده آثاری چون *فضائل بیت‌المقدس* از محمدبن علی بن طولون (د ۹۵۳ق/۱۵۴۶م) نیز قابل یادکرد است (کراچکوفسکی، ۶۸۲/۲). *المستقصیٰ فی فضائل الاقصیٰ* از نصرالدین حلبی رومی (د ۹۴۸ق/۱۵۴۱م) به‌ویژه از آن‌رو که چاپ آن در مجلهٔ عبری زبان تربیز[1] در ۱۹۶۱م صورت گرفته (نک: سیوان، 110-100)، قابل توجه است.

در سده‌های ۱۱ و ۱۲ق/۱۷ و ۱۸م هم روند تألیف آثار بیت‌المقدس توسط کسانی چون محمد یحییٰ افندی (د ح ۱۰۱۰ق/۱۶۰۱م) با تألیف *فضائل قدس شریف* (کراچکوفسکی، ۶۱۳/۲)، شهاب‌الدین احمد قلیوبی (د ۱۰۶۹ق/۱۶۵۹م) با کتاب *فضائل مکة و المدینة و بیت‌المقدس و شیء من تاریخها* (زرکلی، ۹۲/۱)، و مصطفیٰ اسعد لقیمی (د ۱۱۷۳ق/۱۷۶۰م) با اثرش، *لطائف انس الجلیل فی تحایف القدس و الخلیل* (مرادی، ۱۵۴/۴ ـ ۱۵۵؛ کراچکوفسکی، ۷۵۵/۲) ادامه یافت (برای برخی از آثار در سده‌های بعد، نک: همانجا؛ متیوز، «سرزمین»، سراسر مقاله). کامل جمیل عسلی در یک مطالعهٔ کتاب‌شناختی، آثار بر جای مانده و از دست رفته در فضایل بیت‌المقدس را معرفی و بررسی کرده است (نک: مآخذ).

مآخذ: ابن ابی حاتم، عبدالرحمان، *الجرح و التعدیل*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۲ق/۱۹۵۳م؛ ابن ابی شیبه، عبدالله، *المصنف*، به کوشش کمال یوسف حوت، ریاض، ۱۴۰۹ق؛ ابن ابی عاصم، احمد، *السنة*، به کوشش محمد ناصرالدین البانی، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۹۲م؛ ابن اثیر، علی، *اسدالغابة*، قاهره، ۱۲۸۰-۱۲۸۶ق؛ ابن بابویه، محمد، *الامالی*، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ همو، *ثواب الاعمال*، به کوشش محمد مهدی خرسان، نجف، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ همو، *الخصال*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، قم، ۱۳۶۲ش؛ همو، *علل الشرایع*، نجف، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۶م؛ همو، *عیون اخبار الرضا(ع)*، به کوشش مهدی حسینی لاجوردی، قم، ۱۳۷۷ق؛ همو، *کمال‌الدین و تمام النعمة*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۹۰ق؛ ابن جماعه، محمد، *غرر التبیان*، به کوشش عبدالجواد خلف، کراچی، جامعة‌الدراسات الاسلامیه؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، *بستان الواعظین*، بیروت، دارالکتاب العربی؛ همو، *فضائل القدس*، به کوشش جبرائیل سلیمان جبور، بیروت، ۱۹۷۹م؛ همو، *الموضوعات*، به کوشش عبدالرحمان محمد عثمان، بیروت، دارالفکر؛ ابن حبان، محمد، *صحیح*، بیروت، ۱۴۱۴ق/۱۹۹۳م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *الاصابة*، به کوشش علی محمد بجاوی، بیروت، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م؛ همو، *فتح الباری*، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی و محب‌الدین خطیب، قاهره، ۱۳۴۸ق؛ همو، *لسان المیزان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹ق؛ ابن خیر اشبیلی، محمد، *فهرسة*، به کوشش کودرا، بغداد، ۱۹۶۳م؛ ابن رافع سلامی، محمد، *الوفیات*، به کوشش صالح مهدی عباس و بشار عواد معروف، بیروت، ۱۴۰۲ق؛ ابن رستم طبری، محمد، *المسترشد*، به کوشش احمد محمودی، تهران، مؤسسهٔ کوشانپور؛ ابن سعد، *الطبقات الکبریٰ*، بیروت، دارصادر؛ ابن شعبه، حسن، *تحف العقول*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۶۳ش؛ ابن شهر آشوب، محمد، *مناقب آل ابی‌طالب*، نجف، مکتبة محمدکاظم کتبی؛ ابن طاووس، علی، *سعدالسعود*، نجف، ۱۳۶۹ق/۱۹۵۰م؛ همو، *مهج الدعوات*، قم، ۱۴۱۱ق؛ همو، *الیقین*، به کوشش انصاری، قم، دارالکتاب؛ ابن عساکر، علی، *تاریخ مدینة دمشق*، به کوشش علی شیری، بیروت/دمشق، ۱۴۱۵ق/۱۹۹۵م؛ ابن فهد، احمد، *عدة الداعی*، به کوشش احمد موحدی، قم، مکتبة وجدانی؛ ابن قولویه، جعفر، *کامل الزیارات*، به کوشش جواد قیومی، قم، ۱۴۱۷ق؛ ابن کثیر، *البدایة والنهایة*، به کوشش علی شیری، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ همو، *التفسیر*، بیروت، ۱۴۰۱ق؛ همو، *قصص الانبیاء*، به کوشش مصطفیٰ عبدالواحد، قاهره، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۶م؛ ابن ماجه، محمد، *السنن*، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۹۵۲-۱۹۵۳م؛ ابن هشام، عبدالملک، *سیرة النبی*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ ابوداوود سجستانی، سلیمان، *السنن*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، دار احیاء السنة النبویه؛ ابوالشیخ اصفهانی، عبدالله، *العظمة*، ریاض، ۱۴۰۸ق؛ ابوالصلاح حلبی، تقی، *تقریب المعارف*، به کوشش رضا استادی، قم، ۱۴۰۴ق؛ ابوالفتوح رازی، حسین، *روض الجنان*، به کوشش ابوالحسن شعرانی، تهران، ۱۳۵۶ش بی؛ ابوالقاسم حکیم سمرقندی، اسحاق، *السواد الاعظم*، ترجمهٔ کهن فارسی، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۴۸ش؛ احمدبن حنبل، *المسند*، قاهره، ۱۳۱۳ق؛ همو، *الورع*، بیروت، ۱۴۱۴ق؛ *الاختصاص*، منسوب به شیخ مفید، به کوشش علی‌اکبر غفاری، قم، جماعة المدرسین؛ اربلی، علی، *کشف الغمة*، بیروت، ۱۴۰۵ق؛ اسحاق بن راهویه، *المسند*، به کوشش عبدالغفور بلوشی، مدینه، ۱۹۹۵م؛ بحشل، اسلم، *تاریخ واسط*، به کوشش کورکیس عواد، بغداد، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ بخاری، محمد، *التاریخ الکبیر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ همو، *الصحیح*، استانبول، ۱۳۸۸ق؛ برهان‌الدین فزاری، ابراهیم، «باعث النفوس الی زیارة القدس المحروس» (نک: مد ابن فرکاح)؛ بزار، احمد، *المسند (البحرالزخار)*، به کوشش محفوظ الرحمان زین‌الله، بیروت/مدینه، ۱۴۰۹ق؛ بغدادی، *ایضاح*؛ بیاضی، علی، *الصراط المستقیم*، تهران، ۱۳۸۴ق؛ بیهقی، احمد، *السنن الکبریٰ*، مدینه، ۱۴۱۰ق/۱۹۸۹م؛ همو، *شعب الایمان*، به کوشش محمدسعیدبن بسیونی زغلول، بیروت، ۱۴۱۰ق؛ جاحظ، عمرو، *الحیوان*، به کوشش عبدالسلام هارون، قاهره، ۱۳۵۷ق؛ جرار، حسنی ادهم، *شعب فلسطین امام التآمر البریطانی و الکید الصهیونی، ۱۹۲۰-۱۹۳۹*، عمان، ۱۹۹۲م؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ حاکم نیشابوری، محمد، *المستدرک علی الصحیحین*، به کوشش مصطفیٰ عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۰م؛ حسینی دمشقی، محمد، «ذیل تذکرة الحفاظ»، همراه *تذکرة الحفاظ* ذهبی، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ *دلائل الامامة*، منسوب به ابن رستم طبری، نجف، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۲م؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش بشار عواد معروف و محیی هلال سرحان، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ همو، *میزان الاعتدال*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ راوندی، سعید، *الخرائج و الجرائح*، قم، ۱۴۰۹ق؛ همو، *قصص الانبیاء*، به کوشش غلامرضا عرفانیان، قم، ۱۴۰۹ق؛ ربعی، علی، *فضائل الشام و دمشق*، به کوشش صلاح‌الدین منجد، دمشق، ۱۹۵۰م؛ رویانی، محمد، *مسند*، به کوشش ایمن علی ابویمانی، قاهره، ۱۴۱۶ق؛ زرکلی، *اعلام*؛ زمخشری، محمود، *ربیع الابرار*، به

---

1. Tarbiz.

کوشش سلیم نعیمی، بغداد، مطبعة العانی؛ همو، *الکشاف*، قاهره، ١٣۶۶ق/١٩۴٧م؛ سبکی، عبدالوهاب، *طبقات الشافعیة الکبریٰ*، به کوشش محمود محمد طناحی و عبدالفتاح محمد حلو، قاهره، ١٣٨٣ق/ ١٩۶۴م؛ سبکی، علی، *السیف الصقیل*، به کوشش محمدزاهد کوثری، قاهره، مکتبة زهران؛ سخاوی، محمد، *الاعلان بالتوبیخ*، به کوشش روزنتال، بغداد، ١٣٨٢ق/ ١٩۶٣م؛ همو، *الضوء اللامع*، قاهره، ١٣٧۶ق؛ همو، *الفخر المتوالی فیمن انتسب للنبی*، به کوشش مشهور حسن سلمان، زرقاء، ١٩٨٧م؛ سراج اندلسی، محمد، *الحلل السندسیة*، به کوشش محمد حبیب هیله، بیروت، ١٩٨۴م؛ سیوطی، عبدالرحمان، *الحبائک فی اخبارالملائک*، به کوشش مصطفیٰ عاشور، قاهره، مکتبة القرآن؛ همو، *الدر المنثور*، بیروت، ١٩٨٧م؛ سیوطی، محمد، *اتحاف الاخصا*، به کوشش احمد رمضان احمد، قاهره، ١٩٨٣م؛ صفار، محمد، *بصائر الدرجات*، تهران، ١۴٠۴ق؛ ضیاء مقدسی، محمد، *فضائل بیت‌المقدس*، به کوشش محمد مطیع حافظ، دمشق، ١۴٠۵ق/١٩٨۵م؛ طبرانی، سلیمان، *المعجم الکبیر*، به کوشش حمدی عبدالمجید سلفی، موصل، ١۴٠۴ق/١٩٨٣م؛ طبرسی، فضل، *اعلام الوریٰ*، قم، ١۴١٧ق؛ همو، *مجمع البیان*، صیدا، ١٣٣٣ق؛ طبری، *تاریخ*، بیروت، ١۴٠٧ق؛ همو، *تفسیر*، بیروت، ١۴٠۵ق؛ طوسی، محمد، *التبیان*، به کوشش احمد قصیر عاملی، نجف، ١٣٨٣ق/ ١٩۶۴م؛ طیباوی، عبداللطیف، *القدس الشریف فی تاریخ العرب و الاسلام*، دمشق، ١۴٠٠ق/١٩٨٠م؛ عبدالمهدی، عبدالجلیل حسن، *بیت‌المقدس فی ادب الحروب الصلیبیة*، بیروت، ١۴٠٩ق/١٩٨٩م؛ عسلی، کامل جمیل، *مخطوطات فضائل بیت‌المقدس*، عمان، ١۴٠۵ق/١٩٨۴م؛ عظیم‌آبادی، محمد، *عون المعبود*، بیروت، ١۴١۵ق/١٩٩۵م؛ علیمی، عبدالرحمان، *الانس الجلیل*، نجف، ١٣٨۶ق/١٩۶۶م؛ عهد عتیق؛ عیاشی، صدرالدین، *التفسیر*، به کوشش هاشم رسولی محلاتی، قم، ١٣٨٠ق؛ غنیم، عادل حسن، *حائط البراق ام حائط المبکی*، قاهره، ١۴٢١ق/٢٠٠١م؛ فاسی، محمد، *ذیل التقیید*، به کوشش کمال یوسف حوت، بیروت، ١۴١٠ق؛ فتال نیشابوری، محمد، *روضة الواعظین*، نجف، ١٣٨۶ق؛ فیض کاشانی، محسن، *التفسیر الصافی*، قم، ١۴١۶ق؛ قاضی عیاض، *الشفاء*، بیروت، ١۴٠٩ق/١٩٨٨م؛ قاضی نعمان، *اساس التأویل*، به کوشش عارف تامر، بیروت، ١٩۶٠م؛ همو، *دعائم الاسلام*، به کوشش آصف فیضی، قاهره، ١٣٨٣ق/١٩۶٣م؛ قرآن کریم؛ قرطبی، محمد، *الجامع لاحکام القرآن*، به کوشش احمد عبدالعلیم بردونی، قاهره، ١٩٧٢م؛ قشیری، عبدالکریم، *الرسالة القشیریة*، به کوشش عبدالحلیم محمود و محمدبن شریف، قاهره، ١٣٨۵ق/١٩۶۶م؛ قمی، علی، *التفسیر*، به کوشش طیب موسوی جزایری، نجف، ١٣٨۶ق؛ قونوی، صدرالدین، *الفکوک*، به کوشش محمد خواجوی، تهران، ١٣٧١ش؛ کحاله، عمررضا، *معجم المؤلفین*، دمشق، ١٩۶٧م؛ کراچکوفسکی، ایگناتی، *تاریخ الادب الجغرافی العربی*، ترجمهٔ صلاح‌الدین هاشم، قاهره، ١٩۶۵م؛ کلینی، محمد، *الکافی*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ١٣٨٨ق؛ مبارکفوری، محمد، *تحفة الاحوذی*، بیروت، ١۴١٠ق/١٩٩٠م؛ مجلسی، محمدباقر، *بحارالانوار*، بیروت، ١۴٠٣ق/١٩٨٣م؛ محلی، جلال‌الدین و جلاالدین سیوطی، *تفسیر الجلالین*، قاهره، دارالحدیث؛ مرادی، محمد، *سلک الدرر*، بغداد، مکتبه مثنی؛ مزی، یوسف، *تهذیب الکمال*، به کوشش بشار عواد معروف، بیروت، ١۴٠٠ق/١٩٨٠م؛ مسلم بن حجاج، *الصحیح*، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ١٩۵۵م؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ١٩٠۶م؛ مقریزی، احمد، *امتاع الاسماع*، به کوشش محمد عبدالحمید نمیسی، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ ناصرخسرو، *سفرنامه*، به کوشش نادر وزین‌پور، تهران، ١٣۶٢ش؛ نسفی، عمر، *القند فی ذکر علماء سمرقند*، به کوشش یوسف هادی، تهران، ١٣٧٨ش؛ نعمانی، محمد، *الغیبة*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، مکتبة الصدوق؛ نعیم بن حماد، *الفتن*، به کوشش سمیر امین زهیری، قاهره، ١۴١٢ق؛ *نوادر المعجزات*، منسوب به ابن رستم طبری، قم، ١۴١٠ق؛ نووی، یحییٰ، *تهذیب الاسماء و اللغات*، قاهره، ١٩٢٧م؛ ورام بن ابی فراس، *المجموعة*، بیروت، ١٣٧۶ق؛ هروی، علی، *الاشارات الیٰ معرفة الزیارات*، به کوشش ژ. سوردل و تومین، دمشق، ١٩۵٣م؛ هناد کوفی، *الزهد*، به کوشش عبدالرحمان عبدالجبار فریوایی، کویت، ١۴٠۶ق؛ هیثمی، علی، *مجمع الزوائد*، بیروت، ١۴٠٧ق؛ یاقوت، *ادبا*؛ همو، *بلدان*؛ یعقوبی، احمد، *التاریخ*، ١٣٩٧ق/ ١٩۶٠م؛ نیز:

Armstrong, K., *A History of Jerusalem*, London 1997; Canaan, T., «Arabic Magic Bowls», *The Journal of the Palestine Oriental Society*, Jerusalem, 1935, vol. XV; Ebn-e Ferkāh, «The Kitāb *Bā'itu-n-Nufūs*», ed. Ch. D. Matthews, ibid; Hitti, Ph. et al., *Descriptive Catalog of the Garrett Collection of Arabic Manuscripts*, Princeton, 1938; Matthews, Ch.D., «The *Mutīr al-Ghrām* of Abu-l-Fidā' of Hebron», *The Journal of the Palestine Oriental Society*, Jerusalem, 1937, vol. XVII; id, «Palestine- Mohammaden Holy Land», *The Moslem World*, 1942, vol. XXXII; Sivan, E., «The Beginnings of the Faḍā'il al-Quds Literature», *Der Islam*, 1971, vol. XLVIII(1).

فرامرز حاج‌منوچهری

VI. علوم و معارف اسلامی

دانش قرائات: در سده‌های نخست هجری، قرائت بیت‌المقدس مستقل از دیگر نقاط شام قابل پی‌گیری نیست. براساس آنچه محمد مقدسی به دست داده، در نیمهٔ دوم سدهٔ ۴ق/١٠م در سراسر شام قرائت شامی ابن عامر روی به کاستی نهاده، و به خصوص قرائت ابوعمرو بن علاء و تا اندازه‌ای کسایی روی به اهمیت گذارده است. او همچنین اشاره دارد که در عصر وی، شامیان چندی با قرائات سبع آشنا بوده‌اند (ص ١۵۴). از شخصیتهای مؤثر در این آشنایی، عبدالصمدبن محمد عینونی (د ٢٩۴ق/٩٠٧م)، عالم بیت‌المقدس است که از طریق شاگردان عراقی حفص با روایت او از عاصم آشنا شده بوده، و در حلقهٔ شاگردانش، راویانی از شام داشته است (ذهبی، معرفة...، چ استانبول، ۵٢۵/٢-۵٢۶؛ ابن جزری، غایة...، ٣٩١/١).

در سالهای انتقال از سدهٔ ۴ق به سدهٔ پسین، تحولی آشکار در محفل قرائت بیت‌المقدس دیده می‌شود. جریان جمع‌گرایی تحدید شده که توسط ابن مجاهد در بغداد آغاز شده بود، در این دوره توسط مهاجران در بیت‌المقدس گسترش یافت. عامل اصلی این انتقال، ابوالعباس احمدبن زیدان (د ۴١۴ق/١٠٢٣م) مقری معتبر بغدادی بود که شاگردی ابن مجاهد را دریافته بود و در هنگام اقامت در بیت‌المقدس، به اقراء قرائاتِ آموخته در بغداد اهتمام ورزید (ذهبی، همان، ٧٠٨/٢-٧٠٩؛ ابن جزری، همان، ۵۴/١-۵۵). پس از او باید از عبدالملک بن سعید، مقری ناشناخته‌ای یاد کرد که ابوالقاسم هذلی (د ۴۶۵ق/١٠٧٣م) در بیت‌المقدس از او بهره گرفته است (ذهبی، همان، ٨١٧/٢).

در نیمهٔ نخست سدهٔ ۵ ق/١١م اوضاع و احوالی فراهم گشت تا دانشجویان مقدسی برای آشنایی با قرائات گوناگون روی به سرزمینهای دور نهند، چنان‌که ابوبکر احمدبن حسین مقدسی (د ۴۶٨ق) در حران، دمشق، مکه و بغداد از شیوخی چون ابوعلی اهوازی دانش آموخت (همان، ٨٣٨/٢-٨٣٩؛ ابن جزری، همان، ۴٨/١). آن‌گاه که در ۴٧٠ق ابوعبدالله حسین بن حسن حنفی مقدسی (د ۵۴٠ ق/١١۴۵م) به بغداد آمد تا قرائت آموزد (ذهبی، همان، ٩۶٣/٢؛ قرشی، ٢٠٩)، هنوز بیت‌المقدس خطر حملات صلیبی را احساس نکرده بود.

از اواخر سدهٔ ۵ق با روی نمودنِ تهدید صلیبیان و نیاز به همگرایی، چنین می‌نماید که بر رونق و اهمیت قرائت جمع‌گرایِ تحدید شده در بیت‌المقدس ــ شاید به سان عاملی گرد هم آورنده ــ افزوده شد. از آن پس، در کنار مقدسیانی چون ابوموسیٰ عیسی بن یوسف مقدسی که برای تحصیل روی به دیگر سرزمینها می‌آوردند تا از کسانی چون

شاطبی بهره گیرند (ذهبی، همان، ۱۱۱۲/۳)، مقریانی چون ابوالحسن علی بن احمد کنانی قرطبی (د ۵۶۹ق/۱۱۷۴م) که با وجود حصر صلیبیان، به آرزوی زیارت به بیت‌المقدس می‌آمدند، نیز فرصت را برای آموزش قرائت مغتنم می‌شمردند؛ کنانی قرطبی ۹ ماه در بیت‌المقدس به اقراء قرآن پرداخت، در حالی که بیشترین سخت‌گیریها دربارهٔ حضور مسلمانان از سوی صلیبیان اعمال می‌شد (همان، ۱۰۴۷/۳). حتیٰ مقریانی مقدسی الاصل که به سبب مصائب ناشی از جنگ در دوردست می‌زیستند، چون ابوشامهٔ مقدسی (د ۶۶۵ق/۱۲۶۷م) کوشش داشتند تا ارتباط خود با موطن نیاکان را محفوظ دارند (نک: ابوشامه، ۳۷). از مقریان مقدسی الاصلِ دور از موطن، همچنین می‌توان به محیی‌الدین محمدبن یوسف مقدسی (د ۷۰۳ق/۱۳۰۴م) اشاره کرد که چندی در مصر، و بیشتر در دمشق زیسته است (ذهبی، *معرفة*، چ قاهره، ۷۳۷/۲؛ ابن جزری، همان، ۲۸۷/۲).

با آرامش یافتن بیت‌المقدس در نیمهٔ دوم قرن ۷ق/۱۳م، دیگر بار این شهر به پایگاهی برای آموزش قرائت تبدیل شد، در حالی که قرائت در دیگر بومها روی به افول نهاده بود (همو، *النشر*، ۵۴/۱، ۱۹۳). از جمله شخصیتهای این دور جدید، می‌توان به کمال‌الدین عبدالله بن محمد، مقری مغربیِ مهاجر به بیت‌المقدس (د پس از ۷۱۰ق/۱۳۱۰م) (ذهبی، همان، ۷۴۹/۲) و عمادالدین محمدبن یعقوب جرائدی (د ۷۲۰ق)، اشاره کرد (ذهبی، همان، چ استانبول، ۱۴۵۳/۳؛ ابن جزری، *غایة*، ۲۸۱/۲).

نقطهٔ اوج قرائت بیت‌المقدس در این دوره، شهاب‌الدین ابن جبارهٔ مقدسی (د ۷۲۸ق/۱۳۲۸م) است که قرائت را در قاهره و دمشق آموخته بود و با وجود فعالیت آموزشی‌ای که در دمشق و حلب داشت، بخش مهمی از فعالیت خود را در بیت‌المقدس متمرکز ساخت (ذهبی، همان، ۱۴۸۲/۳؛ ابن جزری، همان، ۱۲۲/۱) و به گفتهٔ علیمی، مشیخهٔ بیت‌المقدس بدو ختم می‌شد (۲۵۹/۲). او برخی آثار مدرسی قرائت، چون *شاطبیه* و قصیدهٔ *عقیلة اتراب القصائد* در رسم مصحف از شاطبی را شرح کرد (برای نسخ خطی آن، نک: ه د، ۲۰۳/۳) و شرحی نیز بر قصیدهٔ نونیهٔ سخاوی در تجوید نگاشت (ابن حجر، *الدرر*...، ۳۰۸/۱). این جریان در نسل شاگردان ابن جباره دوام یافت و از آن جمله، محمدبن یعقوب اسدی مقدسی (د ۷۴۹ق/۱۳۴۸م)، *الدر النضید فی زوائد القصید* را در تکمیل *شاطبیه* پرداخت (حاجی خلیفه، ۶۴۹/۱؛ ابن جزری، همان، ۲۸۲/۲-۲۸۳) و کسانی چون غرس‌الدین خلیل ناقوسی و برهان‌الدین ابن جماعه در بیت‌المقدس به ترویج *شاطبیه* اهتمام ورزیدند (ابن نجده، ۵۶).

در نیمهٔ اول سدهٔ ۹ق/۱۵م شهاب‌الدین ابن ارسلان رملی مقدسی (د ۸۴۴ق/۱۴۴۰م)، *نظم القراءات الثلاثة الزائدة علی السبع* را سروده (حاجی خلیفه، ۱۹۶۴/۲) که نخستین بارقه از پرداختن به قرائاتِ افزوده بر قرائات سبع در تألیفات قرائی بیت‌المقدس بوده است. دو عامل در عرض یکدیگر ــ یکی دور شدن از عصر جنگهای صلیبی و رنگ باختن نیاز به قرائات سبع به عنوان عاملی نمادین برای همگرایی، و دیگری مقبولیت یافتنِ قرائات عشر، به‌ویژه با کوششهای ابن جزری (د ۸۳۳ق/۱۴۳۰م) ــ در این رخداد مؤثر بوده‌اند. البته گزارش سخاوی و علیمی مبنی بر دو سال تدریس ابن جزری در مدرسهٔ صلاحیهٔ قدس، نباید مورد تکیه قرار گیرد (نک: سخاوی، ۲۵۶/۹؛ علیمی، ۱۰۹/۲؛ قس: ابن جزری، همان، ۱۳۰/۱).

گذار از سد قرائات سبع برای حوزهٔ قرائی بیت‌المقدس، زمینه‌ساز تحولی در عالم قرائت بود که آغازگر آن مقدسیان بودند. برهان‌الدین ابراهیم بن محمد ابن قباقبی (د ح ۸۵۵ق/۱۴۵۱م)، مقری حلبیِ کوچیده به بیت‌المقدس گامی فراتر از ابن جزری برداشت و با افزودنِ ۴ قرائت حسن بصری، ابن محیصن، اعمش و یزیدی به قرائات عشر، نظریهٔ «قرائات اربعة عشر» را بنیان گذارد و این قرائات را در کتابی با عنوان *ایضاح الرموز* مضبوط ساخت (نک: قسطلانی، ۹۱/۱). البته در بیت‌المقدس همچنان مقریانی چون ابوعبدالله محمدبن سلیمان مقدسی (د ۸۷۱ق/۱۴۶۷م) صاحب *النجوم الزاهرة فی السبعة المتواترة* (حاجی خلیفه، ۱۹۳۲/۲) وجود داشتند که همچنان حریم قرائات سبع را پاس می‌داشتند (نیز نک: سخاوی، ۱۳۵/۱: منظومه‌ای از ابن ابی شریف، د ۹۲۳ق/۱۵۱۷م).

تفسیر: فارغ از تفسیر روایی که در سده‌های نخست در محافل محدثان مطرح بوده است و در شمار رجال شاخص آن، می‌توان از بکربن سهل دمیاطی (د ۲۸۹ق/۹۰۲م) نام برد، دورهٔ برجستهٔ تاریخ تفسیر در بیت‌المقدس، سدهٔ ۵ ق/۱۱م است. از آثار این دوره برخی تک‌نگاریها و جامعهای تفسیری درخور توجه‌اند که از آن جمله می‌توان به تفسیر *آیة الکرسی* از ابراهیم بن حسن ابن نابلسی مقدسی (د ۴۵۷ق/۱۰۶۵م) (ادرنوی، ۱۲۲) و *الجواهر فی التفسیر*، دوره‌ای ۳۰ جلدی از ابوالفرج عبدالواحدبن محمد شیرازی (د ۴۸۶ق/۱۰۹۳م)، عالمِ حنبلیِ مهاجر به بیت‌المقدس (همو، ۱۴۳) یاد کرد. در دورهٔ جنگهای صلیبی آثار تفسیریِ شاخص مربوط به مقدسیانی دور از موطن چون موفق‌الدین ابن قدامهٔ مقدسی (د ۶۲۰ق/۱۲۲۳م) با تألیف *البرهان فی القرآن* (همو، ۱۷۸) و ابوشامهٔ مقدسی (د ۶۶۵ق/۱۲۶۷م)، با تألیف تک‌نگاری *نورالمسریٰ* در تفسیر سورهٔ اسراست (همو، ۲۴۴).

موج نوی از تفسیر نگاری پس از بازگشت نهایی بیت‌المقدس آغاز شد و از نخستین نمونه‌های آن، تفسیری گسترده از محمدبن سلیمان ابن نقیب مقدسی (د ۶۹۸ق/۱۲۹۹م)، عالم حنفیِ بلخی تبارِ مهاجر به بیت‌المقدس است که حجمی افزون بر ۵۰ جلد داشته است (سیوطی، ۱۰۰-۱۰۱؛ ادرنوی، ۲۵۹؛ حاجی خلیفه، ۳۵۸/۱). تفسیر مقدسی به قلم شهاب‌الدین ابن جبارهٔ مقدسی (د ۷۲۸ق/۱۳۲۸م) که گزیده‌ای از کشاف زمخشری است، نامی ماندگار از خود در عالم تفسیر بر جای نهاد (نک: ادرنوی، ۲۶۹-۲۷۰؛ حاجی خلیفه، ۴۵۹/۱؛ ظاهریه، ۴۰۳/۳: نسخه خطی) و *فتح القدیر فی التفسیر* از ابوالعباس احمدبن ابراهیم ابن جبارهٔ مقدسی (د ۷۵۴ق/۱۳۵۳م) گام پسین آن بود (ادرنوی، ۲۸۵).

سده‌های ۹-۱۰ق/۱۵-۱۶م دورهٔ تدوین آثار متنوع تفسیری بود. شهاب‌الدین احمد بن حسین ابن ارسلان رملی (د ۸۴۴ق/۱۴۴۰م) متوطن در بیت‌المقدس، افزون بر تألیف اثری در تفسیر *قرآن*، به علوم قرآنی توجه نشان داد و در اثری بالغ بر ۶۰ نوع از انواع علوم قرآنی را معرفی کرد (همو، ۳۲۷). این اثر که اندکی پس از *البرهان* زرکشی تألیف شده، گام مهمی در تحولِ علوم قرآنی به معنای اخص آن است. دیگر تألیفِ درخور ذکر *التحریر لاقوال المفسرین لکلام رب العالمین*، از محمدبن سلیمان ابن خطیب مقدسی (د ۸۹۸ق/۱۴۹۳م) است که در آن به گردآوریِ گستردهٔ اقوال تفسیریِ پیشینیان و ارائهٔ آن به شکلی تحریر یافته همراه با آگاهیهای پیرامونی مانند اسباب نزول اقدام کرده، و حجم آن را به حدود ۴۰ جلد رسانده بوده است (همو، ۳۵۴). در این دوره سبک تک نگاری در تفسیر نویسی با آثار برهان‌الدین ابن ابی شریف (د ۹۲۳ق/۱۵۱۷م) دوام یافته (نک: هـ د، ۶۶۳/۲؛ نیز ادرنوی، ۳۴۶)، و سبک حاشیه‌نویسی پای گرفته است که از آن جمله می‌توان به *حاشیهٔ* محمد ابن ابی شریف (د ۹۰۰ق/۱۴۹۵م) بر *تفسیر بیضاوی* (همو، ۳۵۸) و *حاشیهٔ* رضی‌الدین ابن یوسف مقدسی (اواخر قرن ۱۰- اوایل قرن ۱۱ق) بر *تفسیر ابوالسعود* (حاجی خلیفه، ۶۵/۱-۶۶) اشاره کرد.

دانش حدیث: همزمان با راه یافتنِ اسلام به بیت‌المقدس و حضور شماری از صحابه چون عبادة بن صامت و شداد بن اوس در آن دیار، نخستین زمینه برای نقل حدیث فراهم آمد و حدیثی بومی در سطحی بسیار محدود در آنجا شکل گرفت (ابن سعد، ۴۰۱/۷؛ حاکم، *المستدرک*...، ۳۹۹/۳؛ ذهبی، *الامصار*...، ۱۵۹-۱۶۰). در عصر تابعین، کسانی چون رجاء بن حیوه، زیادبن ابی سوده و برادرش عثمان و ابن دیلمی از مروجان حدیث در بیت‌المقدس بودند (ابن ابی عاصم، ۴۲۹/۳؛ حاکم، همان، ۲۵۷/۱؛ ابن عساکر، *تاریخ*...، ۳۷۰/۳۸؛ مزی، ۴۸۰/۹؛ برای فهرستی، نک: علیمی، ۲۸۵/۱ بب).

در سدهٔ ۲ق/۸م نه تنها محافلِ شکل گرفته در بیت‌المقدس توسط میراث‌برانِ بومیِ آن، چون کامل بن سلمه نوادهٔ رجاء بن حیوه (ابن ابی حاتم، ۱۷۲/۷) و ابراهیم بن ابی عبله (بخاری، ۳۱۰/۱؛ ذهبی، *سیر*...، ۳۲۳/۶) پی گرفته شد، بلکه این دیار برای محدثان دیگر بومها نیز جاذبه‌ای معنوی یافته بود. برخی از عالمان چون عبدالله بن شوذب بلخی و عثمان پسر عطاء خراسانی در بیت‌المقدس رحل اقامت افکندند (همان، ۹۲/۷؛ ابن حجر، *تقریب*...، ۳۸۵) و برخی دیگر چندی را در آن دیار مجاورت گزیدند؛ از این کسان می‌توان شخصیتهایی از شام و عراق چون سلیم بن عامر حمصی (ابن سعد، ۴۶۴/۷). ابوطاهر موسی بن محمد بلقاوی از شاگردان مالک بن انس و شریک (ذهبی، *میزان*...، ۲۱۹/۴؛ *دلائل*...، ۴۴۴)، وکیع بن جراح (ابن حبان، ۱۰۲/۲)، محمدبن عبدالله خلنجی شاگرد ثوری (نسایی، ۲۳۲/۶؛ دارقطنی، ۱۹۳/۴) و جبرون بن حکی افریقی شاگرد سفیان بن عیینه (همو، ۱۴۵/۴؛ ابن عدی، ۱۸۰/۲) را نام برد. در اواسط این سده، کتابی حدیثی از زهری، تابعیِ نامدار مدینه در بیت‌المقدس خوانده می‌شده است (حاکم، *معرفة*...، ۱۱۰؛ نیز برای فهرستی از عالمان مسافر، نک: علیمی، ۲۹۲/۱-۲۹۴).

سراسر سدهٔ ۳ و نیمهٔ نخست سدهٔ ۴ق اوج درخششِ حوزهٔ حدیثی بیت‌المقدس بود. بسیاری از شخصیتهایی که در این سده گردانندگان محافل حدیث بوده‌اند، از بیت‌المقدس و گاه دیگر شهرهای فلسطین برخاسته‌اند. در این زمره می‌توان از کسانی چون ضمرة بن حبیب مقدسی (ابن عساکر، همان، ۴۲۷/۱۶؛ ذهبی، *میزان*، ۳۳۰/۲)، محمدبن عبدالله خزاعی مقدسی (مزی، ۴۵۶/۲۵؛ ابن حجر، همان، ۴۸۶)، محمدبن نعمان بن بشیر مقدسی (ابن عساکر، همان، ۱۲۹/۵۶؛ ابن حجر، همان، ۵۱۰)، حماد بن حمید عسقلانی (ابن ابی حاتم، ۱۳۵/۳)، راشدبن سعید مقدسی (همو، ۴۸۸/۳)، احمدبن مسعود خیاط مقدسی (طبرانی، *المعجم الصغیر*، ۱۰/۱)، هاشم بن یعلیٰ مقدسی (ابن ابی حاتم، ۱۰۶/۹) و عبدالصمد بن محمد عینونی (ضیاء مقدسی، ۱۷۵/۷؛ طبرانی، *المعجم الاوسط*، ۱۰۸/۵، *المعجم الصغیر*، ۲۴۷/۱) یاد کرد.

در کنار بومیان، محدثانِ مهاجر خراسانی نیز استادانی تأثیرگذار بودند که از آن شمار می‌توان ابراهیم بن محمد فریابی (ابن ابی حاتم، ۱۳۱/۲؛ ابن بابویه، ۱۳۳)، عبیدالله بن محمدبن هارون فریابی (ابن ابی حاتم، ۳۳۵/۵)، یوسف بن عبدالله خوارزمی (حاکم، همان، ۷۰)، احمدبن عبیدبن اسماعیل فریابی (طبرانی، همان، ۳۹/۱)، عبدالله بن محمدبن سلم فریابی (د پس از ۳۱۰ق/۹۲۲م) (ابن حبان، ۳۱۷/۸، جم؛ طبرانی، همان، ۲۱۵/۱) و زکریابن یحییٰ بستی (ابن عدی، ۱۸۸/۴) را نام برد. ابوبکر احمدبن محمد فریابی، عالمِ علاقه‌مند به پزشکی که در ۳۰۲ق در بیت‌المقدس حدیث می‌گفته، و شخصیت او مورد توجه گروههایی از شیعه قرار گرفته است (خصیبی، ۳۷؛ *دلائل*، ۱۵۸) و نیز ابراهیم بن بکر مروزی (حاکم، *المستدرک*، ۱۶۴/۱؛ بیهقی، ۲۲۸/۲؛ سمعانی، ۴۲) دست کم بخشی از فعالیت تعلیمی خود را در این شهر انجام داده‌اند. درواقع اهمیت این حوزهٔ حدیثی بود که محدثان کوشا را وامی‌داشت تا از اقصیٰ نقاط جهان اسلام برای کسب حدیث به بیت‌المقدس آیند و چندی را در آنجا به تحصیل بپردازند. از میان این گذرکنندگانِ حدیث جو می‌توان نامدارانی چون ابوحاتم رازی و پسرش ابن ابی حاتم (نک: ابن ابی حاتم، همانجاها)، احمدبن شعیب نسایی صاحب سنن (نسایی، همانجا)، ابن حبان بستی (ابن حبان، ۱۰۳/۲) و ابن عدی جرجانی (ابن عدی، همانجا، نیز جم) را برشمرد.

از اواسط سدهٔ ۴ق/۱۰م محافل حدیث به‌تدریج رونق پیشین خود را از دست دادند و در سدهٔ ۵ ق/۱۱م فعالیت آنها محدودتر شد. از جمله محدثان فعال در بیت‌المقدس در نیمهٔ نخست سدهٔ ۵ ق، عبدالعزیزبن احمد نصیبی (سمعانی، ۱۵۳) و در نیمهٔ دوم ابوبکر طرطوشی و مکی بن عبدالسلام رمیلی (ابن عربی، ۲۰۳-۲۱۲؛ سبکی، ۳۶/۴) و نصربن ابراهیم مقدسی (ابن عساکر، *تاریخ*، ۴۲۹/۲۱، جم؛ سبکی، ۳۵۱/۵) درخور ذکرند.

استیلای صلیبیان بر بیت‌المقدس در فاصلهٔ سالهای ۴۹۲-۶۴۲ق/

۱۰۹۹ـ۱۲۴۴م بی‌تردید صدمه‌ای جدی به حلقه‌های حدیث بیت‌المقدس وارد ساخت. در نیمهٔ دوم سدهٔ ۶ و نیمهٔ نخست سدهٔ ۷ق، برخی از بزرگانِ اهل حدیث در شام که عنوان مقدسی داشتند، برخاسته از خاندانهایی بودند که به ناچار از موطن خود دور می‌زیستند. از آن میان، به‌ویژه باید از عبدالغنی بن عبدالواحد مقدسی (د ۶۰۰ق/۱۲۰۴م)، ساکن جماعیل نابلس و ضیاءالدین مقدسی، ساکن دمشق (د ۶۴۳ق) یاد کرد که آثار پرشماری در حدیث تألیف کرده، و از حلقه‌های اتصال اسانید در عصر خود بوده‌اند. در همین دوره، همچنین باید از یوسف بن یحییٰ سلمی مقدسی عالم شافعی نام برد که کتابی با عنوان *عقدالدرر فی اخبار المهدی المنتظر* را بر پایهٔ منابع حدیثی اهل سنت گرد آورده، و تألیف آن را در ۶۵۸ق/۱۲۶۰م به پایان برده است (مقدسی، یوسف، ۴۱۳).

پس از باز پس‌گیری بیت‌المقدس توسط مسلمانان در ۶۴۲ق، کوششهایی در جهت احیای دانش حدیث در بیت‌المقدس صورت پذیرفت. برخی محدثان دیگر بومها، چون ابوالذکاء عبدالمنعم بن یحییٰ نابلسی (د ۶۸۷ق/۱۲۸۸م) در بیت‌المقدس به گفتن حدیث پرداختند (برزالی، ۱۱۶/۱، ۱۹۷، ۳۶۶ـ۳۶۷) و کسانی چون تقی‌الدین سلیمان بن حمزه ابن قدامه (د ۷۱۵ق/۱۳۱۵م)، به تألیف آثار حدیثی، چون *الموافقات فی الحدیث* (حاجی خلیفه، ۱۸۹۰/۲) برخاستند (برای آثار دیگر، نک: هـ د، ۹۱/۲). این رونقِ محدودِ حدیث در طی سدهٔ ۹ق/۱۵م همچنان دوام داشت و محدثانی بومی و مهاجر چون ابوبکر دینوری (د پس از ۸۰۸ق/۱۴۰۵م) (یاقوت، ۵۳۷/۲ـ۵۳۸)، ابوالمعالی مشرف بن مرجا مقدسی (د ۸۳۸ق/۱۴۳۵م) صاحب *فضائل القدس والشام* (حاجی خلیفه، ۱۲۷۷/۲) و برهان‌الدین ابراهیم بن علی عراقی مقدسی (د ۸۸۷ق/۱۴۸۲م) صاحب تألیفی در باب ولادت پیامبر اکرم (ص) (همو، ۱۲۳۱/۲) از رجال شاخص آن بودند. در سده‌های بعد گاه عالمانی منتسب به بیت‌المقدس چون مرعی بن یوسف حنبلی مقدسی (د ۱۰۳۳ق/۱۶۲۴م) مؤلف آثار پرشمار در عالم حدیث درخشیده‌اند.

در حوزهٔ مطالعات حدیث‌شناسی، عالمان بیت‌المقدس نقشی پیشرو داشته‌اند. در این‌باره، پیش از همه باید از ابوالفضل محمدبن طاهر مقدسی، معروف به ابن‌قیسرانی (د ۵۰۷ق/۱۱۱۳م) یادکرد که دیرزمانی را در عراق و ایران سپری کرده است. افزون بر مطالعات رجالی، برخی آثار او چون *تذکرة الموضوعات* در نقد احادیث (چ قاهره، ۱۳۲۳ق) و *شروط الائمة الستة* در بررسی شروط گزینش صحاح سته (چ قاهره، ۱۳۵۷ق) از آثار تعیین کننده در تاریخ نقد حدیث‌اند. گفتنی است که وی نقشی بنیادی در طرح نظریهٔ «صحاح سته» و نیز شناساندن سنن ابن ماجه به عنوان ششمین صحیح ایفا کرده است (هـ د، ۴۹۴/۴ـ۴۹۶).

در دوره‌های بعد، شهاب‌الدین احمد بن محمدبن ابراهیم مقدسی (د ۷۶۵ق/۱۳۶۴م) با تألیف آثار متعدد در نقد حدیث (حاجی خلیفه، ۸۹/۱، ۱۳۲، ۱۳۶، ۱۵۸۹/۲، ۱۷۰۷) و احمدبن حسین ابن ارسلان رملی مقدسی (د ۸۴۴ق/۱۴۴۰م) با تألیف دو اثر در شرح صحیح بخاری و سنن ابوداوود (همو، ۵۵۴/۱، ۱۰۰۵/۲؛ ادرنوی، ۳۲۷) گامهای پسین را برداشتند. سرانجام، باید به آثاری اشاره کرد که عالمانی برخاسته از بیت‌المقدس، یا زیسته و منتسب بدان در اصول حدیث نگاشته‌اند؛ از آن میان می‌توان شرح *التقریب و التیسیر* نووی از برهان‌الدین ابراهیم بن محمد قباقبی (د ح ۸۵۵ق/۱۴۵۱م) (حاجی خلیفه، ۴۶۵/۱)، *الاقتراح علیٰ علوم الحدیث* لابن صلاح از عمادالدین ابن جماعه متوطن بیت‌المقدس (د ۸۶۱ق/۱۴۵۷م) (هـ د، ۲۴۹/۳)، نظم *نخبة الفکر* ابن حجر از برهان‌الدین محمدبن ابی اسحاق مقدسی (د ح ۹۰۰ق/۱۴۹۵م) (حاجی خلیفه، ۱۹۳۶/۲ـ۱۹۳۷) و شرح *الارشاد فی اصول الحدیث* نووی از ابن ابی شریف مقدسی (د ۹۲۳ق/۱۵۱۷م) (همو، ۷۰/۱) را نام برد.

دانش فقه: به طبع فقه بیت‌المقدس با فقه صحابه آغاز می‌شود و در منابع تاریخی نیز اشاره شده که عبادة بن صامت، از بزرگان صحابه نخستین قاضی فلسطین و ساکن بیت‌المقدس بوده است (ابن عساکر، *تاریخ*، ۱۸۳/۲۶). چنین می‌نماید که در ۴ سدهٔ نخست اسلامی، مذهب اصحاب حدیث بر این دیار غالب بوده است. در برخی اسانید حدیثی این دوره، از قاضی‌ای با نام سعیدبن یونس مقدسی انصاری یاد شده است که با توجه به رجال سند به تخمین در اواخر قرن ۳ق/۹م می‌زیسته، و مورد توجه اصحاب حدیث بوده است (نک: ابن رستم، ۴۴؛ مجلسی، ۳۴۴/۵۴).

فارغ از اصحاب حدیث، باید به یادداشتهای کلیِ محمد مقدسی صاحب *احسن التقاسیم* اشاره کرد که در نیمهٔ دوم سدهٔ ۴ق/۱۰م رقابت اصلی را میان دو مذهب شافعی و حنفی دانسته، و یادآور شده است که دو مذهب مالکی و ظاهری در اقلیم شام ــ و بر پایهٔ آن، در موطن وی بیت‌المقدس ــ وجود نداشته است (نک: ص ۱۱۳ـ۱۱۴). برپایهٔ مجموع اطلاعاتی که علیمیِ حنبلی به دست داده است، در سده‌های ۴ـ۵ق/۱۰ـ۱۱م مذهب شافعی بر محافل فقهی بیت‌المقدس غالب بوده، و پس از آن مذهب حنبلی، و در سطح محدودی حنفی رواج داشته است.

در پی‌جویی از رجال برجستهٔ شافعی در سدهٔ ۵ق/۱۱م نخست باید از ابوالخیر سلامة بن اسماعیل مقدسی (د ۴۸۰ق/۱۰۸۷م) یاد کرد که کتاب *المفتاح فی فروع الشافعیة*، اثر ابن قاص طبری را شرح کرده است (علیمی، ۲۹۷/۱). معاصر او ابوالفتح نصر بن ابراهیم مقدسی (د ۴۹۰ق) بزرگ‌ترین عالم شافعی بیت‌المقدس نیز شرحی بر *الاشارة* در فروع شافعی از سلیم رازی (حاجی خلیفه، ۹۸/۱) و شرحی نیز بر *المختصر* از همو (همو، ۱۶۳۰/۲) تألیف کرده است (برای آثار دیگر، نک: ذهبی، سیر، ۱۴۰/۱۹؛ حاجی خلیفه، ۱۸۰۷/۲، ۱۸۴۰).

از دیگر مؤلفان شافعی این دوره، همچنین باید ابوالفتح ابراهیم بن مسلم مقدسی (د ۵۱۸ق/۱۱۲۴م)، ملقب به فقیه سلطان، صاحب *ذخائر الآثار* را نام برد (همو، ۲۶۳/۱، ۸۲۱؛ سبکی، ۹۴/۷؛ برای دیگران، نک: علیمی، ۲۹۸/۱ـ۲۹۹).

با گذار از دورهٔ استیلای صلیبی، بار دیگر محافلِ فقه شافعی در

بیت‌المقدس رونقی مجدد یافت. صلاح‌الدین ایوبی فاتح جنگهای صلیبی که خود شافعی مذهب بود، مدرسهٔ صلاحیهٔ بیت‌المقدس را وقف آموزش فقه شافعی کرد و تا نسلها این مدرسه پایگاه مهمی برای نشر مذهب شافعی بود (نک: همو، ۱۰۱/۲).

از کوششهای این دوره می‌توان به تألیف آثاری چون شرح *تهذیب التنبیه* از عمادالدین اسماعیل بن ابراهیم‌ابن شرف مقدسی (د ۸۵۲ ق/ ۱۴۴۸ م) (حاجی خلیفه، ۴۹۲/۱)، *النجم اللامع فی شرح جمع الجوامع* از نجم‌الدین ابن جماعه (د پس از ۹۰۱ ق/۱۴۹۶ م) (هـ د، ۲۴۹/۳)، شرح *الارشاد* شرف‌الدین ابن مقری از کمال‌الدین محمد بن ابی شریف مقدسی (د ۹۰۳ ق) (حاجی خلیفه، ۶۹/۱)، *الدرر اللوامع فی تحریر الجوامع*، تحریر انتقادی از *جمع الجوامع* سبکی (همو، ۵۹۵/۱) و آثاری دیگر از او (همو، ۱۲۱۸/۲) اشاره کرد. در این دوره برخی تک‌نگاریها نیز در فقه شافعی تدوین شده است که از آن جمله می‌توان *تلخیص الامتاع فی احکام السماع* از ابوحامد مقدسی (قرن ۸ق/۱۴م) (همو، ۱۶۷/۱) و شرح *المنظومة السینیة* سرودهٔ ابوالفضل ابن نجار در احکام اهل ذمه از محمدبن عبداللطیف مقدسی (د ح ۸۷۵ق/۱۴۷۰م) (همو، ۱۱۸/۱) را برشمرد. پس از گشودن بیت‌المقدس توسط دولت عثمانی در ۹۲۲-۹۲۳ق/۱۵۱۶-۱۵۱۷م از رونق مذهب شافعی به نفع مذهب حنفی کاسته شده است (برای جمعی از رجال شافعی، نک: سبکی، ۱۳۵/۶، ۹۴/۷، جم؛ ابن قاضی شهبه، ۲۶۶/۲، ۲۷۴، جم؛ علیمی، ۱۰۱/۲ بب).

دربارهٔ مذهب حنبلی باید گفت: این مذهب در اواسط قرن ۵ ق/۱۱م توسط ابوالفرج شیرازی، از شاگردان قاضی ابویعلیٰ حنبلی به بیت‌المقدس وارد شده، و به گفتهٔ علیمی، این مذهب پیش از استیلای صلیبیان در سدهٔ ۵ ق، رواج محدودی داشته (ابن ابی یعلیٰ، ۲۴۸/۲؛ علیمی، ۲۹۷/۱)، و تنها در دورهٔ بازپس‌گیری بیت‌المقدس، مجال شکوفایی و پدید آوردن آثاری مهم یافته است. در شمار آثار پرداخته از سوی حنبلیان بیت‌المقدس، نخست باید به *معراج الوصول فی علم الاصول*، از نجم‌الدین سلیمان بن عبدالقوی طوخی مقدسی (د ۷۱۰ق/ ۱۳۱۰م) اشاره کرد که از مهم‌ترین آثار اصولی حنبلیان شناخته می‌شود (حاجی خلیفه، ۱۷۳۸/۲).

قلهٔ فقه حنبلی در بیت‌المقدس، رجال آل قدامه‌اند که تنها یکی از آنان، موفق‌الدین عبدالله بن احمد مقدسی صاحب آثار متعدد فقهی و اصولی، از جمله کتاب گستردهٔ *المغنی* است؛ البته باید توجه داشت که خدمات این خاندان به فقه حنبلی، عموماً مربوط به دورهٔ استیلای صلیبی بوده، و بیرون از بیت‌المقدس انجام گرفته است (نک: هـ د، ۸۷/۲ بب). از افرادی جدا از این خاندان نیز می‌توان کسانی چون ابوالعباس احمد ابن عبدالدائم (د ۶۶۸ق) را نام برد (هـ د، ۱۸۷/۴).

در سدهٔ ۸ ق/۱۴م باید از یوسف بن حسن مقدسی با تألیف *الجوهر المنضد* در ۷۸۱ق/۱۳۷۹م یاد کرد که سعی داشت اصحاب متأخر احمدبن حنبل را معرفی کند (حاجی خلیفه، ۱۰۹۷/۲). اثر او بی‌تردید گامی در جهت سامان‌دهی تاریخ فقیهان حنبلی بیت‌المقدس نیز بوده است. همچنین در اواخر این سده باید از محمدبن محمد مقدسی (د ۸۰۸ق/۱۴۰۵م) نام برد که با تألیف آثاری چون *آداب الفتویٰ* (همو، ۴۳/۱)، *اسنی المقاصد فی تحریر القواعد* (همو، ۹۰/۱) و *الانتظام فی احوال الامام* (همو، ۱۷۴/۱) فقه حنبلی را رونق بخشیده است (برای جمعی از رجال حنبلی، نک: علیمی، ۲۵۶/۲ بب).

دربارهٔ آغاز رواج مذهب حنفی در بیت‌المقدس منابع چندان گویا نیست. از اشارات محمد مقدسی بر می‌آید که به روزگار وی مذهب حنفی در بیت‌المقدس رونق نداشته (ص ۱۱۳)، و با تکیه بر سخن پیش‌گفتهٔ علیمی، می‌توان نتیجه گرفت که این مذهب پیش از استیلای صلیبی در بیت‌المقدس دارای جایگاه مهمی نبوده است. حضور محدود مذهب حنفی در بیت‌المقدس را باید مرهون عالمانی مهاجر چون محمدبن حسن بلاساغونی (د ۵۰۶ق/۱۱۱۲م) دانست که چندی قاضی بیت‌المقدس بوده است (علیمی، ۲۹۹/۱). این مذهب در میان مردم شهر پیروانی نیز داشته که از میان آنان ابوعبدالله حسین بن حسن حنفی مقدسی (د ۵۴۰ ق/۱۱۴۵م) برخاسته است (ذهبی، *معرفة*، چ استانبول، ۹۶۳/۲؛ قرشی، ۲۰۹). همچنین باید از ملکشاه بن عبدالملک بن یوسف (زنده در ۵۷۳ق)، قاضی حنفی مصر یاد کرد که اصلی مقدسی داشته، و در دورهٔ استیلای صلیبی دور از موطن زیسته است (همو، ۱۸۰).

پس از غلبهٔ فضای اسلامی بر شهر از ۶۴۲ق/۱۲۴۴م زمینه برای رشد مذهب حنفی نیز فراهم شد و این مذهب از نیمهٔ دوم سدهٔ ۷ق/۱۳م در حوزهٔ فقهی بیت‌المقدس اهمیتی درخور توجه یافت. از جمله شخصیتهای این دوره، می‌توان محمدبن سلیمان بلخی، معروف به ابن نقیب، از مهاجران خراسانی در بیت‌المقدس (د ۶۹۸ق/۱۲۹۹م) (همو، ۵۷)، علاءالدین علی بن منصور مقدسی (د ۷۴۶ق/۱۳۴۵م)، صاحب شرحی بر *المغنی فی اصول الفقه* از خبازی (حاجی خلیفه، ۱۷۴۹/۲)، شهاب‌الدین ابوالعباس احمدبن حسن حنفی، «فقیه صخرهٔ شریفه» و از شاگردان ابراهیم جعبری (مجلسی، ۱۹۹/۱۰۴) را نام برد.

به طبع با استیلای دولت عثمانی، زمینه برای رشد مذهب حنفی در بیت‌المقدس مساعدتر شد. از عالمان بزرگ حنفی در سده‌های پسین، می‌توان به علی بن محمد ابن غانم مقدسی (د ۱۰۰۴ق/ ۱۵۹۶م)، صاحب آثاری جامع و تک‌نگاری در فقه حنفی (هـ د، ۳۵۸/۴؛ حاجی خلیفه، ۹۹/۱، ۸۴۰، جم) و با تردیدی دربارهٔ زمان دقیق زیست، ابراهیم ابن فتیان حنفی مقدسی را نام برد. ابراهیم بن فتیان تک‌نگاریهایی فقهی با عنوان *الردالصائب علیٰ مصلی الرغائب* (همو، ۸۳۷/۱) و ردع *الجاهل ذی الملامة عن منعة السجود علی المحرمة* (همو، ۸۴۰/۱) نگاشته است (برای جمعی از رجال حنفی، نک: علیمی، ۲۱۷/۲ بب).

مذهب مالکی تنها پس از بازپس‌گیری بیت‌المقدس، اهمیتی اندک یافت که بیشتر به مهاجران مغربی در آن شهر باز می‌گشت. از رجال مؤثر در این رواج محدود، عمربن عبدالله مصمودی است که زاویهٔ مغاربه را در ۷۰۳ق/۱۳۰۴م به عنوان یک مرکز فرهنگی برای مغربیانِ ساکن بیت‌المقدس بنیاد نهاد (همو، ۲۴۳/۲، نیز برای رجال مالکی، نک:

همانجا بی).

دانش کلام: با درمیان آمدنِ نخستین مباحثات کلامی، بیت‌المقدس نیز یکی از عرصه‌های رو در رو با این مبحث گشت. از نخستین گزارشها، خبری دربارهٔ ثوربن یزید کلاعی عالم اهل حمص (د ۱۵۳ق/ ۷۷۰م) است که مذهب قدری داشته، و اواخر زندگی خود را در بیت‌المقدس گذرانده بوده است (ابن سعد، ۴۶۷/۷).

نکتهٔ دیگر، مربوط به ابوسلیمان محمدبن بکیر مقدسی است که نام او در شمار نخستین مفسران اقوال ارسطو به عربی و در عداد اولین فیلسوفان اسلامی آمده است (شهرستانی، ۱۶۸/۲؛ حاجی خلیفه، ۶۸۳/۱)، بدون آنکه بدانیم در کجا می‌زیسته است. در سدهٔ ۳ق/۹م محمدبن کرامِ برخاسته از خراسان تنها سرزمینی دور از وطن را که برای گسترش مذهب خود مناسب یافت و توانست این مذهب را در آنجا پایگیر سازد، بیت‌المقدس بود (علیمی، ۲۹۶/۱). محمد مقدسی در اواخر سدهٔ ۴ق/۱۰م گزارشی ارائه کرده است مبنی بر اینکه کرامیان در عصر او در بیت‌المقدس خانقاهها و مجالس منظمی داشته‌اند (ص ۱۵۳؛ نیز یاقوت، ۳۹۳/۲).

با وجود آنچه در سده‌های ۲-۳ق/۸-۹م دیده می‌شود، بیت‌المقدس در سدهٔ ۴ق/۱۰م به‌خصوص با رشد کرامیه، دیگر حوزهٔ مناسبی برای رشد اندیشه‌های معتزلی ـ فلسفی نبود و چنان‌که محمد مقدسی به‌طور فراگیر دربارهٔ شام گفته (همانجا)، معتزلیان را در آنجا پایگاهی نبوده است.

در سدهٔ ۵ ق/۱۱م بیت‌المقدس تحولی در حوزهٔ کلام به خود دید. ورود مبلغان دو مذهب رقیب به طور هم‌زمان به بیت‌المقدس و پرداختن ایشان به ترویج افکار خود، چالشی پردامنه را در آن دیار پدید آورد. در این دوره ابوالفتح نصربن ابراهیم مقدسی، شاید با استفاده از پایگاهی که مذهب شافعی در آن دیار به دست آورده بود، مذهب اشعری را به این دیار معرفی کرد و با تألیف آثاری چون *الحجة علی تارک المحجة* دیدگاههای اشعری را مورد حمایت قرار داد (نک: ذهبی، سیر، ۱۳۷/۱۹؛ ابن عساکر، تبیین...، ۲۸۶). از سوی دیگر ابوالفرج شیرازی (د ۴۸۶ق/۱۰۹۳م) که خود شاگرد ابویعلیٰ حنبلی و از مخالفان اندیشهٔ کلامی بود، با تألیف *التبصرة فی اصول‌الدین* به دفاع از دیدگاههای حنبلیانِ مخالف اشعری پرداخت (ادرنوی، ۱۴۳؛ نقل: صالحی، ۱۶۹/۱۱).

پس از گسستِ حاصل از استیلای صلیبیان، مباحث اعتقادی از سوی مقدسیانِ دور از موطن بیشتر در قالب گردآوریهای حدیثی و در راستای تأیید دیدگاه حنبلی پی‌گرفته شد. در این میان به خصوص باید از نوشته‌های اعتقادی عبدالغنی‌بن عبدالواحدمقدسی (د ۶۰۰ق/۱۲۰۴م)، آثار متعددی از ضیاءالدین مقدسی (د ۶۴۳ق/۱۲۴۵م) (ذهبی، همان، ۱۲۸/۲۳) و نوشته‌های ابوشامهٔ مقدسی (د ۶۶۵ق/۱۲۶۷م)، از جمله *ضوءالقمر الساری الیٰ معرفة الباری* (حاجی خلیفه، ۱۰۸۹/۲) یاد کرد.

به دنبال بازپس‌گیری بیت‌المقدس و رونق مجدد محافل دینی آن دیار، مباحث اعتقادی همچنان مورد توجه قرار گرفت. آنچه به عنوان گرایشی شاخص در این دوره می‌توان پی‌جویی کرد، رویکردصوفیانه به مباحث اعتقادی است که از سوی کسانی چون عزالدین عبدالسلام ابن غانم مقدسی (د ۶۷۸ق/۱۲۸۰م) و عبداللطیف بن عبدالرحمان ابن غانم مقدسی (د ۸۵۶ ق/۱۴۵۲م) (هـ د، ۳۵۴/۴، ۳۵۷) پی گرفته شده است؛ در حالی که برخی چون محمدبن محمد ابن عبداللطیف قرشی مقدسی (زنده در ۹۹۲ق/۱۵۸۴م)، مروج اندیشه‌های مکتب اشعری بوده‌اند (مجلسی، ۱۰۰/۱۰۶).

مآخذ: ابن ابی حاتم، عبدالرحمان، *الجرح و التعدیل*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۱ق/ ۱۹۵۲م ب؛ ابن ابی عاصم، احمد، *الآحاد و المثانی*، به کوشش باسم فیصل جوابره، ریاض، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م؛ ابن ابی یعلیٰ، محمد، *طبقات الحنابلة*، به کوشش محمد حامد فقی، قاهره، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م؛ ابن بابویه، محمد، *علل الشرائع*، نجف، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۶م؛ ابن جزری، محمد، *غایة النهایة*، به کوشش برگشترسر، قاهره، ۱۳۵۲ق/۱۹۳۳م؛ همو، *النشر*، به کوشش علی محمد ضباع، قاهره، کتابخانهٔ مصطفیٰ محمد؛ ابن حبان، محمد، *الصحیح*، به کوشش شعیب ارنؤوط، بیروت، ۱۴۱۴ق/ ۱۹۹۳م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *تقریب التهذیب*، به کوشش محمد عوامه، حلب، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ همو، *الدرر الکامنة*، به کوشش عبدالمعید خان، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ق/۱۹۷۶م؛ ابن رستم طبری، محمد، *نوادر المعجزات*، قم، ۱۴۱۰ق؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبریٰ*، بیروت، دارصادر؛ ابن عدی، عبدالله، *الکامل*، به کوشش یحییٰ مختار غزاوی، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۸م؛ ابن عربی، محمد، «مختصر ترتیب الرحلة»، *مع القاضی ابی‌بکر ابن العربی* از سعید اعراب، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ابن عساکر، علی، *تاریخ مدینة دمشق*، به کوشش علی شیری، بیروت، ۱۴۱۵ق/۱۹۹۵م؛ همو، *تبیین کذب المفتری*، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ ابن قاضی شهبه، ابوبکر، *طبقات الشافعیة*، به کوشش حافظ عبدالعلیم خان، بیروت، ۱۴۰۷ق؛ ابن نجده، محمد، «الاجازة»، *بحارالانوار* مجلسی، ج ۱۰۴، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابوشامه، عبدالرحمان، *تراجم رجال القرنین*، به کوشش محمد زاهد کوثری و عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۳۶۶ق؛ ادرنوی، احمد، *طبقات المفسرین*، به کوشش سلیمان بن صالح خزی، مدینه، ۱۹۹۷م؛ بخاری، محمد، *التاریخ الکبیر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۸ق/ ۱۹۷۸م؛ برزالی، قاسم، *مشیخة قاضی القضاة ابن جماعة*، به کوشش موفق بن عبدالله، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ بیهقی، احمد، *السنن الکبریٰ*، به کوشش محمد عبدالقادر عطا، مکه، ۱۴۱۴ق؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ حاکم نیشابوری، محمد، *المستدرک علی الصحیحین*، به کوشش مصطفیٰ عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۰م؛ همو، *معرفة علوم الحدیث*، به کوشش معظم حسین، مدینه، ۱۳۹۷ق/۱۹۷۷م؛ خصیبی، حسین، *الهدایة الکبریٰ*، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ دارقطنی، علی، *السنن*، به کوشش عبدالله هاشم یمانی، بیروت، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۶م؛ *دلائل الامامة*، منسوب به ابن رستم طبری، نجف، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۲م؛ ذهبی، محمد، *الامصار ذوات الآثار*، به کوشش قاسم علی سعد، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ همو، *معرفة القراء الکبار*، به کوشش محمد سیدجاد الحق، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ همو، همان، به کوشش طیار آلتی قولاج، استانبول، ۱۴۱۶ق/۱۹۹۵م؛ همو، *میزان الاعتدال*، به کوشش علی محمد بجاوی، بیروت، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ سبکی، عبدالوهاب، *طبقات الشافعیة الکبریٰ*، به کوشش محمود محمد طناحی و عبدالفتاح محمد حلو، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۴م؛ سخاوی، محمد، *الضوءاللامع*، قاهره، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۶م؛ سمعانی، عبدالکریم، *ادب الاملاء و الاستملاء*، به کوشش ماکس وایسوایلر، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ سیوطی، *طبقات المفسرین*، به کوشش علی محمد عمر، قاهره، ۱۳۹۶ق/۱۹۷۶م؛ شهرستانی، محمد، *الملل والنحل*، به کوشش محمد بدران، قاهره، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م؛ صالحی شامی، محمد، *سبل الهدیٰ فی سیرة خیرالعباد*، به کوشش عادل احمد عبدالموجود، بیروت، ۱۴۱۴ق؛ ضیاء مقدسی، محمد، *الاحادیث المختارة*، به کوشش عبدالملک بن عبدالله ابن دهیش، مکه، ۱۴۱۰ق؛ طبرانی، سلیمان، *المعجم الاوسط*، به کوشش طارق بن

عوض‌الله بن محمد و عبدالمحسن بن ابراهیم حسینی، قاهره، ۱۴۱۵ق؛ همو، *المعجم الصغیر*، به کوشش عبدالرحمان محمد عثمان، قاهره، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ ظاهریه، خطی (علوم قرآنی)؛ علیمی، عبدالرحمان، *الانس الجلیل*، بیروت، ۱۹۷۳م؛ قرشی، عبدالقادر، *الجواهر المضیئة*، کراچی، کتابخانهٔ میرمحمد؛ قسطلانی، احمد، *لطائف الاشارات*، به‌کوشش عامرسیدعثمان و عبدالصبورشاهین،قاهره،۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ مزی، یوسف، *تهذیب الکمال*، به کوشش بشار عواد معروف، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۷م؛ مقدسی، یوسف، *عقدالدرر*، به کوشش مهیب بن صالح بورینی، زرقاء، ۱۴۱۰ق/۱۹۸۹م؛ نسایی، احمد، *السنن*، قاهره، ۱۳۴۸ق؛یاقوت،*بلدان*.
احمد پاکتچی

VII. مدارس بیت‌المقدس

در بیت المقدس نیز مانند کهن‌ترین قلمروهای اسلام از عهد پیامبر(ص) جوامع و مساجدْ نخستین و در عین حال دیرپاترین حلقه‌ها و هسته‌های تعلیم دانش به شمار می‌رود.

پس از فتح شام، گروه کثیری از صحابه به این سرزمین آمدند و برخی از آنها مانند شداد بن اوس و عبادة بن صامت به تعلیم نو مسلمانان و تشکیلِ حلقه‌های القاء حدیث و قرآن پرداختند (ابن سعد، ۳۵۷/۲؛ عسلی، «التربیة...»، ۵ ـ ۶، ۲۷) و سپس هم حمایت امرا و خلفا از قاریان موجب رواج این تعالیم شد (ابن منظور، ۳۲۲/۲۶)؛ چنان که مسجد الاقصیٰ، از آغازِ ایجاد بنا به روزگار امویان، به مهم‌ترین مرکزِ تعلیم علوم دینی و مجمع قراء و مفسران و محدثان تبدیل شد و این موقعیت را روزگاری دراز حفظ کرد (عسلی، *معاهد...*، ۲۷، ۵۰).

در عصر عباسی نیز مفسران و فقهای نامدار همچون مقاتل بن سلیمان و عبدالرحمان بن عمرو اوزاعی و سفیان ثوری و امام شافعی به قدس می‌رفتند و در این جامع حلقه‌های درس تشکیل می‌دادند (علیمی، ۲۹۲/۱، ۲۹۴؛ عسلی، همان، ۲۷ـ۲۹). در قرون بعد نیز شمار زیادی از دانشمندان، همچون امام محمد غزالی و ابوبکر شاشی مجاورت حرم شریف اختیار می‌کردند و بی‌گمان به تعلیم و تعلم می‌پرداختند. غزالی از ۳۶۰ مدرس در مسجد الاقصیٰ به روزگار خود یاد کرده است (نک: ابن عماد، ۶۲/۲، ۱۴۱؛ سبکی، ۱۹۷/۶ـ ۱۹۸، ۴۸/۷؛ عسلی، همان، ۲۹). ابن عربی نیز که دوبار، هر بار مدتی در قدس مجاور بوده (نک: ص ۹۲ـ ۹۳؛ حصریه، ۱۵)، در مسجد الاقصیٰ نزد ابن کازرونی شاگردی کرده است (مقری، ۳۸/۲، ۵۱۴).

در دورهٔ تسلط صلیبیان بر قدس فعالیت علمیِ مسلمانان در آنجا به خاموشی گرایید؛ ولی آن گاه که صلاح الدین بر آنجا چیره شد، بی‌درنگ به دستور او در مجاورت قبة‌الصخره درس شروع شد (نعیمی، ۱۷۳/۱) و از آن پس حلقه‌های درس در مسجدالاقصیٰ رونق یافت. علیمی نام بسیاری از ادیبان و قاریان و فقیهانی را که از آن پس تا اواخر عصر ممالیک در آنجا به تدریس و افاضه اشتغال داشته‌اند، آورده است (۱۹۸/۱، ۲۰۳، ۲۱۰، ۲۴۵، جم).

همراه با تکوین تمدن اسلامی، بخش مهمی از وظایفِ تعلیمیِ مساجد، به مدارسی که به سرعت رشد می‌کرد، محول شد و مساجد و جوامع به تعلیم و ترویج علوم دینی اختصاص یافت. عوامل فرهنگیِ ظهور این پدیده، بافت و سازمان مدارس در جهان اسلام، شیوه‌ها و ابزارهای آموزش، انتخاب استادان، تحول به سوی مدارس تخصصی و بسیاری نکات دیگر، خاصه دربارهٔ مدارس بزرگ که آنها را باید اسلاف واقعیِ دانشگاهها و مراکز پژوهشی امروز به شمار آورد، در مقالهٔ «تعلیم و تربیت» به تفصیل مورد بحث قرار خواهد گرفت. در این مقاله به بررسیِ اجمالی سازمان مدارس و ذکر مهم‌ترین مراکز آموزشیِ بیت‌المقدس اکتفا می‌شود.

سازمانِ مدارس را به دو بخش علمی و اداری می‌توان تقسیم کرد. سازمان علمی در مدارس بزرگ مرکب از استادان و معیدان و دانشجویان بود. رئیس یا شیخ مدرسه نیز از میان برجسته‌ترین استادان برگزیده می‌شد. برخی از مدارسِ نخستین و کوچک تنها دارای یک استاد بودند که امور آنجا را نیز اداره می‌کرد. استادی شغلی بزرگ محسوب می‌شد و در مدارس مشهور، رئیس و استاد با فرمانِ دستگاه حکومت که متضمن شرح وظایف نیز بود، منصوب می‌گشت (مثلاً نک: قلقشندی، ۲۴۶/۱۲). چه بسا استاد یا رئیس مدرسه خطیب، امام، مفتی یا قاضی نیز بود و در چند مدرسه هم تدریس می‌کرد (برای نمونه، نک: ابن عماد، ۸۱/۳؛ نعیمی، ۹۴/۱، ۱۴۷، ۳۱۷؛ ابن کثیر، ۱۴۸/۱۴؛ ذهبی، *العبر*، ۲۷۶/۶). برخی از مدارس به نام استاد و مدرس خود نام بُردار می‌شد (علیمی، ۲۵۹/۲؛ نعیمی، ۱۳/۱، ۳۰۲ـ۳۰۳). دانشجویان پس از طی مراحل تحصیل، از استاد ــ نه از مدرسه ــ «اجازه» می‌یافتند که به تدریس و القاء یک یا چند درس و کتاب، یا افتاء بپردازند (ابن عماد، ۶۳/۴، ۱۳۵؛ نعیمی، ۴۴۷/۱، ۵۴/۲، ۹۷). وظیفهٔ معید بازگویی و شرحِ درس استاد برای دانشجویانِ مراحل پایین‌تر بود. وی در مواقعی نیز به نیابت از استاد تدریس می‌کرد (ابن خلکان، ۳۱۱/۵؛ ذهبی، سیر...، ۱۹۶/۲۱، ۲۴۸/۲۳). برخی از معیدان برجسته سپس در زمرهٔ استادان و مفتیان و پیشوایان نامدار قرار می‌گرفتند (مثلاً نک: نعیمی، ۴۹/۱، ۱۱۷، ۱۵۶؛ ابن کثیر، ۱۲۳/۱۴).

سازمانِ اداری مدارس عموماً شامل ناظر، نایب ناظر و اجزاء زیردست او، کتابدار، و در بیمارستانهایی که آموزشی نیز بود، رئیس داروخانه و خدمهٔ آنجا بود. ناظر و پس از او نایبش در ادارهٔ مدرسه اختیارات وسیع داشتند و لااقل بخشی از امور مالی نیز در دست آنان بود (نعیمی، ۱۵۱/۱، ۲۲۸، ۲۳۶، ۴۱۱، ۳۱۱/۲؛ ابن‌کثیر، ۲۸۶/۱۲؛ ابن خلکان، ۷۳/۷؛ عسلی، همان، ۲۲؛ نیز نک: هـ د، بیمارستان). مخارج مدارس از موقوفاتی که مؤسسان یا امرا و ثروتمندان در اختیار مدرسه می‌گذاشتند، تأمین می‌شد. مدارس بزرگ موقوفات کرامند داشتند و مخارجِ زندگیِ دانشجویان بی‌چیز را هم بر عهده می‌گرفتند (عسلی، همان، ۲۳).

افزون بر مدارس، دارالقرآنها، دارالحدیثها، زوایا و خانقاهها نیز از مراکز تعلیم به شمار می‌رفتند (ابن کثیر، ۲۰/۱۱؛ عسلی، همان، ۱۳۴، ۱۳۶، ۳۰۸، ۳۱۰، ۳۳۹، ۳۴۴). مهم‌ترین مراکز تعلیم در بیت المقدس در عهد ایوبیان و ممالیک ایجاد شد. از مدارس مهم پیش از ایوبیان، باید به

مدرسهٔ نصریه ساختهٔ شیخ نصربن ابراهیم مقدسی (د ۴۹۰ق/۱۰۹۷م) اشاره کرد. چون غزالی یک چند در آنجا به تدریس اشتغال داشت، آن را مدرسهٔ غزالیه هم خوانده‌اند (علیمی، ۲۹۸/۱ـ۲۹۹).

از اواخر سدهٔ ۶ق/۱۲م به بعد، مدرسهٔ صلاحیه، منسوب به صلاح‌الدین ایوبی ـــ که به مدرسهٔ ناصریهٔ صلاحیه نیز نام‌بردار بود ـــ مشهورترین مراکز آموزشی قدس در آن اعصار به شمار می‌رفت. این مدرسه در محل کلیسایی کهن به نام سنت آنا (قدیسه حنه) بنا شد و سلطان ایوبی موقوفات بسیار بر آنجا وقف کرد و مدرسان را از مقرری معین برخوردار ساخت. به دستور همو، قاضی بهاءالدین ابن شداد ریاست مدرسه و اوقاف آن را در دست گرفت. مدرسهٔ صلاحیه نقشی مهم در ترویج علوم و جلب طالبان‌علم به بیت‌المقدس ایفا کرد (عبدالمهدی، ۱۸۲/۱ـ۱۸۳؛ علیمی، ۳۴۰/۱ـ۳۴۱؛ ابن واصل، ۲۳۰/۲، ۴۰۷، ۲۰۹/۴). کلیسای سنت آنا پس از فتح اسلامی قدس به دارالعلم تبدیل شده بود و آن‌گاه که صلیبیان شهر را گرفتند، آنجا را باز کلیسا کردند تا صلاح‌الدین مدرسهٔ خویش را در آنجا بنا کرد (عیسیٰ بک، ۲۳۰). مدرسهٔ صلاحیه تا اواخر سدهٔ ۱۲ق/۱۸م دایر بود. پیش از جنگ جهانی اول، فرانسویان محل آن را به کلیسای سنت آنا تبدیل کردند؛ سپس عثمانیان آنجا را گرفتند و دانشکدهٔ علوم دینی صلاح الدین را به جای آن برآوردند (عبدالمهدی، ۱۸۸/۱، حاشیه).

صلاح الدین همچنین کلیسای مجاور مقر شهسواران مهمان‌نواز در قدس را به بیمارستان تبدیل کرد. این بیمارستان که آموزشکدهٔ طب نیز بود، در زلزلهٔ سال ۸۶۲ق/۱۴۵۸م ویران شد (عیسیٰ بک، ۲۳۰، ۲۳۲).

مدرسهٔ میمونیه ساختهٔ امیر فارس الدین قصری، خازندار صلاح الدین، در ۵۹۳ق/۱۱۹۷م اصلاً از کلیساهای رومی بود و در عصر اسلامی نخست زاویه شد و آن گاه به مدرسهٔ شافعیه تبدیل گردید و شهرت بسیار یافت (علیمی، ۴۸/۲؛ کردعلی، ۱۲۲/۲؛ برای آگاهی از برخی استادان آن، نک: ابن حجر، ۳۱۶/۳). مدرسهٔ افضلیه، منسوب به افضل نورالدین، پسر صلاح الدین در کوی مغربیان قدس در غرب مسجد الاقصیٰ نیز از مدارس مهم این دوره بود (علیمی، ۴۶/۲؛ کردعلی، ۱۲۲/۶؛ عبدالمهدی، ۳۳۶/۱). در اطراف مسجدالاقصیٰ چند مدرسهٔ دیگر مانند مدرسهٔ بدریه ساختهٔ بدرالدین مکاری از امرای «معظم ایوبی» و مدرسهٔ لؤلؤیه، ساختهٔ امیر لؤلؤ غازی در عهد ملک اشرف شعبان نیز وجود داشت (علیمی، ۴۶/۲ـ۴۷). معظم عیسیٰ ایوبی خود مدرسه‌ای موسوم به مدرسهٔ نحویه بنا کرد و آن را به تدریس زبان عربی اختصاص داد و موقوفات بسیار وقف آن کرد. مهم‌ترین کتب نحو عربی توسط استادان برجسته در اینجا تدریس می‌شد (همو، ۴۰۳/۱؛ کردعلی، ۱۱۷/۶). ابن فضل الله عمری از مدرسه‌ای به نام معظمیه در قدس یاد کرده است، اما از وصفی که از آن به دست داده (۱۴۵/۱ـ۱۴۶)، برمی‌آید که مرادش همان مدرسهٔ نحویه بوده است. او تصریح می‌کند که معظمیه به طلاب حنفی اختصاص دارد.

به روزگار سلاطین مملوک نیز مدارسی بزرگ و مهم در قدس ایجاد شد که بسیاری از آنها خانقاه نیز بود، یا خانقاهی در کنار داشت؛ از آن جمله‌اند: مدرسهٔ دواداریه در شمال مسجد الاقصیٰ ساختهٔ علم‌الدین سنجر دوادار در عصر صالح نجم‌الدین، با اوقاف فراوان (علیمی، ۳۹/۲)؛ مدرسهٔ جاولیه ساختهٔ امیر علم‌الدین جاولی به روزگار محمدبن قلاوون، با موقوفات بسیار در قدس و خلیل و غزه (همو، ۲۷۲/۲) که ابن عماد آن را خانقاه خوانده است (۱۲۹/۳، ۳۳۸)؛ مدرسهٔ بزرگ و با شکوه تنکزیه، منسوب به نایب السلطنهٔ شام، امیر سیف‌الدین تنکز ناصری که بنای چند مدرسه و زاویه و رباط دیگر در قدس به او منسوب است (علیمی، ۳۵/۲؛ ابن فضل الله، ۱۶۲/۱ـ۱۶۳) و نعیمی آن را خانقاه دانسته است (۱۲۳/۱)؛ مدرسهٔ عثمانیه ساختهٔ اصفهان شاه خاتون در عصر اشرف برسبای که از موقعیت عالی علمی برخوردار بوده است (علیمی، ۳۶/۲؛ عسلی، *معاهد*، ۱۷۶ بب؛ برای آگاهی از استادان و مشایخ آن، نک: محبی، ۴۸۱/۱، ۴۳۳/۲، ۴۱۲/۳ـ۴۱۴؛ برای برخی دیگر از مدارس، نک: سخاوی، ۱۹۴/۲ـ۲۰۱؛ کردعلی، ۱۲۰/۶؛ علیمی، ۴۰/۲؛ ابن واصل، ۲۷۴/۱، ۲۱۱/۴؛ ابن تغری بردی، ۱۷۲/۶؛ نعیمی، ۱۳/۱).

دارالقرآن وجیهیه، نزدیک چند مدرسهٔ دیگر در قدس ساختهٔ وجیه الدین محمدبن منجا، پیشوای حنابله (علیمی، ۱۷/۱ـ۱۸؛ نعیمی، همانجا)، و خانقاهها و زوایایی چون زاویهٔ یعقوب عجمی (زاویهٔ شیخ شمس‌الدین)؛ خانقاه صلاحیه از موقوفات صلاح‌الدین ایوبی بر صوفیه؛ زاویهٔ حمراء نزدیک همان خانقاه؛ زاویهٔ بسطامیه در کوی مشرقیان؛ زاویهٔ مشهور بلاسی؛ و زاویهٔ درگاه در کنار بیمارستان صلاحی (علیمی، ۴۶/۲ـ۴۸) از دیگر مراکز تعلیم و تعلم در بیت‌المقدس به شمار می‌رفتند.

این مدارس در نخستین دوران حکومت عثمانی هنوز فعال بودند، ولی به تدریج روی به رکود و کاهش نهادند؛ چنان که گفته‌اند از ۵۶ مدرسه‌ای که در پایان عصر ممالیک در قدس وجود داشت، بیش از ۳۵ مدرسه در سدهٔ ۱۲ ق باقی نماند. این رکود که بر اثر نابسامانیهای اقتصادی و سیاسی و ضعف مدیریت ایجاد شده بود، نه فقط در شمار مدارس، بلکه در شیوهٔ آموزش و سازمان اداری و علمی هم دیده می‌شد. با این همه، باید گفت که در این عصر مدارسی نیز ـــ هر چند کوچک ـــ در قدس تأسیس شد که از آن میان می‌توان به قرقشندیه، صامتیه، ماوردیه و مدرسهٔ مراد پاشا اشاره کرد (عسلی، همان، ۲۸۶ـ۲۹۳، «التربیة»، ۲۱ـ۲۲). در این دوره، به رغم رکود مدارس، فعالیت علمی در مسجد الاقصیٰ ادامه داشت و نویسندگان و دانشمندان نامدار در آنجا تدریس می‌کردند (مقری، ۵۴/۱).

مآخذ: ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *انباء الغمر*، به کوشش حسن حبشی، قاهره، ۱۹۷۲م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبریٰ*، بیروت، دارصادر؛ ابن عربی، محیی‌الدین، *روح القدس*، به کوشش عزه حصریه، دمشق، ۱۳۸۹ق/۱۹۷۰م؛ ابن عماد، عبدالحی، *شذرات الذهب*، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ ابن فضل الله عمری، احمد، *مسالک الابصار*، به کوشش احمد زکی پاشا، قاهره، ۱۳۴۲ق/۱۹۲۴م؛ ابن کثیر، *البدایة و النهایة*، بیروت، مکتبة المعارف؛ ابن منظور، *مختصر تاریخ*

دمشق لابن عساکر، به کوشش مأمون صاغرجی، بیروت، ۱۹۸۹م؛ ابن واصل، محمد، *مفرج الکروب*، به کوشش جمال الدین شیال، قاهره، ۱۳۷۲ق؛ حصریه، عزه، مقدمه بر *روح القدس* (نک: هد، ابن عربی)؛ ذهبی، محمد، *سیراعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و محمد نعیم عرقسوسی، بیروت، ۱۴۱۳ق؛ همو *العبر*، به کوشش صلاح‌الدین منجد، کویت، ۱۹۴۸م؛ سبکی، عبدالوهاب، *طبقات الشافعیة الکبری*، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو و محمود محمد طناحی، جیزه، ۱۹۹۲م؛ سخاوی، محمد، *الضوء اللامع*، بیروت، دارمکتبة الحیاة؛ عبدالمهدی،عبدالجلیل حسن، *المدارس فی بیت‌المقدس*، عمان، ۱۹۸۱م؛ عسلی، کامل جمیل، «التربیة و التعلیم فی فلسطین»، *موسوعة خاص*؛ همو، *معاهد العلم فی بیت‌المقدس*، عمان، ۱۹۸۱م؛ علیمی، عبدالرحمان، *الانس الجلیل بتاریخ القدس و الخلیل*، عمان، ۱۹۷۳م؛ عیسیٰ بک، احمد، *تاریخ البیمارستانات فی‌الاسلام*، بیروت، ۱۹۸۱م؛ قلقشندی، احمد، *صبح الاعشیٰ*، قاهره، ۱۳۸۳ق؛ کردعلی، محمد، *خطط الشام*، دمشق، ۱۳۴۳ـ۱۳۴۷ق/۱۹۲۵ـ ۱۹۲۸م؛ محبی دمشقی، محمد امین، *خلاصة الاثر*، قاهره، وزارة الثقافة و الارشاد القومی؛ مقری، احمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۸م؛ نعیمی، عبدالقادر، *الدارس فی تاریخ المدارس*، به کوشش ابراهیم شمس الدین، بیروت، ۱۴۱۰ق.

صادق سجادی

VIII. تصوف

شهر بیت المقدس از همان ابتدای تاریخ اسلامی خود در نظر مسلمانان از جایگاه بلندی برخوردار بود. سابقهٔ دینی این شهر، اهمیت آن به عنوان نخستین قبلهٔ مسلمانان و وجود بناها و مکانهای مقدسی همچون قبة الصخره، باب التوبه، مهد عیسیٰ(ع)، محراب زکریا و محراب مریم در مسجد قدس، و مزارهای ابراهیم خلیل، اسحاق و یعقوب(ع) و نیز انبیاء بنی اسرائیل در مناطق اطراف آن ــ که مورد احترام یهودیان، مسیحیان و مسلمانان‌اند ــ از دیرباز فضایی بسیار معنوی و عزلت‌گاهی استثنایی به وجود آورده بود که زاهدان و عابدان در آن به خلوت می‌نشستند و به ذکر و مراقبه مشغول می‌شدند. هم از این رو، این شهر مقصد زائران این ۳ دین از نقاط مختلف دنیا شده بود و همه ساله مسافران بسیار از همه سو به آنجا می‌آمدند و جمعی در آنجا مجاور می‌شدند.

از نخستین سده‌های اسلامی بسیاری از صوفیان از خراسان، مصر و دیگر سرزمینهای اسلامی، پس از آنکه به قصد سفر حج به مکه و سپس به مدینه می‌رفتند، به زیارت بیت المقدس می‌آمدند و اوقات خود را در آنجا به خلوت و مراقبه می‌گذراندند. آن گونه که در شرح زندگی ابراهیم ادهم، سفیان ثوری و ذوالنون مصری آمده است، هر ۳ به بیت‌المقدس سفر کرده بودند و مدتی در آنجا اقامت داشتند (قشیری، ۵۷؛ عطار، ۱۲۳، ۱۲۵؛ ابونعیم، ۲۵/۷؛ هجویری، ۱۲۶ـ۱۲۷). ابراهیم ادهم در این سفر با محمدبن مبارک صوری همراه بود و در آنجا با سفیان ثوری ملاقات و گفت و گو داشت (قشیری، ۱۸۲؛ عطار، همانجا؛ ابونعیم، ۳۶۷/۶). در منابع همچنین به سفر رابعهٔ عدویه و سری سقطی به این شهر اشاره شده است (علیمی، ۲۹۱/۱ـ۲۹۲، ۲۹۵).

بیت المقدس در سده‌های بعد نیز جاذبهٔ روحانی خود را همچنان حفظ کرد. ناصر خسرو قبادیانی ــ که در ۴۳۸ق/۱۰۴۷م به این شهر سفر کرد و حدود دو ماه در آنجا ماند ــ در *سفر نامهٔ* خود مکانهای زیارتی شهر و اطراف آن را با جزئیات بسیار شرح داده، و به کثرت زائرانی که به آنجا می‌آمده‌اند، اشاره کرده است (نک: ص ۲۴ـ۴۰). چنان که از *سفرنامهٔ* او برمی‌آید، فضای معنوی این شهر، به ویژه مسجد قدس، جایگاه توبهٔ داوود (ع)، مهد عیسیٰ(ع)، مسجد الاقصیٰ و قبة‌الصخره به روشنی محسوس بوده، و تأثیر آشکاری بر او داشته است. بنا بر گزارش ناصر خسرو، صوفیان در بیرون مسجد قدس در مکانهایی که وی آنها را «دریوزهٔ صوفیان» می‌نامد، مسکن داشتند و در آنجا به ذکر و نماز مشغول بودند. در فضای پیرامون صخره نیز همواره جمعی از زاهدان و عابدان به عبادت و مراقبه می‌پرداختند (ص ۲۹، ۳۷).

ظاهراً همین جاذبهٔ روحانی بیت المقدس بود که در حدود ۵۰ سال بعد، ابوحامد محمد غزالی را از بغداد به شام و سپس به این شهر کشانید تا در خلوت خود آنچه را گم کرده بود، باز یابد. غزالی ــ چنان که خود می‌گوید ــ در مدت اقامت در این شهر هر روز به قبة‌الصخره می‌رفت، در به روی خود می‌بست و به مراقبه می‌نشست؛ گاه نیز همراه برخی از یارانش در مهد عیسیٰ(ع) به ذکر و عبادت مشغول می‌شد. وی همچنین بارها به زیارت تربت ابراهیم خلیل(ع) در نزدیکی قدس رفت و در یکی از این زیارتها در ۴۸۹ق/۱۰۹۶م بر سر مزار ابراهیم(ع) با خود پیمان بست که نزد هیچ سلطانی نرود، از پادشاهی چیزی نگیرد و هرگز به مناظره و تعصب مشغول نشود. غزالی در همین ایام خلوت و عبادت، همه یا بخشهایی از کتاب *احیاء علوم الدین* خود را نوشت (غزالی، ۱۴۲؛ نک: سبکی، ۲۱۵/۶؛ نیز نک: همایی، ۱۵۳، ۱۵۶ـ۱۵۹، ۱۷۲ـ۱۷۳؛ زرین‌کوب، ۱۴۵). محیی‌الدین ابن عربی نیز در سفرهای خود به شرق ظاهراً یک بار در اواخر سدهٔ ۶ق/۱۲م و بار دیگر در اوایل سدهٔ ۷ق/۱۳م بـه بیت‌المقدس رفته، و مدتی در آنجا مانده بـود (ابن عربی، ۱۰۵؛ نیز نک: هد، ۲۲۹/۴).

با آنکه بیت المقدس در دورهٔ جنگهای صلیبی آسیب فراوان دید و زندگی مسلمانان در آنجا با مشکلات بسیار رو به رو شد، پس از این دوران، زندگی معنوی شهر دوباره رونق گرفت، صوفیان طریقه‌های مختلف در آنجا ساکن شدند و زاویه‌ها و خانقاههای متعدد در آنجا ساخته شد. ابن بطوطه که در نیمهٔ نخست سدهٔ ۸ق/۱۴م از این شهر دیدن کرد، در سفرنامهٔ خود بـه حضور صوفیـان در آنجـا اشاره دارد. وی چنـان که خود می‌گـوید، در بیت‌المقدس از دست ابوعبدالرحیم عبدالرحمان بن مصطفیٰ، از شاگردان تاج الدین رفاعی خرقه گرفت و به لباس تصوف درآمد (ص ۵۷ـ۵۹).

به طور کلی، در مقایسهٔ این دوران با سده‌های پیش از آن چنین به نظر می‌رسد که تا قبل از شروع جنگهای صلیبی و سپس روی کار آمدن دولت مملوکی، صوفیان در بیت‌المقدس غالباً به تنهایی زندگی می‌کردند و بی‌آنکه تشکل منسجمی داشته باشند، در خلوت خود، یا در معدود زوایای موجود به ذکر و مراقبه مشغول بودند. اما پس از این دوران، با به قدرت رسیدن مملوکیان در ابتدای سدهٔ ۷ق/۱۳م، فعالیت صوفیه در قالب طریقه‌های مختلف متمرکز شد و با حمایت دولت مملوکی از

ساخت و وقف خانقاهها و زوایا در بیت المقدس، شمار این گونه مؤسسات رو به فزونی نهاد و مهاجرت صوفیان از نقاط گوناگون سرزمینهای اسلامی به این شهر افزایش یافت. با نگاهی به *انس الجلیل*، اثر مشهور عبدالرحمان علیمی، به روشنی پیداست که در سده‌های ۸-۹ق/۱۴-۱۵م بیشترِ طرق صوفیه در قدس فعال بوده، و با در اختیار داشتن زاویه‌های متعدد، ساکنان و مشتاقان را به خود جذب می‌کرده‌اند. در همین سده‌ها، صوفیان برجسته‌ای در این شهر ساکن بودند که علیمی شرح زندگی بسیاری از آنان را در کتاب خود آورده است (۱۴۴/۲ بب ؛ نیز نک: معصوم علیشاه، ۷۲/۳-۸۴؛ عسلی، ۳۱۰-۳۱۴).

همچنین نگاهی به تاریخ ساخت یا وقف خانقاهها، رباطها و زاویه‌های متعدد موجود در بیت المقدس نشان می‌دهد که بیشتر این گونه بناها در سده‌های پس از جنگهای صلیبی، به ویژه در دورهٔ مملوکی ساخته یا وقف شده‌اند. شمار ساختمانهای مربوط به صوفیه در سدهٔ ۱۰ق/۱۶م و پس از آن نیز در شهر بیت المقدس و مناطق اطراف آن بسیار زیاد بود و هر یک از طریقه‌های صوفیه با استقرار در شماری از این بناها به تعلیم پیروان خود و امور عام المنفعه می‌پرداختند (نک: علیمی، ۴۵/۲-۴۸؛ عسلی، ۳۱۵-۳۶۸، که شرح مفصلی از این گونه بناها را آورده است).

در دورهٔ حکومت عثمانی نیز مؤسسات گوناگون صوفیه اعم از خانقاه، زاویه و رباط همچنان در بیت المقدس فعال بودند و علاوه بر آنکه محل گردهمایی صوفیان و برگذاری مجالس ذکر به‌شمار می‌آمدند، در بسیاری موارد با درآمد اوقافی که به هر یک از آنها اختصاص داشت، در اموری همچون تدریس علوم دینی (چنان که در مدرسه‌ها نیز صورت می‌گرفت)، تأمین جا و خوراک برای زائران، حجاج، دیگر مسافران و نیازمندان و ... نیز فعالیت داشتند (نک: موسوعه...، ۲۷۶/۲-۲۷۷).

مآخذ: ابن بطوطه، *رحلة*، بیروت، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ ابن عربی، محیی‌الدین، *روح القدس*، دار عالم الفکر، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، *حلیة الاولیاء*، بیروت، ۱۹۸۷م؛ زرین کوب، عبدالحسین، *فرار از مدرسه*، تهران، ۱۳۵۳ش؛ سبکی، عبدالوهاب، *طبقات الشافعیة الکبری*، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو و محمود محمد طناحی، قاهره، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م؛ عسلی، کامل جمیل، *معاهد العلم فی بیت المقدس*، عمان، ۱۹۸۱م؛ عطار نیشابوری، فریدالدین، *تذکرة الاولیاء*، به کوشش محمد استعلامی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ علیمی، عبدالرحمان، *الانس الجلیل*، عمان، ۱۹۷۳م؛ غزالی، محمد، *المنقذ من الضلال*، به کوشش عبدالحلیم محمود، قاهره، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م؛ قشیری، عبدالکریم، *الرسالة القشیریة*، قاهره، ۱۳۵۹ق/ ۱۹۴۰م؛ معصوم علیشاه، محمد معصوم، *طرائق الحقائق*، به کوشش محمد جعفر محجوب، تهران، ۱۳۳۵ش؛ *موسوعة عام*؛ ناصر خسرو، *سفرنامه*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ هجویری، علی، *کشف المحجوب*، به کوشش و. ژوکوفسکی، تهران، ۱۳۵۸ش؛ همایی، جلال الدین، *غزالی نامه*، تهران، ۱۳۴۲ش.

فاطمه لاجوردی

IX. هنر و معماری دورهٔ اسلامی

بناهای اسلامی بیت‌المقدس به دو دلیل عمده بی‌نظیرند: نخست تاریخ باستان شناختی محوطه‌ای که با ظهور اسلام پدید آمده، و آمیزهٔ درهم پیچیده‌ای است از بناهای ویران و دایر، شامل خانه‌ها، معابدِ بت‌پرستان، معبد یهودیان (که هرود کبیر پادشاه یهودیه در سدهٔ نخست ق‌م آن را بازسازی کرد)، کلیساها، مسافرخانه‌ها، دکانها و جز آنها که در پهنهٔ نسبتاً کوچکی (ح ۱ کم-۲) گسترده‌اند. محوطه محصور در دیوارهاست و در قطعه زمینی ناهموار متشکل از چندین تپه قرار دارد که با دره‌های باریک و ژرف از هم جدا شده‌اند. در این گستره هیچ برنامهٔ ساختمانیِ تازه‌ای در خود این محل ــ که به‌طور طبیعی بدقواره است، و طی سده‌های متوالی از توده‌های سنگ بناها پوشیده شده ــ اجرا نشده است. دومین دلیل پیچیدگی و تکاملِ دانش مسلمانان و نگرششان به شهر مقدس کهن است که در منابع آغازین، ایلیا (در برابر آئلیا کاپیتولینای لاتین، نامی که امپراتوران رومی به شهر اطلاق کرده بودند) نامیده شده است، با اینکه نام بیت‌المقدس به گونه‌ای روشن در *قرآن* ذکر نشده، اما این شهر نخستین قبلهٔ مسلمانها بوده است. اشاره‌های متعدد به مریم، زکریا، سلیمان و داوود (محراب او، اصطلاحی که به هر معنایی باشد، در آیهٔ ۲۱ سورهٔ ص (۳۸) به آن اشاره شده است) در *قرآن* با بیت‌المقدس پیوند می‌خورد. افزون بر این، بیت‌المقدس محلی دانسته شده که معراج پیامبر اکرم(ص) در آنجا انجام پذیرفته است (اسراء/ ۱/۱۷). همچنین در فرهنگ اسلامی بیت‌المقدس به عنوان جایی که رستاخیز از آنجا آغاز خواهد شد و آخرین کیفر آسمانی در آنجا وقوع خواهد یافت، شناخته می‌شود. برخی ورودی به بهشت و دوزخ را از درهٔ عمیقی در خاورشهرِ محصور می‌دانند، ناحیه‌ای که اکنون خاموش و پوشیده از گورستانهاست. به هر روی، امروزه بیت‌المقدس پس از مکه و مدینه، سومین محل مقدس اسلام است (برای آگاهیهای بیشتر، نک: همین مقاله، بخش III).

با به یاد داشتن این دو محدودیتِ فیزیکی و تاریخی، معماریِ شهر تقریباً ترتیب گاه‌نگارانه‌ای را نمایش می‌دهد.

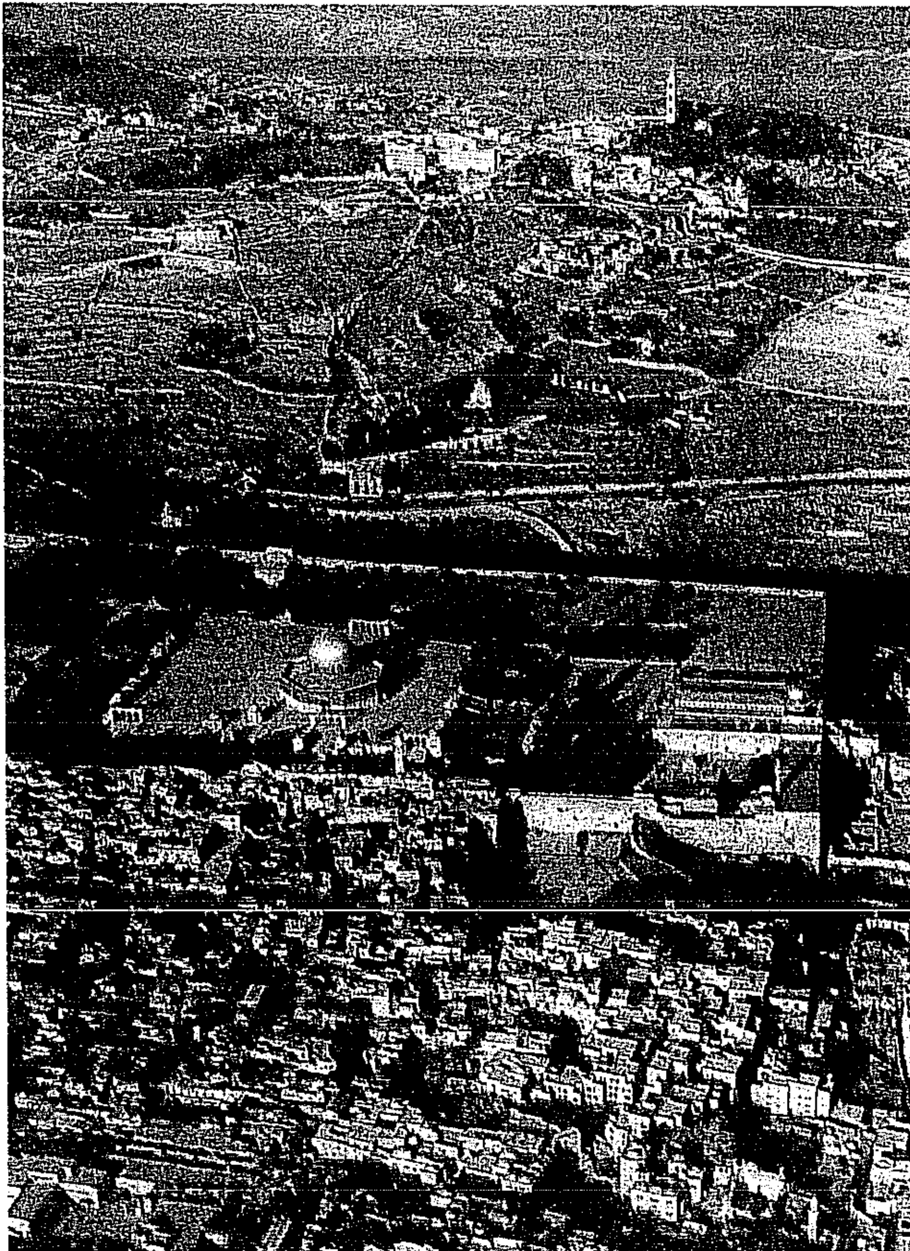
بیت‌المقدس در ۱۶ق/۶۳۷م تحت حکومت مسلمانان درآمد. پی بردن به جزئیات تاریخی واقعه از افسانه‌های مذهبی‌ای که طی سده‌ها گسترش یافته، تقریباً ناممکن است، اما نکتهٔ پراهمیت معماری آن است که مسلمانان آغازین کاملاً از تقدس شهر آگاه بودند و این تقدس را به ناحیهٔ ویرانِ معبد یهودیِ هرودی نیز ارتباط می‌دادند. امروزه محوطهٔ وسیع گوشهٔ جنوب خاوری از کل شهرِ محصور بر درهٔ کِدرُن با گورستانهای کهن آن مشرف است و از جانب خاور رو به سوی کوه زیتون دارد. اینک تنها می‌توان به بررسیِ ویژگی این ویرانه‌ها پرداخت، اما بعضی از بخشهای آنها که هنوز مشهود است، فضایی باز به شکل ذوزنقه‌ای بزرگ را نشان می‌دهد (۴۸۸×۳۱۰ متر در پهن‌ترین بخشها) که با کندن صخره از سوی شمال، و دیوارهایی پرشکوه، مستحکم و به هم پیوسته تشکیل شده که دارای دروازه‌های متعددی، گاه بسیار مفصل و تودرتو با پلکانها و حتیٰ پلهایی خارج از بخشهای مسکونی شهر بوده است.

نخستین عربهای مسلمان و نوکیشان با تبارها و نژادهای گوناگون در

ساخت و سازهای ناحیهٔ جنوبی ویرانه‌های هرودی به صورت پراکنده ساکن شدند. در این ناحیه با کاوشهای باستان شناختی، بناهای بزرگی از اوایل دورهٔ اسلامی آشکار شده که هنوز تفسیر دقیق تاریخی و هنری آنها مورد بحث است. در اینجا مسجدی ساده برای عبادت ساخته شده بوده که احتمالاً سقفی مسطح و استوار بر ستونهایی که از بناهای کهن‌تر برداشته شده بوده، داشته است. موقعیت اصلی این مسجد مشخص نیست، اما با آشکار شدن کشفیات بعدی، می‌توان گفت که در جایی روی تختگاهی بزرگ ــ احتمالاً در انتهای جنوبی بخش خاوری ــ واقع بوده است. از این تختگاه ــ حداقل براساس بعضی منابع ــ احتمالاً برای آیینهای رسمی نیز ــ همچنان‌که زمان به خلافت رسیدن معاویه ــ استفاده می‌شده است. درمجموع، طی نخستین دهه‌های حکومت مسلمانان شهر اساساً مسیحی باقی ماند و مجموعهٔ بزرگ «کلیسای قیامت» و شماری از کلیساها و دیرهای دیگر عمدتاً در نیمهٔ غربی شهر متمرکز بود.

دورهٔ اموی: تمام تغییرات این دوره در زمان خلافت عبدالملک بن مروان (۶۵ـ۸۶ق/۶۸۵ـ۷۰۵م) انجام پذیرفت. وی دستور ساختمان قبة‌الصخره ــ نخستین بنای مبتنی بر خودآگاهی معماری اسلامی ــ را داد که هنوز هم یکی از باشکوه‌ترین کارهای هنری به شمار می‌آید. اهمیت آن از یک سو در گرو شکل و آرایه، و از سوی دیگر غنای مفاهیم هم پیوند آن و اثر شدیدش در شهر است.

شکل و آرایهٔ قبة‌الصخره: قبة الصخره شامل دو دهلیز هشت گوشه (قطر ۵۷/۷۵ متر، نمای هریک از اضلاع ۲۰/۵۹ متر)، استوار بر ۱۶ جرز و ۲۸ ستون مرمر پیرامون استوانهٔ مرکزی به قطر ۲۰/۴۴ و بلندی ۳۵/۳۰ متر، و شامل دو گیلویی بلند و گنبد دو پوستهٔ چوبی است که احتمالاً در آغاز دارای پوششی از فلز زراندود بوده، و امروزه پوشش آن آلومینیومی به رنگ طلاست. این سازهٔ استوانه‌ای روی صخرهٔ شگفت‌انگیزی که بر سطح زمین پدیدار شده، و رأس یکی از تپه‌ها بوده است، قرار دارد. غاری طبیعی در آنجاست که طی سده‌ها بسیار وسعت یافته است. ۴ در با هشتیهای کوچکی در جلو آنها در مرکزِ هریک از چهار جهت اصلیِ بنا جای دارد. اندیشهٔ ژرفی برای طرح قبة‌الصخره به‌کار گرفته شده بوده است. از افرادی که در ساختمان مسئولیتی داشته‌اند، رجاءبن حیوه و یزیدبن سلام شناخته شده‌اند، اما نوع مسئولیت فنی یا اجرایی آنها مشخص نیست. کارگران احتمالاً عمدتاً محلی بوده‌اند، اما امکان دارد که طراحان و موزاییک‌سازان از پراهمیت‌ترین مراکز هنری مانند دمشق یا حتیٰ قسطنطنیه آمده باشند.



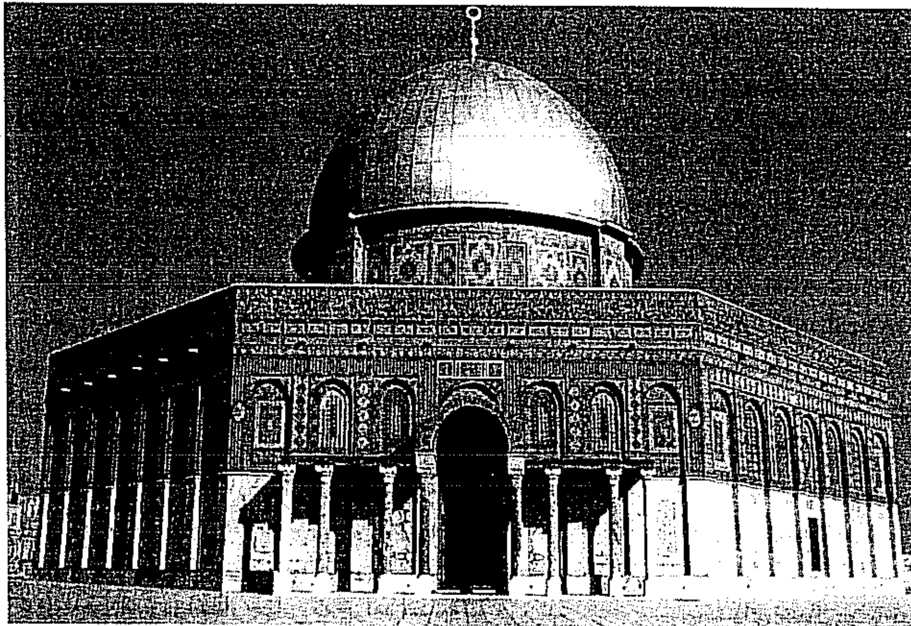
نمای عمومی

سرچشمهٔ خود شکل و بخش اعظم عناصر تشکیل دهندهٔ آن سنت معماری مدیترانهٔ کلاسیکی است که امپراتوری رومی آن را گسترش داده، و حکمرانان مسیحی روم شرقی آن را تداوم بخشیده‌اند. این شکل با سازه‌های یادبودی پیوند دارد که در معماری روم شرقی غالباً مارتیریا[1] (مفرد: مارتیریوم) نامیده شده است: اما هیچ یادمان مسیحی یا غیرمسیحی مانند قبة‌الصخره ــ با دقت هندسی تقریباً کاملی که با نسبتهای پرشکوه براساس اصول اعداد گنگ محاسبه شده است و نیز یکسانیِ آشکارِ هریک از هشت ضلع آن ــ وجود ندارد. مراد از ساختن این بنا ایجاد حرمی بوده است که در آن ضمن به کارگیری هنر معماری فضایی مقدس به وجود آید و بنا از تمام جهات با حالتی یکسان دیده شود، تا نمایش محل باشکوهی در میان ردیف بناهای مذهبی گوناگون در بخشهای ساخته شده باشد.

قبة‌الصخره در اصل در خارج و داخل دارای تزیین بوده است. بخش اعظم موزاییکهای نمای خارجی از میان رفته، و تنها می‌توان دربارهٔ نقوشی که در اصل در آنجا وجود داشته است، حدسهایی زد. در سدهٔ ۱۰ق/۱۶م کاشیهای زیبای عثمانی جایگزین آنها شدند. این کاشیها با نقشمایه‌های هندسی، گیاهی و کتیبه‌ای که در بر دارند، به شیوه‌ای که در آن زمان در این ناحیه ناشناخته بوده است، به رنگارنگیِ بنا افزوده‌اند. داخل بنا با همان کیفیت رنگارنگ شگفت‌آور است. لوحهای مرمری که با دقت انتخاب شده، بخش پایین بنا را آراسته است؛ در حالی‌که بخش بالاتر شامل ستون‌بندی و گیلوییهای گنبد سراسر با عالی‌ترین موزاییکها پوشش شده است. با اینکه بارها این قسمتها تعمیر و مرمت شده‌اند، اما ویژگیِ اصلی آنها هنوز در تمام بخشها، جز بخشهایی از گیلوییها وجود دارد. افزون بر این، کتیبه‌ای به طول ۲۵۰ متر با حروف زیبای زاویه‌دار حاوی تاریخ بنا ۷۱ق/۶۹۰م، و آیات قرآنی که به دقت انتخاب شده، بر تناسب تزیینات افزوده است.

بخش تزیینی موزاییکها شامل طراحی طیف گسترده‌ای از نقشمایه‌های گیاهی است که نماهای هماهنگ مرتبط با معماری متنوع بنا را متناسب می‌کند. در این بخش ترسیمهای بسیار طبیعت‌گرایانه‌ای از میوه‌ها و درختان رایج، همراه با ترکیب‌بندیهای تخیلی و ساختگی وجود دارد که اولی مشتق از فرهنگ غنی هنر عتیق متأخر مدیترانه، و دومی آشکارا دارای پیش نمونه‌های ایرانی است، چنان‌که بسیاری از این ترکیبهای خیالی در هنر ساسانی دیده می‌شود. افزون بر این، در قلب فضاهای مقابلِ بخش مرکزی بنا و صخره، تصویر صدها تاج و جواهر سلطنتی مشتق از هنر ساسانی (برای نمونه بالهای بزرگ روی تاجها)، و نیز الگوهایی از روم شرقی پدیدار است. این تاجها و نشانهای رسمی مانند نشان پیروزی در حرم مطهر آویخته شده‌اند.

مفاهیم و پیوندها: چرا قبة‌الصخره بنیان یافت؟ معنای آن در گذشته و امروز چیست؟ این پرسشها تنها می‌تواند از میان مدارک مشهود موزاییکها و کتیبه‌ها، مدارک باستان‌شناختی از محل بنا، و مدارک



قبة الصخره

اندکی از جهانگردان، یا تاریخچه‌های وقایع طی سده‌ها پاسخ داده شود. کتابهایی مانند «فضایل» از سدهٔ ۴ق/۱۰م دردست است که توضیحاتی دربارهٔ ویژگی مقدس شهر و یادمانهای آن و آنچه غالباً بازتاب تقوای عامهٔ مردم و به منزلهٔ مقابله با تعلیمات رسمی علماست، در بر دارد. باتوجه به این منابع، می‌توان ۵ هدف را تشخیص داد که ممکن است به تنهایی، یا در پیوند با یکدیگر ایجاد قبة‌الصخره را توضیح دهند:

۱. نمادین کردن بصری حضور اسلام در یک شهر مسیحی و اعلام این حضور به عنوان حضور در برابر مسیحیت در حرمهای بزرگ کلیسای قیامت و تپهٔ صهیون در نیمهٔ غربی شهر. انتخاب آیات قرآنی که تأکید آنها بر عیسیٰ شناسی و پیام آن به اهل کتاب است تا حدی این نظر را تأیید می‌کند (اخلاص/۱۱۲/۱-۴؛ احزاب/۳۳/۵۶؛ اسراء/۱۷/۱۱۱؛ تغابن/۶۴/۱؛ حدید/۵۷/۲؛ نساء/۴/۱۷۱-۱۷۲؛ آل عمران/۳/۱۸-۱۹).

۲. بزرگداشت بسیاری از رخدادهای تاریخ مقدس همچون آغاز آفرینش، یا معراج پیامبر(ص) و تقوای عامهٔ مردم که آن را به خود

1. martyria

صخره و ناحیهٔ پیرامون قبةالصخره پیوند می‌داده‌اند.

۳. اعلام معاد شناختی محل قیامت (در کتیبهٔ خاوری از پروردگار سپاس‌گزاری شده است که محمد(ص) را به عنوان یک شفاعت کننده پذیرفته است). همچنین امکان دارد سراسر گیاهانِ تزیینِ موزاییکی تجسم بهشت باشد.

۴. یادآوری خاطرهٔ سلیمان، پیامبر ـ پادشاهی که معبد و به‌ویژه کاخش به این محوطه پیوند می‌خورد.

۵. آرزوی رقابت با مکه به عنوان زیارتگاه مسلمانان.

تاریخ تفاسیر و توصیفهای بیت‌المقدس ــ که شامل ساختن بنا و توضیح کاربریِ آن در گذشته و حال بوده ــ هنوز درخور تحقیق است. با این حال، باید افزود که علاوه بر مفاهیم اسلام‌گرایی فراگیر، قبةالصخره دارای مفاهیم محلی نیز هست: یکی آنکه زیارتگاهی محلی برای سوریها و فلسطینیها، و حرمی برای نمایش تقوای زنان است؛ دیگر اینکه اکنون نماد آرمانهای ملی است. قبةالصخره می‌توانست چنین تنوعی از کارکردها را بدون تغییر زیادی در شکل آنها جلوه‌گر سازد، زیرا واقعاً یک کار هنری است که ارزش زیباشناسی آن جنبه‌های دیگر آن را تحت‌الشعاع قرار داده است.

قبةالصخره مشرف بر شهر کهن بیت‌المقدس است و از هر سوی شهر دیده می‌شود، اما کارکردهای بصری آن به عنوان پاسخ اسلام به کلیسای قیامت مسیحی در بخش غربی شهر است و به منزلهٔ مرحلهٔ انتقالی است از جهان مردم زنده به سوی آنهایی که در بخش خاوری شهر مدفون‌اند و در انتظار جهانی که خواهد آمد، به سر می‌برند.

قبةالصخره یادمان مرکزی بر تختگاه بخش خاوری شهر شد و سرانجام احتمالاً در دورهٔ عثمانی، حرم شریف نام گرفت (نام کهن‌تر آن مسجد بیت‌المقدس بود). در انتهای جنوبیِ تختگاه و در همان محورِ قبه، مسجد بزرگی بنا شد که اکنون مسجد الاقصیٰ نامیده می‌شود و در اساس شبستانی است که اندازهٔ آن بسیار تغییر یافته، و حاوی تیرها و لوحه‌های چوبی منبت زیبای سدهٔ ۲ق/۸م (اکنون در موزهٔ اقصیٰ و موزهٔ باستان‌شناسی فلسطین نگاهداری می‌شود) و موزاییکهای عالی سدهٔ ۵ق/۱۱م است. در کنار قبه بنایی گنبدی، استوار بر ۱۷ ستون ساخته شده است که بسیار امکان دارد به قدمت دورهٔ اموی باشد. این بنا قبةالسلسله نام دارد و امروزه به عنوان محلی که سرانجام داوری در آن انجام خواهد گرفت، شناخته می‌شود، اما هدف دقیق آغازین بنای آن روشن نیست. طی سده‌ها، گنبدهای کوچک دیگری پدیدار شدند که نمایش یادبودی از مذاهب پیامبران پیش از اسلام مانند زکریا، یعقوب، مسیح، یا لحظات دیگری از داستان معراج است.

در زمان فاطمیان در قاهره و پیش از رسیدنِ صلیبیون (۳۵۸ـ۴۹۲ق/۹۶۹ـ۱۰۹۹م) حرم به عنوان یک اثر معماری شهری ــ با فضایی اندیشمندانه طراحی شده، دروازه‌های بدیع، ایوانها، پلکانها، دهلیزها، کتیبه‌ها و حجاری یا تزیینِ موزاییکها ــ کامل شده بود که معدودی از آنها اینک بر جای مانده است. شرحهایی برای این بناها و یادمانها فراهم شده بوده که اکنون اندکی از آنها باقی است. ناصرخسرو جهانگرد ایرانی شرح دقیق، عالی و شیوایی از مکان مقدس مسلمان راستین، با تمام پویایی‌ای که از آن انتظار می‌رود، باقی گذاشته است.

دورهٔ مملوکها و عثمانیها: حاکمان مسیحی حدود یک سده شاهد ساخت و سازهای تازهٔ زیادی بودند که بسیاری از آنها هنوز در شهر دیده می‌شود. در آن زمان بناهای اصلیِ مسلمانها بر روی حرم حفظ شده بود، اما پیوندهای مقدس آنها غالباً فراموش گردیده، یا تغییر شکل یافته بود. پس از غلبهٔ مجدد مسلمانان در ۵۹۴ق/۱۱۹۸م، نخستین وظیفهٔ حاکمان ایوبی برقراری دوبارهٔ مفاهیم اسلامیِ بناها (غالباً در محوطهٔ حرم) و تقویت نظارت مسلمانان بر شهر بود. ارگ در بخش غربی شهر مرکز اقتدار نیروهای نظامی و انتظامی گردید و مسجدهای کوچکی در سراسر شهر ساخته شد که غالباً اماکن مقدس مسیحی را در بر گرفته‌اند.

در زمان حکومت ایوبیها تغییر کامل حرم آغاز شد که طی حکومت مملوکها تداوم یافت (۶۴۸ـ۹۲۲ق/۱۲۵۰ـ۱۵۱۶م). حامیان مملوک از قاهره و دمشق با هدف تأکید بر تقدس اسلامی شهر و به علل سیاسی عهده‌دار بنا نهادن بسیاری از مدرسه‌ها، خانقاهها، مهمانسراها، کتابخانه‌ها، رباطها، مناره‌ها، چشمه‌ها، و دیگر بناهای خدماتی شدند که نیازهای مذهبی، تربیتی و اجتماعی مردم مسلمان را برآورده می‌ساخت. به انجام رساندنِ این کارها با استفاده از املاک دولتی، یا فعالیتهای بازرگانی صورت می‌گرفت. این بناهای تازه ــ که در بخشهای شمالی و باختریِ حرم متمرکز بودند و در چندین خیابانِ منشعب از حرم به سوی باختر ادامه می‌یافتند ــ همچون موزه‌های درخشانی از معماری سنگ مملوکها شدند. مهم‌ترین این بناها عبارت‌اند از تنکزیه (۷۲۹ق/ ۱۳۲۹م)؛ باب وسوق قطانین (۷۳۷ق/ ۱۳۳۷م)، به‌ویژه با بافت معمارانهٔ عالی، در ضلع باختری با یک دروازهٔ باشکوه از حرم در درون شهر؛ مدرسهٔ مالکیه در شمال (۷۴۱ق/ ۱۳۴۰م)؛ تشتمریه (۷۸۴ق/۱۳۸۲م)؛ مدرسهٔ اشرفیه (۸۸۷ق/۱۴۸۲م)، عالی‌ترین یادمان با سنگهای زیبای حجاری شده؛ و قایتبای (۸۸۷ق)، با گنبدی زیبا واقع بر تختگاه خود حرم.

در غالب این بناها از طرح معماری مملوکی در محلهای دیگر پیروی شده است، با نمای پرنقش و نگار و سپس یک حیاطِ گاه مسقف، با ۴ ایوان، و گاه آرامگاه بانی. شکل بنا غالباً از فضاهای قابل استفاده درست شده است؛ از این‌رو، گوناگونیهای متعددی از نقشه‌های استاندارد را نمایش می‌دهد. در سراسر بنا سنگهای مقاوم و مستحکم فلسطینی که به دقت قواره شده، به کار رفته، و در کنار آن آذین ظریف روشهای طاق‌بندی مبتکرانه نمایان است. این انبوه بناهای مملوکی به عنوان گونه‌ای حلقهٔ حفاظتی پیرامون قبةالصخرهٔ آغازین به کار رفته است و نمایش اصلی بصری شهر را تأمین می‌کند.

عثمانیها نیز چند مدرسه ساختند، اما نقش اصلی آنها در بیت‌المقدس، نخست در سدهٔ ۱۰ق/۱۶م بازسازیِ دیوارهای شهر و

مرمت قبةالصخره و چندین یادمان دیگر در حرم بود. آنها هم‌زمان با برنامه‌های خود در مکه و مدینه به عنوان متولیان مکانهای مقدس اسلامی به این کار اقدام کردند. پس از آن، طی سده‌ها دائماً شهر را با مراتب متفاوتی از موفقیت تعمیر و مرمت کردند و گه‌گاه کارکردهای جدیدی در آن ایجاد نمودند. به هر روی، برای نگاهداری شهر قرون وسطایی ــ با مفاهیم مقدس ۳ دین یکتاپرستی ــ تا امروز عمدتاً مدیون عثمانیها هستیم.

مآخذ: *قرآن کریم*؛ مقدسی، مشرف، *فضائل بیت المقدس*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ توبینگن، شم ۲۷؛ ناصرخسرو، *سفرنامه*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۵۶ش، ص ۳۴-۵۶؛ واسطی، محمد، *فضائل بیت المقدس*، بیت المقدس، ۱۳۹۹ق/ ۱۹۷۹م؛ نیز:

Ben-Dov, M., *In the Shadow of the Temple*, Jerusalem, 1985; Berchem, Max van, *Matériaux pour un Corpus inscriptionum arabicarum: Jérusalem*, Cairo, 1922-1927, Reprinted Geneva, 2001; Bergoyne, M., *Mamluk Jerusalem*, London, 1987; Bieberstein, K. and H. Bloedhorn, *Jerusalem, Grundzüge der Baugeschichte*, Wiesbaden, 1994; Busse, H., *Jerusalemische Heilingstumtradition*, Wiesbaden, 1987; Elad, A., *Medieval Jerusalem and Islamic Worship*, Leiden, 1995; Grabar, O., *The Shape of the Holy...*, Princeton, 1996; Kay Prag, *Jerusalem*, London/New York, 1988; *Ottoman Jerusalem, the Living City 1517-1917*, eds. S. Auld and R. Hillenbrand, London, 2000; Raby, J., ed. *Bayt al-Maqdis I and II*, Oxford, 1992 and 2000; Rosen-Ayalon, M., *The Early Islamic Monuments of the Haram al Sharif*, Jerusalem, 1989;

الگ گرابار

بَیتوشی، عبدالله بن محمد، ادیب شافعی مذهب و شاعر سدهٔ ۱۲ق/۱۸م که به ۳ زبان عربی، فارسی و کردی شعر می‌سرود.

جامع‌ترین اثر دربارهٔ وی، کتابی است به نام *البیتوشی* که محمد خال در ۳۰۱ صفحه نگاشته است. منابع وی یا نسخه‌های متعددی از آثار بیتوشی است که وی در اختیار داشته (مثلاً نک: ص ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۲۲، ۱۲۳، جم)، و یا یادداشتهای خود بیتوشی است که وی دربارهٔ زندگی، سفرها، دوستان و یا سال تألیف آثارش بر حاشیهٔ نسخه‌هایش نوشته است (مثلاً نک: همان، ۲۳). منابع فارسی نیز از وی غفلت نکرده‌اند و از او به عنوان «پارسی‌گوی کرد» یاد کرده، و شرح حالی از وی آورده‌اند (نک: صفی‌زاده، ۵۹؛ حیرت، *شاعران...*، ۱۴۷).

خال تولد او را میان سالهای ۱۱۳۰-۱۱۴۰ق/۱۷۱۸-۱۷۲۸م تخمین زده است (همان، ۱۶-۱۷؛ نیز نک: مدرس، ۲۵۰)؛ اما زرکلی (۱۳۱/۴) و به تبع او دیگران، تولد او را حدود سال ۱۱۶۱ق/۱۷۴۸م دانسته‌اند (مثلاً نک: ابراهیمی، ۱۷۱؛ زکی، ۳۷/۲؛ حیرت، *گلزار...*، ۵۲؛ صفی‌زاده، همانجا).

وی به بیتوش، روستایی کوچک از توابع سردشت کردستان ایران، حدفاصل بین آلان ایران و آلان عراق، منسوب است. او را آلانی نیز نامیده‌اند و چون پدر یا اجدادش در خانخل (روستایی در جنوب شرقی بیتوش) می‌زیستند، او را خانخلی هم خوانده‌اند (خال، همان، ۱۱-۱۲؛ بیطار، ۱۰۱۵/۲؛ مدرس، همانجا؛ عزاوی، *تاریخ العراق*...، ۳۶/۶).

وی دوران کودکی و نوجوانی را در بیتوش گذراند و نزد پدر، به رسم آن روزگار به یادگیری *قرآن*، علوم عربی و کتابهایی چون *گلستان* سعدی پرداخت. او که بعد از مرگ پدر، ۱۵ سال بیش نداشت، راهی روستای سنجویه در سردشت شد و نزد ملامحمد ابن حاج دانش آموخت. سپس به روستای ماوران در نزدیکی اربیل رفت و از صبغة الله افندی حیدری بهره‌ها برد و پس از چندی به زادگاهش بازگشت (خال، همان، ۱۷-۱۹؛ مدرس، ۲۵۱؛ مردوخ، ۲۷۶/۱-۲۷۷) و از آنجا قصد بغداد کرد (شیخو، ۹۳/۱؛ بصری، ۵۷).

گویند بیتوشی چون خواست راهی بغداد شود، تنها دارایی خود را که همانا *القاموس المحیط* بود، فروخت تا هزینهٔ راه کند، اما پیش از فروش کتاب آن را سراسر حفظ کرد (خال، همان، ۱۵؛ ابراهیمی، ۱۷۴؛ حیرت، همانجا). در بغداد بار دیگر در محضر صبغةالله حیدری دانش آموخت. سپس رهسپار بصره شد و از آنجا به کویت و دیگر سرزمینهای ساحلی خلیج فارس رفت (مدرس، ۲۵۲؛ حیرت، *شاعران*، همانجا) و در نهایت وارد احساء شد و چندی نیز در مدرسه‌ای در شهر مبرّز احساء به تدریس پرداخت (خال، همان، ۱۵، ۲۱؛ مدرس، همانجا؛ مردوخ، ۲۷۷/۱)؛ سپس به زادگاهش بازگشت و پس از کوته زمانی در ۱۱۸۰ق/۱۷۶۶م آهنگ بصره کرد و چندی نزد دوستش احمد کوازی عباسی اقامت گزید و دوباره به احساء بازگشت، اما پس از ۶ سال، اشتیاق دیدار زادگاهش، او را بار دیگر راهی بیتوش کرد. در آنجا اهل علم که به نیکی از او استقبال کرده بودند، کارهای خود را بر او عرضه می‌کردند، او نیز تقریظهایی به نظم و نثر برای ایشان می‌نگاشت. از جملهٔ آنها که آکنده از آرایه‌های ادبی است، می‌توان به تقریظ وی بر کتاب *البدیعیهٔ* محمدامین عمری موصلی اشاره کرد (خال، همان، ۲۶۶-۲۸۳). بیتوشی از آنجا برای دیدار استادش ابن حاج به روستای هزارمرد رفت و در همانجا تقریظی بر کتاب *ایقادالضرام* استاد نوشت (همان، ۳۰؛ مدرس، ۲۵۴).

یادداشتهای بیتوشی بر تألیفاتش، حکایت از آن دارد که او در طول سفر نیز به تألیف مشغول بوده است. چه، وی در پایان هر اثر، به سال تألیف و مکان آن اشاره دارد (مثلاً نک: خال، همان، ۲۳، ۲۵، ۲۸-۲۹، جم؛ مدرس، ۲۵۴-۲۵۵).

در ۱۱۸۸ق/۱۷۷۴م بود که بیتوشی بار سوم به بغداد و از آنجا به بصره رفت و تا ۱۱۸۹ق در مدرسهٔ رحمانیه به تدریس پرداخت. در همین زمان بود که صادق خان زند از ایران به بصره حمله کرد و مدت ۱۶ ماه شهر را در محاصره داشت. بیتوشی نیز به ناچار در بصره ماندگار شد، تا آنکه در اواخر سال ۱۱۹۰ق ــ که حدود ۵۰-۶۰ سال سن داشت ــ توانست راهی احساء شود (خال، البیتوشی، ۳۱؛ مدرس، ۲۵۴؛ مردوخ، همانجا).

در این زمان که بیتوشی در اوج بالندگی و شکوفایی علمی خود بود، *الکفایة* را به نظم کشید و به شیخ احمدبن عبدالله بن محمد انصاری حاکم احساء تقدیم کرد و بسیار مورد عنایت وی قرار گرفت و زندگی مادی او گشایش یافت و شهرتش فراگیر شد. بیتوشی در احساء دختر شیخ عبدالقادر، قاضی آنجا را به نکاح خویش درآورد (نک: خال، همان، ۳۰-۳۳؛ نیز مدرس، ۲۵۴-۲۵۵: اشارهٔ بیتوشی در *الرسالة*

العراقیة خود به این امر؛ حامد، ۳۱۴).
بیتوشی در آخرین سال زندگی خود از احساء به بصره رفت و در همان‌جا درگذشت و در مقبرهٔ حسن بصری به خاک سپرده شد. تاریخ مرگ وی را بین سالهای ۱۲۱۰ تا ۱۲۲۱ق/۱۷۹۵-۱۸۰۶م نوشته‌اند (زرکلی، ۳۱/۴؛ خال، همان، ۳۴؛ شیخو، ۹۴/۱؛ زکی، ۳۸/۲؛ مدرس، ۲۵۶؛ ابراهیمی، ۱۷۵؛ مردوخ، ۲۷۷/۱-۲۷۸).
از شاگردان وی می‌توان به عثمان بن سند وائلی بصری اشاره کرد که در آثارش چون *سبائک العسجد* و نیز *اصفی الموارد فی سلسال احوال الامام الخالد* از استادش یاد کرده، و در مرگ وی نیز مرثیه‌ای سروده است (ابراهیمی، همانجا؛ خال، همان، ۳۴-۳۷).
وی از نوجوانی به شعر علاقه‌مند بود و از آنجا که به تصوف نیز گرایش داشت، گاه در اشعارش، خود را درویش خطاب کرده است (همان، ۲۲؛ بیطار، ۱۰۱۵/۲). گویند وی در جوانی کتاب *الکافی فی علمی العروض و القوافی* را سرود تا قریحهٔ شعری خود را در بوتهٔ آزمایش گذارد(ابراهیمی،۱۸۲؛خال، همان،۹۶،۷۲). از خصوصیات شعری وی می‌توان به کارگیری صنایع شعری چون: استعاره، جناس، تضمین، توریه، تشبیه و نیز استفاده از مضامین بدیع اشاره کرد. وی در مجون نیز دستی داشت. اسلوب شعر وی چون شاعران کهن، با گریه بر اطلال و دمن آغاز می‌شود (همان، ۷۷-۸۴). از اشعار وی می‌توان به قصیدهٔ مشهور او در وصف زادگاهش، و قصیده‌ای دیگر در اشتیاق و یاد بغداد اشاره کرد (همان، ۱۲-۱۴، ۲۲۶؛ بصری، ۵۷، ۵۸؛ ابراهیمی، ۱۷۳).

بیتوشی بیشترین اشعار مدحیهٔ خود را به حاکم احساء تقدیم کرده است. این اشعار گاه با مناسبتهایی نیز همراه بوده است؛ مثلاً قصیده‌ای در ۳۸ بیت به مناسبت عید فطر (خال، همان، ۱۴۶-۱۴۹؛ انصاری، ۳۴۱/۱-۳۴۲) و قطعه‌ای در ۱۵ بیت به مناسبت سفر حاکم به بادیه (خال، همان، ۱۴۹-۱۵۱؛ انصاری، ۳۴۲/۱، نیز برای دیگر مدایح وی، نک: ۳۴۵، ۳۵۱-۳۵۲؛ خال، همان، ۱۵۷-۱۷۳). حاکم احساء نیز که خود ادیب و شاعر بود، گاه بیتوشی را با اشعاری پاسخ داده، و او را ستوده است (مثلاً نک: همان، ۳۲-۳۳، ۱۷۳- ۱۷۵، ۱۸۷-۱۹۰؛ انصاری، ۳۴۷/۱-۳۴۸، ۳۵۲-۳۵۶).

از دیگر کسانی که بیتوشی مدح کرده است، می‌توان به سعدون بن عرعر، حاکم قبلی احساء (همو، ۳۸۸/۱-۳۸۹)، سلیمان بک شاوی حمیری (نک: خال، همان، ۱۳۶- ۱۴۵)، احمدبن محمدبن رزق (همان، ۲۱۰-۲۱۵؛ انصاری، ۳۸۶/۱-۳۸۸) و احمدبن درویش کوازی عباسی (خال، همان، ۲۱۶-۲۲۳؛ انصاری، ۳۸۱/۱-۳۸۵) اشاره کرد. همچنین بیتوشی در قصیده‌ای سُداسی، در بحر کامل ــ که خود شامل ۱۷ قصیده و ۱۱ قطعه می‌شود ــ استادش ابن حاج را مخاطب قرار داده، و او را ستوده است (خال، «قصیدة...»، ۱۳۸-۱۵۵).

نکتهٔ مهم در احوال بیتوشی آن است که وی به‌رغم گرایش به زبان عربی و اقامت طولانی در سرزمینهای عرب‌نشین، هیچ‌گاه از زبان فارسی روبرنتافت. مضمون تنها بیت کردی نقل شده از او نشان می‌دهد که آثار شاعران بزرگ ایران را می‌خوانده، و می‌کوشیده است به این زبان نیز شعر بسراید (نک: ادامهٔ مقاله). از جملهٔ اشعار فارسی وی می‌توان به قصیدهٔ ۱۳ بیتی او به مناسبت تولد یوسف بن شیخه‌بک در ۱۱۵۵ق/۱۷۴۲م اشاره کرد (همو، *البیتوشی*، ۸۷-۸۹). علاوه بر این، ۶ دوبیتی و ۵ تک بیت از شعر فارسی وی در منابع ذکر شده است (همان، ۸۹-۹۲؛ حیرت، *گلزار*، ۵۳-۵۴؛ ابراهیمی، ۱۷۶-۱۷۷؛ صفی‌زاده، ۶۰؛ مردوخ، ۲۸۲/۱-۲۸۳). خال معانی بعضی از اشعار عربی وی را برگرفته از اشعار فارسی می‌داند (همان، ۷۹). علاوه بر این، از وی تنها یک بیت شعر به زبان کردی نقل شده که در مجلهٔ گلاویژ (۱۹۴۵م، شم ۱) به چاپ رسیده است (نک: مردوخ، ۲۸۴/۱). مردوخ روحانی این تک بیت را اقتباس از یک شعر معروف سعدی می‌داند (همانجا؛ نیز نک: خال، همان، ۹۲).

نثر عربی بیتوشی، بنا به سنت آن روزگار، سخت متصنع، و به همین سبب، مورد توجه بود. مکتوبات وی از رسائل گرفته تا تقاریظ، منظومه‌ها و شروح، همه از شهرتی خاص برخوردار است. از رسائل وی می‌توان به «الرسالة العراقیة» خطاب به عبدالله بن صبغة الله حیدری ماورانی اشاره کرد که در ۱۱۹۷ق/۱۷۸۳م نوشته است (چاپ شده در مجلهٔ *الیقین*، ۱۳۴۱ق/۱۹۲۳م، س ۱، شم ۲۰؛ نک: خال، همان، ۲۲۶-۲۵۳). از دیگر رسائل قابل ذکر وی، نامهٔ او به سلیمان بک شاوی، از صاحب منصبان بزرگ بغداد است که در آن برای نجات بصره از او یاری طلبیده است (برای متن نامه، نک: همان، ۲۵۴-۲۶۳). نامهٔ دیگری از او خطاب به ابن حاج و نیز عبیدالله افندی حیدری است (همان، ۲۶۳-۲۶۶؛ انصاری، ۳۷۵/۱-۳۸۱؛ عزاوی، *تاریخ الادب*...، ۲۱۹/۲-۲۲۰، ۲۹۶-۲۹۷، «النثر...»، ۲۷۵-۲۷۶).
علاوه بر این بیتوشی برای آسانی کار تعلیم، برخی متون درسی را نیز به نظم درآورده (خال، همان، ۹۵ بب) که از آن جمله است: «مؤنثهای سماعی»، «مصادر شاذ»، «کیفیت کتابت لفظ ابن»، «علامت فعل»، «اسماء خیل» و «اسماء ضیافات». خال این منظومه‌ها را ۱۲ عدد معرفی کرده که شمار ابیات هریک از ۴ تا ۳۵ بیت است (نک: همان، ۱۲۴-۱۲۵؛ محمد، ۲۷۰/۲).

آثار چاپی:

۱. *کفایة المعانی*، در بیان حروف معانی که در ۱۱۹۱ق/۱۷۷۷م برای حاکم احساء در ۶۷۲ بیت سروده است. خال ویژگی این اثر را در آن می‌داند که «از شائبهٔ عُجمه که گریبان عجمها و عربهای متأخر را می‌گرفته، به دور است» (همان، ۱۰۹). این کتاب در ۱۲۸۹ق/۱۸۷۲م در استانبول به چاپ رسیده است.

۲. *صرف العنایة بکشف الکفایة*، تلخیصی بر کتاب *الحفایة* خود اوست که در احساء در ۱۱۸۹ق در ۵۴۳ صفحه نوشته است. این کتاب در ۱۹۲۲م در مصر به چاپ رسیده است. ظاهراً همین کتاب است که به نام *الکنایة حفیّة لراغب الحفایة* پیش‌تر در استانبول در ۱۲۸۹ق/۱۸۷۲م

چاپ شده بوده است (نک: همان، ۱۱۹؛ عواد، ۳۲۲/۲؛ قس: GAL, S, II/399، که نام کتاب را *الکفایة حفیة لراغب الحفایة* آورده است).

۳. *المکفرات لکل ذنب سابق و آت*، منظومه‌ای در ۴۹ بیت که آن را در احساء در ۱۱۹۴ق به نظم کشید. این کتاب در ۱۳۲۲ق/۱۹۰۴م در قاهره به چاپ رسیده است.

وی رسالهٔ سیوطی در «ادعیهٔ مستجابه» را نیز به نظم درآورده است. این اثر در پایان کتاب *المکفرات* وی چاپ شده است.

آثـار خطی:

۱. *تحف الخلان فی شرح الالغاز العربیة* (تألیف: ۱۱۹۰ق)، که در آن به بیان و شرح آلغاز و آحاجی (ﻫ م) پرداخته، و در این اثر به الغاز کسانی همچون زمخشری، حریری و ابوالعلاء نیز اشاره کرده است (خال، همان، ۹۹، ۱۲۷-۱۲۸؛ ابراهیمی، ۱۷۸).

۲. حاشیه بر شرح عبدالله بن احمد فاکهی بر *قطرالندیٰ* اثر ابن هشام در علم نحو در ۵۴۵ صفحه که در ۱۲۰۹ق/۱۷۹۴م تألیف شده است (خال، همان، ۱۲۲؛ ابراهیمی، ۱۷۹؛ بصری، ۵۷). بغدادی از کتابی به نام *حاشیة علی الطرة* نام می‌برد (۴۸۷/۱) که ظاهراً تصحیف نام همین کتاب است.

۳. *حدیقة السرائر فی نظم الکبائر*. بیتوشی تراجم *الزواجر عن اقتراف الکبائر* ابن حجر هیتمی (د ۹۷۴ق) را زمانی که صادق خان زند بصره را در محاصره داشت (۱۱۹۰ق)، با همین عنوان در ۷۲۶ بیت به نظم کشید. این منظومه با ماده تاریخ سال محاصرهٔ بصره پایان می‌پذیرد. بیتوشی در ۱۱۹۵ق شرحی بر این قصیده به نام *طریقة البصائر الیٰ حدیقة السرائر* در ۵۰۰ صفحه در احساء نوشته، و به زمان ورود خود به بصره در ۱۱۸۹ق و بعضی وقایع که در آن زمان رخ داده، از جمله محاصره و فتح بصره به دست صادق خان زند پرداخته است. وی در دو قطعهٔ جداگانه این شرح خود را ستوده است (خال، همان، ۱۰۰- ۱۰۸؛ عزاوی، *تاریخ العراق*، ۶۳/۶-۶۴؛ ابراهیمی، همانجا؛ طلس، ۱۴۳- ۱۴۴).

۴. *الحفایة بتوضیح الکفایة*، که شرح منظومهٔ *الکفایهٔ* خود اوست و در ۱۱۹۱ق در احساء در ۷۰۰ صفحه نوشته است و در آن به ۷۰۰ آیهٔ قرآنی، متونی از *نهج‌البلاغه*، احادیث نبوی، امثال عربی و الغاز و احاجی نحوی استناد کرده است. بیتوشی در این اثر به ۹۸۰ بیت از اشعار دیگران و ۶۵ بیت از اشعار خود ارجاع داده است (خال، همان، ۱۱۴-۱۱۹؛ ابراهیمی، ۱۷۹).

۵. *دیوان*. زرکلی (۱۳۱/۴) و حامد (ص ۳۱۴) تنها به مجلهٔ *المنهل* (۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م) اشاره کرده‌اند که به وجود نسخه‌ای از دیوان وی در کتابخانه‌ای شخصی تصریح شده است.

۶. *الکافی فی علمی العروض و القوافی*، در ۳۲۷ بیت. وی این قصیده را در آغاز جوانی برای آزمایش طبع خود سروده، و در آغاز قصیده، از گستاخی خود که طبعش کردی و شعرش به زبان عربی است، پوزش طلبیده، و خود شرحی به نام *الوافی بحل الکافی* بر این قصیده در ۱۱۷۹ق در مدرسهٔ صیفیهٔ بیتوش در ۱۵۰ صفحه نوشته است (خال، همان، ۹۶-۹۸؛ ابراهیمی، ۱۷۸).

۷. *المبشرات*، شرحی است بر *المکفرات* خود او که در ۱۱۹۴ق در ۴۰ صفحه سروده است (هوتسما، 113؛ خال، همان، ۱۰۸-۱۰۹؛ ابراهیمی، همانجا).

۸. *منظومة فی بیان الافعال*، در ۵۵ بیت که در آن به ۳۸۷ فعل لازم و متعدی اشاره کرده، و سپس خود شرحی بر آن نوشته است (خال، همان، ۱۲۳؛ جبوری، ۲۳۹/۳).

۹. *منظومة فی بیان الافعال*، در ۷۷ بیت که به افعال واوی و یایی پرداخته، و ۱۲۲ فعل را نام برده، و خود شرحی بر آن نوشته است (خال، همان، ۱۲۳-۱۲۴؛ جبوری، ۲۳۸/۳-۲۳۹).

۱۰. *منظومة فی مثلثات الاسماء و الافعال*، در ۷۲ بیت که ۴۲۷ اسم و فعل را در بر گرفته است. وی این اثر را در ۱۱۹۰ق در زمان محاصرهٔ بصره به نظم کشید، سپس خود بر آن شرحی نوشت (خال، همان، ۱۲۴).

۱۱. *الموائد المبسوطة فی الفوائد الملقوطة*، در ۱۵۰ بیت که در آن از کتابهایی چون *المزهر* سیوطی، *القاموس المحیط* و دستور نطنزی بهره گرفته است (همان، ۱۲۴-۱۲۵؛ ابراهیمی، ۱۸۰).

۱۲. حاشیه بر *البهجة المرضیة فی شرح الالفیة*، در علم نحو و صرف. بیتوشی در کتاب *تحف الخلان* خود به این اثر اشاره کرده است (خال، همان، ۱۲۲؛ ابراهیمی، ۱۷۹). از این اثر نسخه‌ای یافت نشده است (خال، همانجا).

مآخذ: ابراهیمی، محمدصالح، «العلامة الادیب العبقری البیتوشی»، *نشریهٔ دانشکدهٔ ادبیات اصفهان*، ۱۳۴۵ش، س ۲، شم ۲ و ۳؛ انصاری احسایی، محمد، *تحفة المستفید*، به کوشش حمد جاسر، ریاض، ۱۹۸۲م؛ بصری، میر، *اعلام الکرد*، لندن، ۱۹۹۱م؛ بغدادی، هدیه؛ بیطار، عبدالرزاق، *حلیة البشر*، به کوشش محمد بهجه بیطار، دمشق، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ جبوری، عبدالله، *فهرس المخطوطات العربیة فی مکتبة الاوقاف العامة فی بغداد*، بغداد، ۱۹۷۴م؛ حامد، عبدالله، *الشعر فی الجزیرة العربیة*، ریاض، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م؛ حیرت سجادی، عبدالحمید، *شاعران کرد پارسی‌گوی*، تهران، ۱۳۷۵ش؛ همو، *گلزار شاعران کردستان*، تهران، ۱۳۶۴ش؛ خال، محمد، *البیتوشی*، بغداد، ۱۳۷۷ق؛ همو، «قصیدة تتضمن قصائد عدیدة للبیتوشی»، *مجلة المجمع العلمی العراقی*، بغداد، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م، ج ۴، شم ۱؛ زرکلی، *اعلام*؛ زکی، محمد امین، *مشاهیر الکرد و کردستان*، ترجمهٔ آنسه کریمه، به کوشش محمدعلی عونی، قاهره، ۱۳۶۶ق/۱۹۴۷م؛ شیخو، لویس، *الآداب العربیة فی القرن التاسع عشر*، بیروت، ۱۹۲۴م؛ صفی‌زاده، صدیق، *پارسی‌گویان کرد*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ طلس، محمداسعد، *الکشاف عن مخطوطات خزائن کتب الاوقاف*، بغداد، ۱۳۷۲ق/۱۹۵۳م؛ عزاوی، عباس، *تاریخ الادب العربی فی العراق*، بغداد، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م؛ همو، *تاریخ العراق بین احتلالین*، بغداد، ۱۳۷۳ق/۱۹۵۴م؛ همو، «النثر الادبی و مصادره»، *مجلة المجمع العلمی العراقی*، بغداد، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م، ج ۹؛ عواد، کورکیس، *معجم المؤلفین العراقیین*، بغداد، ۱۹۶۹م؛ محمد، محمود احمد، *فهرس مخطوطات مکتبة الاوقاف المرکزیة فی السلیمانیة*، بغداد، مطبعة بغداد؛ مدرس، عبدالکریم، *دانشمندان کرد در خدمت علم و دین*، ترجمهٔ احمد حواری نسب، تهران، ۱۳۶۹ش؛ مردوخ روحانی، بابا، *تاریخ مشاهیر کرد*، تهران، ۱۳۶۴ش؛ نیز:

GAL, S; Houtsma, M. Th., *Catalogue d'une collection de manuscrits arabes et turcs*, Leiden, 1886.

رضوان مساح

بیتیکْچی، واژه‌ای ترکی به معنی دبیر، منشی، کاتب و نویسنده. این واژه از ۳ جزء «بیتی» به معنی نوشتن، پسوند نام‌ساز «ـ ک» و پسوند فاعلی «ـ چی» ترکیب شده، و در فارسی به شکلهای بیتکچی، بتیکچی و بتکچی نیز آمده است (نک‍: دورفر، II/262؛ کلاوسن، 299,303,304).

«بیتی» از واژگان کهن ترکی است و اشتقاقهای گوناگون آن در سنگ نبشته‌های اورخون، شینه اوسو، وایرق بتیغ ــ از سدۀ ۲ق/۸م ــ که قدیم‌ترین نوشته‌های بازماندۀ آن زبان است، به تکرار به کار رفته است. بیتیکچی در آن سنگ نبشته‌ها به دو صورت بیتکه‌چی و بیدگوچی آمده است (اُرکون، I/28, 54، نیز جم‍، II/91، نیز جم‍، III/89, 90, 96). در نوشته‌های ترکی یافت شده در تورفان نیز «بیتی» به معنای نوشتن، و «بیتیگ» به معنای نوشته، کتاب و سند وجود دارد (دورفر، همانجا). در زبان ترکی اویغوری قدیم و در کتاب مثنوی ترکی *قوتادغوبیلیگ* سرودۀ یوسف خاص حاجب از درباریان قراخانی نیز این واژه‌ها کاربرد داشته‌اند (نک‍: جعفراوغلو، 45؛ آرات، III/94-95).

در *دیوان لغات الترک* نیز «بیتی» به معنای نوشتن، «بیتیگ» به معنای کتاب، نامه، نوشته، هر چیز نوشته شده و کاغذ، و «بیتیگو» به معنای دوات است (کاشغری، I/71, 156، نیز جم‍، II/7, 21، نیز جم‍، III/59-64، نیز جم‍). بیتیک در زبان ترکی کومانی (قپچاقی) به صورت بیتیو و بیتُو (= نوشته) درآمده است (دورفر، همانجا). ابوالغازی بهادرخان (ص ۴) در سدۀ ۱۱ق بیتی را به صورت «بیت» به همان معنی، و بیتیکچی را به صورت بیتکچی (احتمالاً: بیتکه‌چی) آورده است.

کاربرد واژۀ بیتی در زبان ترکی جغتایی تداوم یافته، و استرابادی اشتقاقهای آن را در آثار امیر علیشیر نوایی به دست داده است (نک‍: گ ۱۴۳ ب). سپس ظاهراً از ترکی جغتایی به ترکی عثمانی راه یافته است و اکنون در ترکیه کاربرد گفتاری دارد (دورفر، همانجا). بیتی در روزگار کهن به زبان مغولی وارد شد و «بیچی» به معنای نوشتن و «بیچیک» به معنای نوشته در قدیم‌ترین نوشتۀ مغولی، یعنی «منگغولون نی اوچا» به کار رفته است («تاریخ...»[1] 174). در متون «خیاگس ـ پا» به خط چهارگوش بیچیک به معنای نوشته و نامه ضبط شده است (نک‍: پوپ، 120).

دربارۀ منشأ و ریشۀ بیتیکچی بحثهای دور و درازی میان محققان درگرفته است. بلوشه آن را برگرفته از واژۀ سنسکریت «پیتاکا» به معنای گنجۀ کتاب می‌داند و اشمیت آن را با واژۀ یونانی «پیتاکیون» مرتبط می‌انگارد. برخی آن را ترکی شدۀ «پیداکا»ی تخاری دانسته، و احتمال داده‌اند که با یک واژۀ سغدی به معنای قانون، آیین و فرمان که پاذاک یا پذک (= پذکه) خوانده می‌شود، ارتباط لغوی داشته باشد (نک‍: دورفر، II/263؛ قریب، ۲۵۷). کلاوسن بیتیکچی را بر گرفته از دو واژۀ جداگانه با تلفظ و با منشأ و ریشۀ متفاوت، و هر دو را به یک معنی می‌داند: بیتیگ + چی و یا بتْکه (با فتح و کسر ب) + چی، و این دومی را ترکی شدۀ واژۀ بتغۀ سریانی می‌انگارد که به واسطۀ آیین مانی وارد این زبان شده است (ص 304). کسانی نیز با وی در این باب هم رأی بوده‌اند (دورفر، II/264). مبنای تصور کلاوسن ضبط آن به صورت بیتکه‌چی در کتیبۀ اورخون است. برخی از این سنگ نبشته‌ها مربوط به دورۀ فرمانروایی تورکوها (گوک ترکها) است و سالها بعد در دورۀ جانشینان آنان، یعنی اویغوران آیین مانی در میان ترکان نفوذ (اسین، 133)، و بر اثر آن واژگان سغدی و سریانی به زبانشان راه یافت.

به تأییدو تأکیداکثر محققان، مادۀ فعل بیتی ترکی برگرفته از واژۀ چینی پی، بی به معنای قلم موی خط نویسی، سپس مداد، قلم و نیز نوشتن است که تلفظ کهن و میانۀ آن پی اِت بوده است (کارلگرن، 372؛ دورفر، II/263-264؛ کلاوسن، 299).

واژۀ بیتیکچی پس از یورش مغولان به ایران، به زبان فارسی راه یافته است و نخستین نوشتۀ بازمانده که این واژه در آن به کار رفته، *تاریخ جهانگشای* است (نک‍: جوینی، ۳۴/۱، ۲۲۳/۲، ۲۳۱، جم‍، ۲۷/۳، ۳۷، ۵۵، جم‍). بیتیکچیان در روزگار مغول و ایلخانیان سمت کاتب و دبیر داشته‌اند و بُلُغای سرور و وزیر کُتّاب (بیتیکچیان) عصر مُنگکه قاآن، مأمور بود که «اَمثِله» و «مَناشیر» را بنویسد و سوادکند، و در عین حال، امور دیوانی به عهدۀ وی بود (همو، ۸۶/۳-۸۷).

بیتیکچیان که سرکردۀ آنان در آغاز اُلُغ بیتیکچی (= بیتیکچی بزرگ) و وزیر خوانده می‌شد، جانشین مستوفیان پیشین و مأمور تعیین میزان مالیات و صدور برات و وصول آن بودند. در دوران امارت چنتمور در ایران ــ پیش از لشکرکشی هلاگو و تشکیل حکومت ایلخانی ــ نخست شرف‌الدین خوارزمی سمت الغ بیتیکچی و وزارت یافت (همو، ۲۲۳/۲، ۲۶۸-۲۶۹) که «محاسبات چندین ساله» می‌دانست (همو، ۲۳۶/۲). زمانی که امیر ارغون امارت ایران یافت، در ۶۴۱ق وزارت و مقام الغ بیتیکچی را دوباره به شرف‌الدین سپرد (همو، ۲۴۳/۲). او درواقع رئیس مستوفیان و مأمور وصول مالیات بود (همو، ۲۴۴/۲). پس از مرگ وی خواجه فخرالدین بهشتی خوارزمی به جای او نشست (همو، ۲۴۶/۲). پس از او نیز پسرش حسام‌الدین امیرحسین که خط اویغوری و زبان مغولی می‌دانست، جانشین پدر شد (همو، ۲۶۰/۲). در همان روزگار خواجه نجم‌الدین نیز از سوی باتو آن سمت را داشت (همانجا).

در آن دوران بیتیکچیان از سوی شاهزادگان مغول سمت نظارت بر دیوان‌را داشتند (رشیدالدین، ۶۶۲/۱). در زمان لشکرکشی هلاگو، کوکه بر بیتیکچی مقدّم بیتیکچیان مغول بود (همو، ۱۸۱/۱). توکور بیتیکچی نیز از همراهان هلاگو بود (همو، ۱۲۳/۲). امیر سیف‌الدین بیتیکچی در دورۀ هلاگو مدبّر مملکت و وزیر خاص بود و در همۀ امور مداخله می‌کرد و پیش از گشودن بغداد از هلاگو خواست تا مغولانی را مأمور حفاظت مرقد حضرت علی(ع)، و مردم نجف نماید (همو، ۱۰۲۰/۲، ۱۰۴۵).

1. *Histoire...*

در روزگار غازان که به تدبیر رشیدالدین فضل‌الله اصلاحاتی در امور و ادارهٔ کشور انجام گرفت، بیتیکچیان مأمور شدند که به همهٔ ولایات بروند و «مجموع آن ولایت را دیه دیه مفصل بنویسند» (همو، ۱۴۲۴/۲ـ ۱۴۲۵)؛ پس از آن مقرر شد که بیتیکچیان در اول هر سال برات ولایات را به موجب قانون بنویسند و جز آن در طول سال، دیگر حواله و برات ننویسند و اگر بنویسند، دستشان بریده شود؛ در آن زمان، هر ولایتی یک بیتیکچی در دیوان بزرگ داشت (همو، ۱۴۲۵/۲). در آن دوران، بیتیکچیان مأمور گردآوری آمار آبادیها، نفوس، احشام، مزارع و مسئول تنظیم بودجهٔ سالانهٔ کشور و تعیین کنندهٔ اعتبار هزینه‌ها بودند. جز آن، بیتیکچیانِ سمت بازرسی و نظارت و تهیهٔ گزارش نیز داشتند (جوینی، ۲۳۵/۲؛ وصاف، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۹۸).

بیتیکچیان از آغاز به سفارت (ایلچی‌گری)، مأموریت بازداشت کسان و اجرای حکم قتل نیز می‌رفتند. شیلامون بیتیکچی در عصر منگکه قاآن سمت سفارت یافت (جوینی، ۵۵/۳؛ رشیدالدین، ۸۳۸/۲)، قراقای در دورهٔ هلاگو مأمور قتل نزدیکان رکن‌الدین خورشاه اسماعیلی در قزوین شد (جوینی، ۲۷۶/۳)، براق بیتیکچی مأمور جلب احمد بوری شد (وصاف، ۷۶)، آباجی بیتیکچی از سوی براق مأمور جلب و بازگرداندن قبچاق شد (رشیدالدین، ۱۰۷۴/۲)، ارغا بیتیکچی سفیر نوروز به سوی غازان بود (همو، ۱۲۵۸/۲)، ایسان بوقا بیتیکچی سفیر بایدو بود (همو، ۱۲۴۶/۲)، در عصر اولجایتو نیز از کسان موچی بیتیکچی، سفیر مصر و شام (ابوالقاسم، ۴۲)، و علاءالدین بیتیکچی سفیر ایسنبوقا به سوی اولجایتو بود (همو، ۲۰۳، ۲۰۵).

بیتیکچیان گاه مانند حاجبان، سخن مردم را به عرض قاآن می‌رسانیدند (رشیدالدین، ۶۸۹/۱) و گاه به عنوان محاسب (حسابدار) ایفای وظیفه می‌کردند (سیفی، ۱۱۷؛ اسفزاری، ۱۱۳/۲)؛ آنان گاه امارت و فرماندهی نیز می‌کردند، از جمله: هندو بیتیکچی در ولایت بادغیس خراسان امیر تومان قرا اوناس بود (رشیدالدین، ۱۷۸/۱) و همو در فتح بغداد «از اکابر امرا» بود (همو، ۱۰۱۵/۲). برخی از آنان سمت یارغوچی (بازپرس) داشتند، مانند مصطفیٰ بیتیکچی نویان در روزگار منگکه قاآن (همو، ۱۸۱/۱). مهر سلطنتی (تمغاهای بزرگ) نیز تا اواسط دوران غازان در دست بیتیکچیان بود (همو، ۱۴۶۷/۲).

اصطلاح بیتیکچی تا عصر صفویان در زبان فارسی به کار می‌رفت (قاضی احمد، ۱۰۹/۱، ۲۸۲).

مآخذ: ابوالغازی بهادرخان، *شجرهٔ تراکمه*، به کوشش ا. ن. کونونوف، مسکو/لنینگراد، ۱۹۵۸م؛ ابوالقاسم کاشانی، عبدالله، *تاریخ اولجایتو*، به کوشش مهین همبلی، تهران، ۱۳۴۸ش؛ استرابادی، محمدمهدی، *سنگلاخ*، به کوشش کلاوسن، لندن، ۱۹۶۰م؛ اسفزاری، محمد، *روضات الجنات فی اوصاف مدینة هرات*، به کوشش محمدکاظم امام، تهران، ۱۳۳۸ـ۱۳۳۹ش؛ جوینی، عطاملک، *تاریخ جهانگشای*، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۲۹ق/۱۹۱۱م؛ رشیدالدین فضل‌الله، *جامع التواریخ*، به‌کوشش محمدروشن و مصطفیٰ موسوی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ سیفی هروی، سیف، *تاریخ‌نامهٔ هرات*، به کوشش محمد زبیر صدیقی، کلکته، ۱۳۶۲ق/۱۹۴۳م؛ قاضی احمد قمی، *خلاصة التواریخ*، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۵۹ش؛ قریب، بدرالزمان، *فرهنگ سغدی*، تهران، ۱۳۷۴ش؛ وصاف، *تاریخ*، بمبئی، ۱۲۶۹ق؛ نیز:

Arat, R. R., *Kutadgu bilig*, Istanbul, 1979; Caferoğlu, A., *Eski uygur türkçesi sözlüğü*, Istanbul, 1968; Clauson, G., *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*, Oxford, 1972; Doerfer, G., *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen*, Wiesbaden, 1965; Esin, E., *İslâmiyetten önceki Türk kültür târihi ve İslâma giriş*, Istanbul, 1978; *Histoire secrète des Mongols*, ed. L. Ligeti, Budapest, 1971; Karlgren, B., *Analytic Dictionary of Chinese*, Taipei, 1975; Kaşgari, M., *Divanü Lûgat-it-Türk*, tr. B. Atalay, Ankara, 1986; Orkun, H. N., *Eski türk yazıtları*, Ankara, 1986; Poppe, N., *In Hp'ags-pa Script*, tr. J. R., Krueger, Wiesbaden, 1957.

مصطفیٰ موسوی

بیجاپور، شهرستان و شهری به همین نام در ایالت کرناتکه در جنوب هند. بعضی نام بیجاپور را بر گرفته از «ویجایاپورا» به معنی شهر پیروزی، و عده‌ای آن را مأخوذ از «ویدیاپور» به معنی شهر آگاهی و بینش، نام مدرسه‌ای قدیمی که در دورهٔ چالوکیان بنا شده است و امروزه آثار آن در شهر بیجاپور دیده می‌شود، دانسته‌اند (لاو، 91).

شهرستان بیجاپور با مساحت ۱۷٬۰۷۸ کمـ۲ و جمعیت ۲٬۸۱۰٬۰۰۰ تن (۱۳۶۹ش/۱۹۹۰م) در شمال ایالت کرناتکه واقع است (بریتانیکا، II/14؛ «اطلس هند[1]»، 64, 154). وجود رودخانه‌های پرآبی چون کریشنا، دُن و بهیما شرایط مناسبی را برای کشاورزی این شهرستان فراهم آورده است. مهم‌ترین محصولات کشاورزی آن کتان، بادام زمینی، نیشکر و گندم است («اطلس بریتانیکا[2]»، 122؛ «فرهنگ سلطنتی...[3]»، VIII/176؛ «اطلس هند»، 157, 158, 162). صنایع نساجی و صنایع غذایی از عمده‌ترین صنایع شهرستان بیجاپور به شمار می‌رود (*انکارتا*؛ «اطلس هند»، 170). شهر بیجاپور مرکز شهرستان بیجاپور با جمعیتی حدود ۲٬۶۰۶٬۰۰۰ تن (۱۳۸۳ش/۲۰۰۴م) در ۱۶° و ۵۰′ عرض شمالی و ۷۵° و ۴۲′ طول شرقی واقع است («فرهنگ جهانی[4]»؛ «اطلس بریتانیکا»، فهرست، 20).

پیشینهٔ تاریخی: تاریخ ناحیهٔ بیجاپور به سده‌های نخستین میلادی می‌رسد. بطلمیوس در سدهٔ ۲م از ۳ شهر به نامهای بادامی، اندی[5] و کال‌کری[6] در ناحیه‌ای که امروزه بیجاپور خوانده می‌شود، نام برده است. در سدهٔ ۷م هیوئن تسیانگ، زائر چینی در سفرنامهٔ خود از شهر بادامی به عنوان مرکز پادشاهی چالوکیان یاد کرده است. تاریخ ناحیهٔ بیجاپور از زمان چیرگی چالوکیان بر بادامی تا استیلای مسلمانان بر این ناحیه به ۴ دوره تقسیم می‌شود: ۱. دورهٔ تسلط چالوکیان بر این ناحیه که تا حدود سال ۷۶۰م به طول انجامید. ۲. دورهٔ راشتراکوتها (۷۶۰ـ۹۷۳م). ۳. در این دوره که از ۹۷۳ تا ۱۱۹۰م ادامه داشت، ناحیهٔ بیجاپور میان چندین حکومت محلی دست به دست گشت. ۴. دورهٔ استیلای یاداواها از ۱۱۹۰م تا تسخیر این ناحیه به‌دست مسلمانان در ۶۹۳ق/۱۲۹۴م («فرهنگ سلطنتی»، VIII/177-178؛ لاو، همانجا؛ نک: «نبرد...[7]»،

1. *An Atlas...* 2. *Britannica Atlas.* 3. *The Imperial...* 4. *The World Gazetteer.* 5. Indi 6. Kalkeri
7. *The Struggle...*

215).

در ۶۹۳ق علاءالدین نوهٔ جلال‌الدین خلجی پادشاه دهلی، بیجاپور را به تصرف درآورد و در ۷۴۸ق/۱۳۴۷م بیجاپور ضمیمهٔ قلمرو بهمنیان دکن شد («فرهنگ سلطنتی»، VIII/178؛ «تاریخ[1]»). تا این زمان بیجاپور ناحیهٔ مرزی دورافتاده و ناآرامی بود، اما پس از آن، ثبات بیشتری یافت. قلمرو بهمنیان در دورهٔ وزارت محمود گاوان، وزیر نامی این خاندان به ۵ ناحیهٔ اداری تقسیم شد که یکی از آنها بیجاپور بود (اسپیر، 117). در همین دوره، محمود گاوان یکی از غلامان گرجی خود به نام یوسف عادل خان را که پسر خواندهٔ او نیز بود، به حکومت بیجاپور منصوب کرد. وی که مدعی بود از فرزندان سلطان مراد دوم عثمانی است، در ۸۹۴ ق/۱۴۸۹م از فرصت سود جست و در بیجاپور علم استقلال برافراشت و در ۸۹۵یا به روایتی ۸۹۶ ق پادشاهی سلسلهٔ عادل‌شاهیان به مرکزیت بیجاپور را بنیان نهاد (نک: فرشته، ۲/۲ـ ۵؛ هالیستر، ۱۲۵ـ۱۲۶؛ احمد، ۲۸).

بیشتر پادشاهان سلسلهٔ عادل شاهی پیرو مذهب تشیع بودند. یوسف عادل شاه بنیان‌گذار این سلسله با پیروی از دودمان صفوی در دادن صبغهٔ شیعی به آیین و مراسم عبادی عمومی در قلمرو خویش مبادرت ورزید. درزمان پادشاهی پسرش اسماعیل عادل‌شاه (حک ۹۱۶ـ۹۴۱ق/ ۱۵۱۰ـ۱۵۳۴م) مذهب تشیع در نظام اداری جا افتاد و نام شاه صفوی در خطبه‌های نماز جمعه ذکر می‌شد (همانجا؛ هالیستر، ۱۲۶، ۱۲۹). بیجاپور در زمان فرمانروایی عادل شاهیان به اوج شکوفایی خود رسید (نک:ندوی، ۱۴).

ریشه‌های غیرهندی و گرایشهای شیعی پادشاهان بیجاپور به ویژه یوسف عادل شاه سردودمان این خاندان که تا دوران جوانی در ایران پرورش یافته بود (نک: فرشته، ۲/۲ـ۳)، به خدمت گرفتن هنرمندان ایرانی را ترغیب می‌کرد؛ نفوذ فرهنگ ایرانی در دربار عادل شاهیان به حدی بود که زبان فارسی به‌عنوان زبان دربار به‌شمار می‌رفت («مقاله‌ها...[2]»، 197؛ *ایرانیکا*، IV/254). پادشاهان بیجاپور همواره شاعران و هنرمندان ایرانی را به دربار خود دعوت می‌کردند (کمات، «پادشاهی...[3]»). از جملهٔ این شاعران ظهوری ترشیزی و ملاملک قمی بودند که به بیجاپور مهاجرت کردند (نک: *ایرانیکا*، همانجا).

در دورهٔ فرمانروایی عادل شاهیان بناهای پرشکوهی در بیجاپور ساخته شد. بنابر برخی گزارشها در سدهٔ ۱۱ق/۱۷م بیجاپور دارای بیش از ۱۰۰ هزار واحد مسکونی و ۱۶۰۰ مسجد بوده است (*انکارتا*؛ بریگز، 253). مهم‌ترین بناهای به جای مانده از این دوران عبارت‌اند از بنای تاریخی گل گمبز (گنبد) که گنبد آن یکی از بزرگ‌ترین گنبدهای جهان به شمار می‌رود، در واقع مقبرهٔ محمد عادل شاه (هفتمین فرمانروای عادل شاهیان) است که احداث بنای آن را ۱۰۶۶ق/۱۶۵۶م دانسته‌اند («فرهنگ سلطنتی»، VIII/188؛ «تماشا[4]»، گل گمبذ؛ براون، 571).

از دیگر بناهای بیجاپور بنای ابراهیم روضه است که مزار ابراهیم عادل‌شاه دوم و خانواده‌اش در آنجاست. این بنا که شاید بزرگ‌ترین کار معماری دوران عادل‌شاهی باشد، توسط معماری ایرانی برپا گردیده است (نک: «تماشا»، ابراهیم روضه؛ «فرهنگ سلطنتی»، همانجا؛ EI², I/1204). بنای زیبا و پرشکوه مسجد جامع، مسجد بخارا، مسجد ملک جهان، آثار محل، مهتر محل، گگن محل و ملک میدان از دیگر بناهای به جای مانده از دورهٔ عادل شاهیان در بیجاپور به شمار می‌رود (نک: «فرهنگ سلطنتی»، همانجا؛ «تماشا»؛ *انکارتا*؛ «مقاله‌ها»، 197, 198؛ ندوی، ۱۵).

علاوه بر آثار اسلامی چندین معبد کهن هندی در بیجاپور وجود دارد که مشهورترین آنها معبد پاپاناتها نام دارد (بریگز، 236). کتابخانهٔ سلطنتی بیجاپور که متعلق به اوج گسترش فرهنگ اسلامی در این شهر است، امروزه مجموعه‌ای ارزشمند از آثار خطی و چاپی را در خود جای داده است (نک: سوامی، 115 ff.). مینیاتورهای باارزش به جای مانده در این شهر بیانگر نفوذ هرچه بیشتر فرهنگ و هنر ایرانی در بیجاپور است (یزدانی، 211 ff.).

قلمرو پادشاهی بیجاپور در اوایل سدهٔ ۱۱ق/اواخر سدهٔ ۱۶م مورد تهاجم اکبر شاه (حک ۹۶۳ـ۱۰۱۴ق/۱۵۵۶ـ ۱۶۰۵م) از فرمانروایان مغول هند قرار گرفت. اما پادشاهی بیجاپور با در پیش گرفتن راه مصالحه استقلال خود را حفظ کرد (روی، 165-162). در ۱۰۴۰ق شاه جهان، پنجمین پادشاه مغول (حک ۱۰۳۷ـ ۱۰۶۸ق/۱۶۲۸ـ ۱۶۵۸م) سپاهی را برای تصرف بیجاپور گسیل داشت، اما نتیجه‌ای نگرفت (عبدالرشید، 208-207)؛ سرانجام، اورنگ زیب در ۱۰۹۶ق/۱۶۸۵م بیجاپور را به تصرف درآورد و اسکندر عادل شاه آخرین پادشاه عادل‌شاهیان، بیجاپور را ترک کرد (هالیستر، ۱۴۰؛ سرکار، 286؛ «برتری...[5]»، 5؛ نیز نک: واتسن، 122).

اورنگ زیب، در اواخر سلطنت خود پسر کهترش کامبخش را به حکومت بیجاپور منصوب کرد و پس از مرگ اورنگ زیب در ۱۱۱۸ق/ ۱۷۰۶م، کامبخش در بیجاپور اعلام استقلال کرد. در ۱۱۳۷ق/۱۷۲۵م بیجاپور ضمیمهٔ قلمرو نظام حیدرآباد شد، اما در ۱۱۷۴ق/۱۷۶۰م در برابر ۶میلیون روپیه به مراتهه‌ها واگذار شد. با برافتادن آخرین «پیشوا» در ۱۸۱۸م، بیجاپور به تصرف نیروهای بریتانیا درآمد، و از سوی آنها به راجهٔ ساتارا واگذار شد و تا ۱۸۴۸م که بیجاپور رسماً ضمیمهٔ متصرفات بریتانیا در هند شد، در دست او باقی بود (نک: EI², I/1202-1203؛ «فرهنگ سلطنتی»، VIII/187).

مآخذ: احمد، عزیز، *تاریخ تفکر اسلامی در هند*، ترجمهٔ نقی لطفی و محمد جعفر یاحقی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ فرشته، محمدقاسم، *تاریخ*، کانپور، ۱۲۹۰ق/۱۸۷۴م؛ ندوی، معین‌الدین، *معجم‌الامکنة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۳ق؛ هالیستر، ج. ن.، *تشیع در هند*، ترجمهٔ آزرمیدخت مشایخ فریدنی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ نیز:
Abdurrashid, «Shāh Jahān», *The Mughul Empire*, ed. R. C. Majumdar,

1. «History» 2. *Research...* 3. «The Adilshahi...» 4. «Sightseeing» 5. *The Maratha...*

Bombay, 1974; *An Atlas of India*, New York, 1990; Briggs, M.S., «Muslim Architecture in India», *The Legacy of India*, ed. G. T. Garratt, Oxford, 1948; *Britannica*, micropaedia, 1978; *Britannica Atlas*, Chicago, 1996;Brown,P., «Munuments of the Mughul Period», *The Cambridge History of India*, vol. IV, ed. R. Burn, Cambridge, 1937; EI[2]; *Encarta Reference Library*, 2004; «History», *Bijapur.net*, www.bijapur.net/history.htm; *The Imperial Gazetteer of India*, New Delhi, 1981; *Iranica;* Kamat, J., «The Adilshahi Kingdom», *Kamat's Potpourri*, www.Kamat.com/Kalranga/bijapur/ adilshahis.htm; Law, N. N., *Muslim India*, Varanasi, 1985; *The Maratha Supremacy*, ed. R. C. Majumdar, Bombay, 1977; *Research Articles*, ed. V. A. Smith, Lahore, 1927; Roy, S., « Akbar», *The Mughul Empire*, ed. R. C. Majumdar, Bombay, 1974; Sarkar, J., «Aurang Zib 1681-1707», *The Cambridge History of India*, vol. IV, ed. R. Burn, Cambridge, 1937, «Sightseeing», *Bijapur.net*, www.bijapur.net/sightseeing.htm; Spear, P., *India, a Modern History*, Michigan, 1961; *The Struggle for Empire*, ed. R. C. Majumdar, Bombay, 1964; Swami, K. S. K., «The Royal Library at Bijapur», *Islamic Culture*, 1934, vol.VIII; Watson, F., *A Concise History of India*, London, 1979; *The World Gazetteer*, www.world-gazetteer.com/d/d_in_ka.htm; Yazdani, G., «Two Miniatures from Bijapūr», *Islamic Culture*, 1935, vol. IX.

پرویز امین

بیجار، شهرستان و شهری در شمال خاوری استان کردستان. دربارهٔ وجه تسمیهٔ این شهر، آگاهیهای روشنی در دست نیست. گروهی بر این باورند که این واژه در اصل «بیدزار»، به معنی محلی که درختان بید فراوان دارد، بوده است و چون در زبان کردی به جای «زار»، «جار» به‌کار می‌رود، «بیدجار» و «بیجار» نام گرفته است (توکلی مقدم، ۲۲۸/۱؛ *میراث* ...، شهرستان بیجار).

شهرستان بیجار با وسعت ۶٬۰۸۴ کمـ۲ (*جغرافیا* ...، ۹۰۷/۲)، از شمال به شهرستانهای ماه نشان (استان زنجان) و تکاب (استان آذربایجان غربی)، از جنوب به شهرستانهای کبودر آهنگ (استان همدان) و قروه، از غرب به شهرستان دیواندره، و از شرق به شهرستانهای زرین‌آباد و قیدار (استان زنجان) محدود است (نقشه...).

این شهرستان دارای ۳ بخش به‌نامهای چنگ الماس، کُرانی و مرکزی، و ۳ شهر به‌نامهای بیجار، یاسوکند و بابارشانی، و ۱۱ دهستان و ۲۵۵ روستای دارای سکنه است (*سرشماری*...، پانزده؛ *نشریه*...، ۴۰). بیشتر زمینهای شهرستان بیجار کوهستانی است و مهم‌ترین کوههای آن اینهاست: دوازده امام (۱٬۹۶۴ متر)، قره چمن (۲٬۷۸۶ متر)، حلقه میر (۲٬۷۷۵ متر)، سیرالان (۲٬۶۷۳ متر)، مهرنگار (۲٬۴۰۵ متر) (*فرهنگ جغرافیایی کوهها*...، ۳۶۲/۱، ۳۶۸، ۳۸۲، ۳۹۰، ۴۱۰). بخشهای دیگری از زمینهای این شهرستان را دشتی آبرفتی با خاکی حاصل‌خیز پوشانیده است (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*...، ۴۹).

رودخانهٔ پر آب قزل اوزن و شماری از ریزابه‌های آن مانند تلوار یا تروار، اوزون دزه و چم رود مهم‌ترین رودخانه‌هایی هستند که از اراضی شهرستان بیجار می‌گذرند (افشین، ۱۳۷/۲ـ۱۳۸، ۱۵۲، ۱۵۴). آب و هوای این شهرستان معتدل مایل به سرد است و از نظر بارندگی جزو نواحی نیمه خشک به شمار می‌آید (جعفری، ۲۲۶).

اساس اقتصاد شهرستان بیجار برپایهٔ کشاورزی، باغداری، دامداری، صنایع‌دستی و کارخانه‌ای استوار است و مهم‌ترین فرآورده‌های کشاورزی آن اینهاست: گندم، جو، بنشن، گیاهان علوفه‌ای، دانه‌های روغنی، تره‌بار و انواع میوه مانند انگور، سیب، زردآلو، بادام و گردو. قالی‌بافی و گلیم‌بافی از مهم‌ترین تولیدات صنایع دستی این شهرستان است و دومین منبع درآمد ۸۰٪ از خانواده‌ها به شمار می‌رود. قالی و گلیمهای بیجاری از نظر نقش، رنگ و گره پیچی از شهرت جهانی برخوردار است (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، ۵۰؛ ادواردز، 125-123؛ گانز رودین، 266-265).

در سرشماری ۱۳۷۵ش، شهرستان بیجار ۱۱۴٬۲۳۵ تن جمعیت داشته است (*سرشماری*، سی و نه). زبان مردمان بیجار کردی، ترکی و فارسی است و گروهی پیرو مذهب تشیع و گروهی دیگر سنی مذهب‌اند (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، همانجا؛ نجفی، ۵۱۸).

شهر بیجار، مرکز شهرستان بیجار در ۳۵° و ۵۲´ عرض شمالی و ۴۷° و ۳۶´ طول شرقی و در ارتفاع ۱٬۹۱۰ متری از سطح دریا واقع است (پاپلی، ۱۱۵) و پس از شهر کرد مرتفع‌ترین شهر ایران به شمار می‌رود (*جغرافیا*، همانجا). در سرشماری ۱۳۷۵ش، جمعیت این شهر ۴۳٬۷۴۱ تن برآورد شده است (*سرشماری*، چهل).

پیشینهٔ تاریخی: ویژگیهای معماری قلعهٔ «قمچقای» که بقایای آن در بلندیهایی واقع در ۴۵ کیلومتری شهر بیجار برجای مانده است، دیرینگی شهرستان بیجار را به دوره‌های پیش از میلاد مسیح تا حدود دوره‌های ماناها و مادها می‌رساند (*میراث*، قلعهٔ قمچقای). وجود آثار قلعه‌های چنگیز قلعه و قلعه‌بانی (بانو) یاتبرک که پیشینهٔ جملگی آنها به دورهٔ پیش از اسلام بازمی‌گردد، نشان از اهمیت این منطقه در دورهٔ باستان دارد (همان، چنگیز قلعه). هرچند که در منابع تاریخی و کتب فتوح از فتح بیجار به دست مسلمانان یاد نشده است، اما با توجه به موقعیت جغرافیایی آن، این منطقه می‌بایستی بین سالهای ۲۱ تا ۲۲ق به هنگام فتح همدان و یا آذربایجان گشوده شده باشد (نک: بلاذری، ۴۲۳، ۴۵۵ـ۴۵۶؛ طبری، ۱۴۶/۴، ۱۵۳؛ ابن اثیر، ۱۷/۳، ۲۲، ۲۷).

آثار یافت شده در محوطه‌های باستانی شهرستان بیجار از جمله محوطهٔ تاریخی امام‌زاده عقیل در شهر یاسوکند، بیانگر آن است که سکنا در این منطقه از دوره‌های پیش از اسلام تا دوره‌های اسلامی ادامه داشته است (*میراث*، قلعهٔ قمچقای، نیز امام‌زاده عقیل). ساختمان امام‌زاده عقیل یکی از کهن‌ترین آثار معماری کردستان در دورهٔ اسلامی است و با توجه به ویژگیهای معماری آن، احتمالاً به دورهٔ سلجوقیان تعلق دارد (نک: همانجا).

با توجه به موقعیت جغرافیایی بیجار گذرگاههای این منطقه از دیرباز نواحی آذربایجان و کردستان را به دیگر نواحی ایران مرتبط می‌ساخته است. بنای پلهایی مانند پل قجور، صلوات‌آباد و برجهایی مانند برج اشقون بابا، اوچ گنبد و ینگی آرخ که از آثار دورهٔ صفویه به شمار می‌روند و از آنها به عنوان اقامتگاههای بین راهی استفاده می‌شده است، حکایت از اهمیت راههای این منطقه از لحاظ بازرگانی در دورهٔ

صفویه دارد (*میراث*، ذیل نام پلها و برجها).

منطقه‌ای که شهرستان بیجار در آن واقع است، در دورهٔ صفویان و شاید پیش از آن زرین‌کمر خوانده می‌شده است (نک: بدلیسی، ۴۲۵، ۴۲۶؛ کریمی، ۱۹۰). نام بیجار نخستین‌بار در *خلاصة‌التواریخ* (تألیف: ۱۱۰۷ق) ذیل رویدادهای سال ۹۹۹ق به روزگار شاه عباس اول صفوی (سل‍ ۹۹۶-۱۰۳۸ق) آمده است (قاضی احمد، ۱۰۸۵/۲). در این تاریخ قلعهٔ بیجار در دست دولتیارخانْ سیاه منصور از امرای صفوی بوده است که برضد شاه عباس شورش کرده بود. سپاهیان صفوی پس از سرکوب شورش دولتیارخان، قلعهٔ بیجار را ویران کردند (نک: همانجا؛ اسکندربیک، ۴۴۰/۱-۴۴۱؛ مردوخ، ۳(۲)/۴۳۱-۴۳۳)، اما این شهر اهمیت خود را از دست نداد، زیرا بنا بر گزارش اعتمادالسلطنه، لطفعلی‌خان گروسی از امرای ایل گروس که در اواخر پادشاهی شاه سلیمان صفوی و سراسر مدت پادشاهی شاه سلطان حسین صفوی حکومت این ناحیه را برعهده داشت، در ۱۱۰۴ق بنایی موسوم به چارباغ در این شهر برآورد (نک: ۱۹۰۴/۴-۱۹۰۶) که بیانگر توجه به این شهر از جانب امرای گروسی بوده است.

پس از صفویان، این منطقه به سبب اقامت ایل گروس در آن، به گروس شهرت یافت و مرکز آن قصبهٔ بیجار بود. در دورهٔ قاجاریه با ساخت بازار بیجار که امروزه از بقایای بافت کهن شهر به شمار می‌آید و شامل یک راستهٔ طولانی شمالی ـ جنوبی و یک تیمچه به نام حاج شهباز و سرای امیر تومان است، بر رونق بازرگانی بیجار در آن دوره افزوده شد (*میراث*، بازار بیجار). از دیگر آثار دورهٔ قاجاریه در این شهر مسجد جامع بیجار است که در ۱۲۲۰ق توسط نجفقلی‌خان گروسی حاکم گروس ساخته شده است (اعتمادالسلطنه، ۲۰۰۲/۴-۲۰۰۳).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ اسکندربیک منشی، *عالم‌آرای عباسی*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ اعتمادالسلطنه، محمدحسن، *مرآة البلدان*، به کوشش عبدالحسین نوایی و هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۷ـ ۱۳۶۸ش؛ افشین، یدالله، *رودخانه‌های ایران*، تهران، ۱۳۷۳ش؛ بدلیسی، شرف‌خان، *شرف‌نامه*، به کوشش محمدعباسی، تهران، ۱۳۴۳ش؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به کوشش عبدالله انیس طباع و عمر انیس طباع، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ پاپلی‌یزدی، محمدحسین، *فرهنگ آبادیها و مکانهای مذهبی کشور*، مشهد، ۱۳۶۷ش؛ توکلی‌مقدم، غلامحسین، *وجه تسمیهٔ شهرهای ایران*، تهران، ۱۳۷۵ش؛ جعفری، عباس، *دایرة المعارف جغرافیایی ایران*، تهران، ۱۳۷۹ش؛ *جغرافیای کامل ایران*، وزارت آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۶۶ش؛ *سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۷۵ش)*، نتایج تفصیلی، شهرستان بیجار، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۶ش؛ طبری، *تاریخ*؛ *فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور (سنندج)*، ادارهٔ جغرافیایی ارتش، تهران، ۱۳۷۲ش، ج ۳۵؛ *فرهنگ جغرافیایی کوهها‌ی ایران*، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۷۹ش؛ قاضی احمد قمی، *خلاصة التواریخ*، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ کریمی، بهمن، *راههای باستانی و پایتختهای قدیمی غرب ایران*، تهران، ۱۳۲۹ش؛ مردوخ روحانی، بابا، *تاریخ مشاهیر کرد*، به کوشش ماجد مردوخ روحانی، تهران، ۱۳۷۱ش؛ *میراث فرهنگی و گردشگری استان کردستان* (نک: مل، «میراث ...»[1])؛ نجفی، یدالله، *جغرافیای عمومی استان کردستان*، تهران، ۱۳۶۹ش؛ *نشریهٔ عناصر تقسیماتی به همراه مراکز*، معاونت سیاسی وزارت کشور، تهران، ۱۳۸۱ش؛ *نقشهٔ تقسیمات کشوری ایران*، گیتاشناسی، تهران، ۱۳۸۱ش، شم ۲۹۴؛ نیز:

Cultural Heritage Organization of Kurdistan, www.kurdistanmiras.ir/farsi01/index.htm; Edwards, A.C., *The Persian Carpet*, London, 1975; Gans-Ruedin, E., *Antique Oriental Carpets*, London, 1975.

کریم شریعت

بیجانِ، نک: احمد بیجان.

بیجانَگَر، نک: ویجانگر.

بَیحان، وادی (درّهٔ) وسیعی در یمن و نیز چندین محل دیگر در این کشور. این وادی با مساحت ۲٬۴۵۶ کم‍۲ و درازای ۱۰۰ کم‍، از شمالِ بیضاء تا بیابانهای رملة السبعتین امتداد دارد و از جنوب به وادی مرخه در حوالی بیضاء، از شمال به سرزمین سبأ، از شرق به شَبوه و العبر و ربع الخالی، و از غرب به استان بیضاء و سرزمین عواذل محدود می‌شود (ثور، ۴۸۷؛ مقحفی، ۲۰۸/۱). در سنگ‌نبشته‌های قَتَبانی، بیحان در معنای قبیله (ذوبیحان) یا معبد به کار رفته است، اما عده‌ای آن را به معنای چراگاه عمومی (در مقابل حِمیٰ به معنای قورق) دانسته‌اند (نک: EI²).

بیحان از نظر مواد کانی یکی از مناطق نسبتاً غنی یمن به‌شمار می‌رود و دارای معادن نفت، اورانیوم، زغال‌سنگ و طلاست (ثور، ۵۵-۵۷). این وادی شامل روستاها و کشتزارهای فراوانی است و از مناطق حاصل‌خیز و پرآب یمن محسوب می‌شود. مردمان آن بیشتر کشاورزند و به دامپروری و پرورش زنبور عسل نیز می‌پردازند (مقحفی، همانجا). کشاورزی در این منطقه از گذشته‌های دور رواج داشته است؛ امروزه بقایای سدها، شبکه‌های آب‌رسانی و کاریزهایی که از دوران کهن به جای مانده است، در این وادی به چشم می‌خورد (علی، ۲۲۲/۲-۲۲۳). ویرانه‌های شهر تَمْنَع (تمنا یا حجر کحلان یا کحلان کنونی)، پایتخت دولت باستانی قتبان در این ناحیه واقع است (ثور، ۱۷۵؛ مقحفی، علی، همانجاها؛ باوزیر، ۲۳۱؛ ترسیسی، بلاد...، ۵۸).

بیحان را به ۳ منطقهٔ مشخص می‌توان تقسیم کرد: ۱. بیحان‌الدوله یا بیحان الاعلیٰ، که بخش جنوبی وادی را تشکیل می‌دهد؛ ۲. بیحان القَصاب، که شامل بخش حاصل‌خیز مرکزی وادی است؛ ۳. بیحان الاسفل، که به شمالی‌ترین بخش وادی بیحان اطلاق می‌شود (نک: EI²).

وادی بیحان از دیرباز محل اقامت گروهی از سادات علوی (بعکر، ۷۱۳) و طوایفی از قبیلهٔ مراد (همدانی، ۱۹۳)، آل احمد، آل عریف و مُصعَبین بوده است (EI²؛ مقحفی، همانجا؛ ابوعزالدین، ۱۵). از طوایف مشهوری که امروزه در بیحان به سر می‌برند، می‌توان از آل هبیلی ــ که حکومت بیحان را تا پیش از تشکیل جمهوری یمن برعهده داشتند ــ نام برد (مقحفی، همانجا؛ ابوعزالدین، ۱۴-۲۰). طایفهٔ بنی عبدرضا از قبیلهٔ طی هم از دیگر طوایفی هستند که در این ناحیه به سر می‌برند (کحاله، ۲۶۱).

---

1. *Cultural* ...

بیحان تا آغاز سدۀ ۱۴ق/۲۰م به دست شریفان یمن اداره می‌شد، و در ۱۳۲۱ق/۱۹۰۳م به عنوان آخرین ولایت یمن به ولایات تحت‌الحمایۀ انگلیس در این سرزمین ضمیمه شد. انگلیسیها توسط افسری که ظاهراً به دین اسلام گرویده، و دختر حاکم بیحان را به همسری گرفته بود، موفق شدند این منطقه را تحت نفوذ خود درآورند (باوزیر، همانجا؛ سعید، ۱۸۷).

نام بیحان در گزارشهای مربوط به حوادث جنوب و شرق یمن در فاصلۀ دو جنگ جهانی اول و دوم مکرراً به چشم می‌خورد که حاکی از اهمیت این منطقه است (نک: ماکرو، ۱۲۰، ۱۲۲؛ جرافی، ۳۱۱؛ اوبالانس، ۱۴۸-۱۴۹، ۲۲۱، ۲۲۲؛ صایدی، ۱۱۶). در ۱۳۲۸ش/۱۹۴۹م، شریف بیحان برای جلوگیری از ورود قاچاق به این منطقه، با حمایت انگلیسیها مرکز گمرگی در ناحیۀ نجد مَرقَد برپا کرد؛ اما حکومت یمن با این کار مخالفت کرد و در پی آن درگیریهایی میان طرفین به وقوع پیوست که به «واقعۀ بیحان» معروف است. برای حل اختلاف، مسئله به سازمان ملل متحد ارجاع شد، اما نتیجه‌ای به دست نیامد و اختلافات همچنان حل نشده باقی ماند (نک: ماکرو، ۱۷۸-۱۸۲)؛ و به رغم آنکه گفت‌وگوهایی میان طرفین برای حل اختلافات مرزی در مهر ۱۳۲۹ش/اکتبر ۱۹۵۰ (همو، ۱۸۳) صورت گرفت، توافقی قطعی به دست نیامد و در ۱۳۳۴ش/۱۹۵۵م بار دیگر درگیریهایی آغاز شد که تا ۱۳۳۶ش/۱۹۵۷م ادامه یافت (همو، ۲۰۱، ۲۰۵، ۲۱۰-۲۱۱). سرانجام، با تأسیس جمهوری یمن در ۱۳۴۶ش/۱۹۶۷م، بیحان به این کشور ملحق شد (EI^2).

نام بیحان بر چند محل و شهر دیگر در یمن نیز اطلاق می‌شود: ۱. شهر بیحان واقع در جَوف که امروزه جز ویرانه‌هایی از آن بر جای نمانده است؛ ۲. بیحان الاعماس، واقع در جنوب وادی مَسوَر؛ ۳. ذوبیحان، روستایی در شهرستان العَشّه؛ ۴-۶. سه روستا به همین نام در شمال غرب ذَمار و غرب صنعا؛ ۷. بیحان النقب و کوه بیحان در حجریه (مقحفی، ۲۰۸/۱-۲۰۹؛ ترسیسی، *الیمن...*، ۲۰۹؛ علی، ۱۲/۵؛ ثور، ۴۸۷-۴۸۸).

مآخذ: ابوعزالدین، نجیب سعید، *الامارات الیمنیة الجنوبیة*، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ اوبالانس، ادگار، *الیمن، الثورة والحرب*، ترجمۀ عبدالخالق محمد لاشید، قاهره، ۱۹۹۰م؛ باوزیر، سعید عوض، *معالم تاریخ الجزیرة العربیة*، عدن، ۱۹۹۶م؛ بمکر، عبدالرحمان، *کواکب یمنیة فی سماء الاسلام*، بیروت، ۱۹۹۰م؛ ترسیسی، عدنان، *بلاد سبأ و حضارات العرب الاولی*، بیروت، ۱۹۹۰م؛ همو، *الیمن و حضارة العرب*، بیروت، دار مکتبة الحیاة؛ ثور، عبدالله احمد محمد، *هذه هی الیمن*، بیروت، ۱۹۸۵م؛ جرافی یمنی، عبدالله، *المقتطف من تاریخ الیمن*، به کوشش زیدبن علی وزیر، بیروت، ۱۹۸۷م؛ سعید، امین، *الیمن*، قاهره، ۱۹۵۹م؛ صایدی، احمد قاید، *المادة التاریخیة فی کتابات نیبور عن الیمن*، بیروت، ۱۹۹۰م؛ علی، جواد، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، بیروت، ۱۹۷۳م؛ کحاله، عمررضا، *جغرافیة شبه جزیرة العرب*، به کوشش احمدعلی، مکه، ۱۹۶۴م؛ ماکرو، اریک، *الیمن والغرب*، ترجمۀ حسین بن عبدالله عمری، دمشق، ۱۹۸۷م؛ مقحفی، ابراهیم احمد، *معجم البلدان و القبائل الیمنیة*، بیروت، ۱۴۲۲ق/۲۰۰۲م؛ همدانی، حسن، *صفة جزیرة العرب*، به کوشش محمد بن علی اکوع، صنعاء، ۱۹۸۲م؛ نیز: EI^2.

ستار عودی

بی‌خَبَرِ بِلْگِرامی، میر عظمت الله حسینی واسطی بلگرامی (د ذیقعدۀ ۱۱۴۲/مۀ ۱۷۳۰)، متخلص به «بی‌خبر»، عارف، شاعر و هنرمند سدۀ ۱۲ق/۱۸م. پدر او میر لطف الله احمدی، معروف به شاه لدها (د ۱۱۴۳ق) اهل طریقت بود و اصل ایشان از سادات حسینی واسط است که در بلگرام سکنا گزیدند. میرغلامعلی آزاد بلگرامی از مریدان میر لطف‌الله بود و کتاب *انیس المحققین* را در شرح حال او نوشته است (اقبال، ۵۵؛ خلیل، ۲۳؛ منزوی، *فهرستواره...*، ۲۰۲۷/۳).

تاریخ ولادت بی‌خبر و جزئیات زندگی او در منابع روشن نیست (نک: خلیل، اقبال، همانجاها؛ خوشگو، ۱۷۲/۳)، تنها می‌دانیم که به تصوف گرایش داشت، خط شکسته را بسیار خوب می‌نوشت و در موسیقی متبحر بود (بهگوان، ۳۰؛ آزاد، ۳۱۷). بی‌خبر با بیدل دهلوی ملاقات و گفت‌وگو داشته، و شرح آن را در اثر خود به نام سفینۀ بی‌خبر آورده است (آزاد، ۳۱۵-۳۱۶؛ اقبال، ۵۶) بی‌خبر بلگرامی در ۱۱۴۲ق در دهلی درگذشت و در جوار مزار شیخ نظام‌الدین اولیا دهلوی به خاک سپرده شد (آزاد، ۳۲۵؛ خوشگو، ۱۷۳/۳؛ اقبال، ۵۵).

از وی آثار چندی به جای مانده است: ۱. *دیوان* با ۷ هزار بیت که شامل قصیده، غزل، رباعی و مثنوی است. اشعاری از این *دیوان* در *مآثر الکرام* آمده است و نسخۀ خطی آن در کتابخانۀ خدابخش پتنه نگهداری می‌شود (شیر، ۸۳/۳؛ «فهرست...[1]»، XXXII/124). ۲. *سفینۀ بی‌خبر*، زندگی‌نامۀ فارسی سرایان سدۀ ۱۲ق است که به ترتیب الفبایی در ۱۱۴۱ق جمع‌آوری، و تنظیم شده است. دو نسخۀ خطی آن در دانشگاه لاهور و دانشگاه اسلامی علیگره موجود است (خوشگو، همانجا؛ اقبال، ۵۶؛ منزوی، همان، ۱۹۱۷/۳، *خطی مشترک*، ۷۴۹/۱۱؛ آقابزرگ، ۷۹۵/۱۲؛ رضوی، 171). ۳. *غبار خاطر*، رساله‌ای است در اظهار تأسف از گروه‌بندی و سقوط مسلمانان در روزگار نویسنده که دوبار چاپ شده است (اقبال، همانجا؛ نوشاهی، ۴۴۰). ۴. *ما قلّ ودلّ*، رساله‌ای دربارۀ عقل و ادراک، و معیار درستی و نادرستی آنهاست که دو نسخۀ خطی آن در کتابخانۀ آصفیۀ حیدرآباد دکن و انجمن ترقی اردو وجود دارد (اقبال، همانجا؛ منزوی، همان، ۹۷۷/۲).

مآخذ: آزاد بلگرامی، غلامعلی، *مآثر الکرام*، حیدرآباد دکن، ۱۹۱۳م؛ آقابزرگ، *الذریعة*؛ اقبال، ظفر، «ماقلّ ودلّ»، *دانش*، اسلام‌آباد، ۱۳۶۶ش، شم ۹؛ بهگوان داس هندی، *سفینۀ هندی*، پتنه، ۱۹۵۸م؛ خلیل، علی ابراهیم، *صحف ابراهیم*، پتنه، ۱۹۷۸م؛ خوشگو، بندر ابن داس، *سفینه*، پتنه، ۱۹۵۹م؛ شیر، اطهر، *مرآة العلوم*، پتنه، ۱۹۶۷م؛ منزوی، *خطی مشترک*؛ همو، *فهرستوارۀ کتابهای فارسی*، تهران، ۱۳۷۴ش؛ نوشاهی، عارف، *فهرست نسخه‌های خطی فارسی موزۀ ملی پاکستان کراچی*، اسلام‌آباد، ۱۳۶۲ش؛ نیز:

Catalogue of the Arabic and Persian Manuscripts in the Khuda Bakhsh Oriental Public Library, Patna, 1980; Rizvi, A. A., *Catalogue of the Persian Manuscripts in the Maulana Azad Library*, Aligarh, 1969.

مرجان افشاریان

بیدْآبادی، آقا محمد (د ۱۱۹۷ق یا ۱۱۹۸ق/۱۷۸۳ یا ۱۷۸۴م)،

1. *Catalogue...*

فرزند محمد رفیع گیلانی، حکیم متأله، مدرس و مرشد سلوک. پدرش از علمای گیلان بود که به اصفهان کوچ کرده، و در محلهٔ بیدآباد ساکن شده بود (قزوینی، ۱۶۲؛ زنوزی، محمدحسن، ۶۸۸؛ خوانساری، ۱۲۴/۷؛ برای قولی دقیق‌تر دراین‌باره ، نک: امام، ۲۰۶-۲۰۷). وی در بیدآباد به دنیا آمد و همان‌جا پرورش یافت (زنوزی، محمدحسن، همانجا؛ معصوم علیشاه، ۲۱۴/۳؛ خوانساری، ۱۲۲/۷؛ قس: رستم الحکما، ۴۰۶، که زادگاه او را به اشتباه مازندران دانسته است).

بیدآبادی درحدیث وعلوم‌نقلی شاگرد محمدتقی الماسی(د ۱۱۵۹ق/ ۱۷۴۶م)، از نوادگان ملامحمدتقی مجلسی بود و از او اجازهٔ روایت داشت (خوانساری، همانجا). میرزا محمد اخباری نیشابوری، معاصر او، از وی به عنوان حکیم، عارف و محدثی ثقه یاد می‌کند (گ ۲۰۱ ب؛ نیز نک: عبرت، ۲۴۷/۳). او حکمت را نزد ملا اسماعیل خواجویی مازندرانی (د ۱۱۷۳ق/۱۷۶۰م) و محمدتقی الماسی فرا گرفت (معصوم علیشاه، خوانساری، همانجاها؛ آشتیانی، مقدمه بر شرح...، ۴۳-۴۴). برخی احتمال داده‌اند که او نزد ملاعبدالله حکیم نیز حکمت خوانده باشد (همایی، پانزده). بیدآبادی در برخی منابع، مرید قطب الدین نیریزی (د ۱۱۷۳ق)، از پیشوایان سلسلهٔ ذهبیه شمرده شده است. نیریزی خود از پیروان مکتب صدرالدین شیرازی (د ۱۰۵۰ق) به شمار می‌رود (نک: معصوم علیشاه، ۳۴۵/۲، ۲۱۵/۳؛ امین الشرع، ۵۳۸، ۵۵۴).

وی در اصفهان به تدریس علوم عقلی و نقلی پرداخت و شاگردان بسیاری پرورش داد که از آن جمله‌اند: ملا علی نوری (د ۱۲۴۶ق)، صدرالدین کاشف دزفولی (د ۱۲۵۸ق)، محمدابراهیم کلباسی فقیه که بیدآبادی بنا به وصیت پدر او تربیتش را برعهده گرفته بود، ملامحراب گیلانی، ابوالقاسم حسینی اصفهانی معروف به مدرس خاتون آبادی و ملا نظر علی گیلانی (معصوم علیشاه، ۲۱۴/۳؛ خوانساری، ۱۲۲/۷-۱۲۳؛ معلم، ۶۷/۱ - ۶۸؛ آقابزرگ ، *طبقات...*، ۶۹۵ - ۶۹۶، *الذریعة*، ۱۲۸/۲۲؛ آشتیانی، همانجا، *منتخباتی...*، ۶۰۱/۴ -۶۰۴؛ آیتی، ۲۶۲-۲۶۳). بجز اینان علمای بسیاری نیز از او دستور عمل گرفته، و از مشرب او پیروی کرده‌اند (نک: بخش آثار در همین مقاله).

زندگی زاهدانهٔ بیدآبادی و حالات او در پرهیزگاری و سلوک اخلاقی شهرت زیادی داشته است. در این باره اوصاف و حکایاتی نقل کرده‌اند، مانند اینکه او در هیئت ظاهری و در کسب معاش به رعایت شئون متعارف وقعی نمی‌نهاد و با وجود منزلتی که نزد دولتمردان و امیران داشت، به ایشان بی‌اعتنا بود (رستم الحکما، ۳۰۹، ۴۰۶-۴۰۷؛ خوانساری، ۱۲۳/۷؛ نیز نک: صدرایی، ۹۳-۱۱۱).

خوانساری و محمد حسن زنوزی (همانجاها) وفات بیدآبادی را در ۱۱۹۷ق نوشته‌اند (برای ماده تاریخ سروده شده بر همین اساس، نک: واله، ۵۳۹)، اما مفتون دنبلی (۱۵۸/۱-۱۵۹) که از ملاقات خود با بیدآبادی و نیز از دریافت خبر وفاتش سخن می‌گوید، آن را در ۱۱۹۸ق گزارش کرده، و معلم حبیب آبادی (۶۸/۱ -۷۰) نیز بنا به سند مکتوبی همین تاریخ را آورده است (دربارهٔ توجیه این اختلاف، نک: جزی، ۴۸۳).

مدفن وی در تخت فولاد اصفهان، جنب دیوار شرقی تکیهٔ آقا حسین خوانساری، نزدیک آرامگاه پدرش واقع شده است (خوانساری، ۱۲۳/۷-۱۲۴). به رغم سفارش خود او در ۱۲۵۴ق عمارتی چهار طاقی بر آرامگاهش بنا نهادند (نک: جزی، ۷۹؛ مهدوی، ۱۹۵). به او کراماتی نسبت داده، و برخی نیز زیارت قبر او را مایهٔ توسل و برکت می‌شمرده‌اند (مفتون، ۱۵۹/۱؛ جزی، همانجا).

از دیدگاههای فقهی بیدآبادی، به رأی او دربارهٔ وجوب نماز جمعه در زمان غیبت اشاره شده است. وی به‌همین‌سبب، چون نمی‌توانست در اصفهان به امام جمعهٔ موجود اقتدا کند، برای رعایت شرط فاصله، هر هفته به قریهٔ رُنان در اطراف آن شهر می‌رفت و نماز را در آنجا می‌خواند (خوانساری، ۱۲۳/۷؛ معصوم علیشاه، همانجا؛ جزی، ۸۰). بنا بر آنچه در نامه‌ای از ملاعلی نوری آمده است، بیدآبادی بر این عقیده بود که در زمان غیبت جز شیوهٔ احتیاط، راه رهایی متصور نیست (نک: تنکابنی، ۱۵۳-۱۵۴).

مشهور است که بیدآبادی در علم کیمیا نیز دستی داشت. در این باب رساله‌ای به او نسبت داده، و حکایتهایی نیز نقل کرده‌اند (نک: مفتون، ۱۵۱/۱؛ خوانساری، همانجا؛ زنوزی، محمدحسن، ۶۸۸؛ رستم‌الحکما، ۴۰۶، ۴۰۸؛ کربن، ۴۹۲-۴۹۳).

بیدآبادی با آنکه بجز حکمت صدرالمتألهین، فلسفهٔ مشاء و حکمت اشراق را نیز درس می‌گفت، نقش مهمی در رواج فلسفهٔ ملاصدرا ایفا کرد. تا دوران او هنوز حکمت صدرایی به جریان مسلط تبدیل نشده بود و این مکتب به طور عمده در سلسله‌ای که با شاگرد برجستهٔ او، ملا علی نوری آغاز می‌شود، گسترش یافته است (نک: زنوزی، محمدحسن، همانجا؛ همایی، پانزده؛ آشتیانی، مقدمه بر شرح، ۴۴).

تعالیم اخلاقی و عرفانی، از دیگر جنبه‌های شخصیت اوست. بیدآبادی را نمی‌توان پیرو هیچ طریقهٔ صوفیانه‌ای دانست، اما اینکه او را به قطب‌الدین نیریزی منتسب کرده‌اند، جایگاه وی را به عنوان واسطه‌ای در اتصال برخی سلسله‌های عرفانی به نیریزی نشان می‌دهد، چنان که صدرالدین کاشف دزفولی را از طریق بیدآبادی به مکتب نیریزی مربوط ساخته‌اند (زین العابدین، ۳۱۲؛ معصوم علیشاه، ۳۴۵/۲؛ صدرایی، ۲۳، ۳۹-۴۱). علی شوشتری که از پیشوایان سلوک اخلاقی در حوزهٔ نجف به شمار می‌رود، با صدرالدین کاشف دزفولی مرتبط بوده است و به این ترتیب شاگرد او و ملا حسینقلی همدانی و پیروانش تا عصر حاضر، در سنت معنوی خاص خود مدیون تعالیم بیدآبادی بوده‌اند (آشتیانی، منتخباتی، ۲۹۶/۴، مقدمه بر مجموعه...، ۴۲-۴۳؛ صدوقی سها، ۷۰-۷۱). شاخهٔ دیگری از استادان عرفان و اخلاق در دوره‌های اخیر به میرزا عبدالجواد شیرازی متصل می‌شود که برخی او را نیز از شاگردان بیدآبادی شمرده‌اند (آشتیانی، منتخباتی، ۲/پانزده-شانزده).

بیدآبادی را می‌توان حکیمی جان شناس ــ در برابر جهان شناس ــ

به شمار آورد، چنان که توصیهٔ او این بوده است که انسان باید خودش باشد و خودش را بشناسد، هر موضوعی هر چند جذاب، اگر در این راستا نباشد، از دید او پیش پا افتاده است و ارزش پرداختن ندارد (بیدآبادی، *حُسن دل*، ۲۴، ۳۳، ۳۷، «سه مکتوب»، ۳۶-۳۷، ۴۰).

شیوهٔ عرفانی بیدآبادی مبتنی بر جمع میان ظاهر و باطن، و شریعت و طریقت و حقیقت است، به این معنا که انسان باید ظواهر شریعت را پاس دارد، اما به صورت آن اکتفا نکند و همّ خویش را در تحصیل سرّ آنها به کار گیرد (نک: «دونامه...»، ۷۲-۷۳). به عقیدهٔ وی راه رستگاری در پیروی قولی، فعلی و حالی از اولیای خداست (نک: «سه مکتوب»، ۳۸-۴۰، «فی علم التوحید»، ۳۴۳/۴). از این رو، وی انسان را از بسنده کردن به اسلام مقالی و توحید زبانی بر حذر داشته، و دربارهٔ مراتب توحید سخن گفته است: «باید خدا را بود تا خدا ما را باشد» (*حسن دل*، ۲۹-۳۰).

وی در نامه‌ها و اندرزها به شاگردان و کسانی که از او راهنمایی خواسته‌اند، آنان را از مادیت بر حذر می‌دارد و به معنویت و بیداری فرا می‌خواند. جهل و نادانی از دیدگاه او کوری و مرگ معنوی است (همان، ۳۵-۳۷). از توصیه‌های او کوشش برای مرگ ارادی است؛ همچنان که مرگ طبیعی پرده از دیدگان انسان فرو می‌گیرد، سالک پیش از مرگ طبیعی باید به مرگ ارادی و اختیاری بمیرد تا زنده و بیدار ابد شود (همان، ۳۵).

از دیگر تعالیم او اربعین اخلاص است. در دوره‌ای ۴۰ روزه باید موانع یاد خدا را از نفس ناطقه دور کرد (تخلیه) و آن را به اسباب یاد و قرب حق مزین ساخت (تحلیه). مداومت بر نوافل و اذکار خاص، بخش مهم برنامهٔ اربعین است. بیدآبادی به گرفتن اربعینهای چندگانه زیرنظر استاد سفارش می‌کند. او می‌گوید که بنا بر احادیث پیامبر(ص) و امامان(ع)، ثمرهٔ این طریق سلوک، حیات یافتن قلب است و جاری شدن چشمهٔ حکمت از دل بر زبان، به حکم تجربه، از این راه است که علم به مطالب کلی برای انسان حاصل می‌شود (نک: «دو رساله...»، ۳۹۴-۳۹۵؛ نراقی، ۳۸۹).

آثار چاپی: ۱. *آداب السیر و السلوک*، رساله‌ای به زبان عربی در پاسخ به درخواست فقیه مشهور میرزا ابوالقاسم گیلانی، معروف به میرزای قمی. متن این نامه و ترجمهٔ آن را علی صدرایی خویی در مجلهٔ *پیام حوزه* (قم، ۱۳۷۳ش، شم ۶) به چاپ رسانده است. ۲. «التوحید علی نهج التجرید»، یا «مبدأ و معاد»، یا «رسالهٔ توحیدیه»، رسالهٔ کوتاهی به فارسی. این اثر به کوشش جلال الدین آشتیانی در *منتخباتی از آثار...* چاپ شده است. ۳. *حسن دل*، در سیر و سلوک و اخلاق، به فارسی که بلندترین نامهٔ اوست. ۴. حواشی بر *اسفار* صدرالمتألهین، که به چاپ سنگی (تهران، ۱۲۸۲ق) رسیده است (دربارهٔ یکی از اقوال حکمی او در این اثر، نک: زنوزی، ملاعبدالله، ۴۲۵). ۵. «دستور العمل اخلاقی»، به کوشش عبدالرضا ایزدپناه (حوزه، قم، ۱۳۷۲ش، شم ۴). ۶. «دو رساله در سیر و سلوک»، مشتمل بر پاسخی به سیدحسین قزوینی و فصلی در آداب تخلیه و تحلیه، به زبان فارسی. ۷. «رسالة فی السیر و السلوک»، یا «پندنامه»، یا «رسالهٔ همتیه»، نامه‌ای به فارسی برای پاره‌ای از شاگردان که بارها از جمله در *منتخباتی از آثار* به کوشش جلال الدین آشتیانی (۲۹۸/۴-۳۰۲) به چاپ رسیده است.

بیدآبادی نامه‌های دیگری نیز به فارسی و عربی ــ که موضوع آنها نیز دستورهای اخلاقی است ــ به برخی شاگردان و عالمان عصر نوشته است. در انتساب برخی از رساله‌ها به بیدآبادی جای تردید است (نک: کریاسی زاده، ۳۴-۳۶؛ صدرایی، ۱۸۶-۱۸۹).

آثار خطی: ۱. *تفسیر قرآن کریم*، خلاصه‌ای از *تفسیر غرایب القرآن* نظام الدین نیشابوری که متن تدریس بیدآبادی در مدرسهٔ حکیم اصفهان بوده است. نسخه‌ای از این اثر به تاریخ ۱۱۷۳ق به خط شکسته نستعلیق زیبای مؤلف در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران نگهداری می‌شود (نک: مرکزی، ۴۴۸/۸-۴۴۹). ۲. حاشیه بر *مشاعر* ملاصدرا (شورا، ۳۰۲/۲۳). ۳. حاشیه بر *معانی الاخبار* شیخ صدوق (همانجا؛ نیز نک: آقا بزرگ، *طبقات*، ۶۹۶؛ شورا، ۳۰۴/۲۲). ۴. *رساله‌ای در کیمیا* (نک: مرکزی، ۲۴۴۸/۶-۲۴۴۹؛ آستان...، ۴۷۵؛ فاضل، ۳۹۸/۲). ۵. *جُنگی در کیمیا*، که از کتابهای مختلف گردآوری شده، و نسخه‌ای از آن به خط خود او موجود است (همو، ۲۹۲/۱؛ منزوی، ۶۴۵/۱؛ نیز نک: صدرایی، ۱۸۳-۱۸۵).

آثار یافت نشده: بیدآبادی آثار دیگری نیز داشته است که نسخه‌ای از آنها در دست نیست، از آن جمله است: ۱. *خلاصة الصافی فی التفسیر* فیض کاشانی. مؤلف در پایان *تفسیر* خود (آثار خطی، شم ۱) وعده داده است که این اثر را در ادامهٔ همان نسخه درج کند. ۲. حاشیه بر *قرة العیون* ملامهدی نراقی (نک: آقا بزرگ، *الذریعة*، ۷۵/۱۷)؛ ۳. نامه‌نگاریهایی با کاشف دزفولی (نک: همان، ۱۲۸/۲۲؛ فتحی پور، «ج»؛ نیز برای نمونه، نک: کاشف، ۱۲۹-۱۳۰).

مآخذ: آستان قدس ف، *فهرست*؛ آشتیانی، جلال الدین، مقدمه بر شرح *رسالة المشاعر* لاهیجی، مشهد، ۱۳۴۲ش؛ همو، مقدمه بر *مجموعهٔ رسائل سبزواری*، تهران، ۱۳۶۰ش؛ همو، *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران*، تهران، ۱۳۵۸ش؛ آقا بزرگ، *الذریعة*؛ همو، *طبقات اعلام الشیعة*، قرن ۱۲، به کوشش علینقی منزوی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ آیتی، محمدحسین، *بهارستان در تاریخ و تراجم رجال قاینات و قهستان*، مشهد، ۱۳۷۱ش؛ اخباری نیشابوری، محمد، *منیة المرتاد فی ذکر نفاة الاجتهاد*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ آیة‌الله مرعشی، شم ۹۰۷۷؛ امام، محمدعلی، *خاندان سادات گوشه*، قم، ۱۴۱۳ق؛ امین الشرع خویی، ابوالقاسم، *میزان الصواب*، چ سنگی، تبریز، ۱۳۳۴ق؛ بیدآبادی، محمد، *حسن دل*، به کوشش علی صدرایی خویی و محمدجواد نور محمدی، قم، ۱۳۷۶ش؛ همو، «دو رساله در سیر و سلوک»، به کوشش حسین مدرسی طباطبایی، *وحید*، تهران، ۱۳۵۲ش، شم ۱۱۵؛ همو، «دو نامهٔ چاپ نشده»، *حوزهٔ اصفهان*، به کوشش علی کرباسی زادهٔ اصفهانی، اصفهان، ۱۳۷۹ش، س ۱، شم ۳؛ همو، «سه مکتوب»، به کوشش حسین مدرسی طباطبایی، *وحید*، تهران، ۱۳۵۷ش، شم ۲۴۶-۲۴۷؛ همو، «فی علم التوحید»، *منتخباتی...* (نک: هم، آشتیانی)؛ تنکابنی، محمد، *قصص العلماء*، تهران، ۱۳۹۶ق؛ جزی، عبدالکریم، *رجال اصفهان*، به کوشش مصلح الدین مهدوی، اصفهان، ۱۳۲۸ش؛ خوانساری، محمدباقر، *روضات الجنات*، قم، ۱۳۹۲ق؛ رستم الحکما، محمدهاشم، *رستم التواریخ*، به کوشش محمد مشیری، تهران، ۱۳۴۸ش؛ زنوزی، محمدحسن، *ریاض الجنة*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ زنوزی، ملا عبدالله، *لمعات الهیه*، به کوشش جلال الدین آشتیانی و حسین نصر، تهران،

۱۳۵۵ش؛ زین العابدین شیروانی، بستان السیاحة، تهران، کتابخانهٔ سنایی؛ شورا، خطی؛ صدرایی، علی، آشنای حق، قم، ۱۳۷۹ش؛ صدوقی سها، منوچهر، دو رساله در تاریخ جدید تصوف ایران، تهران، ۱۳۷۰ش؛ عبرت نائینی، محمدعلی، مدینة الادب، چ تصویری، تهران، ۱۳۷۶ش؛ فاضل، محمود، فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ جامع گوهرشاد، مشهد، ۱۳۶۳ش؛ فتحی‌پور، علی، مقدمه بر حق الحقیقة صدرالدین کاشف دزفولی، اهواز، ۱۳۳۵ش؛ قزوینی، عبدالنبی، تتمیم امل الآمل، به کوشش محمود مرعشی و احمد حسینی، قم، ۱۴۰۷ق؛ کاشف دزفولی، صدرالدین، مصباح العارفین، اهواز، ۱۳۳۲ش؛ کرباسی زادهٔ اصفهانی، علی، مقدمه بر شرح رسالهٔ سیر و سلوک حسن مدرس هاشمی، تهران، ۱۳۷۷ش؛ کربن، هـ.، تاریخ فلسفهٔ اسلامی، ترجمهٔ جواد طباطبایی، تهران، ۱۳۷۷ش؛ مرکزی، خطی؛ معصوم علیشاه، محمدمعصوم، طرائق الحقائق، به کوشش محمدجعفر محجوب، تهران، ۱۳۱۸ش؛ معلم حبیب آبادی، محمدعلی، مکارم الآثار، اصفهان، ۱۳۷۷ش؛ مفتون دنبلی، عبدالرزاق، تجربة الاحرار، به کوشش حسن قاضی طباطبایی، تبریز، ۱۳۴۹ش؛ منزوی، خطی؛ مهدوی، مصلح الدین، لسان الارض یا تاریخ تخت فولاد، اصفهان، ۱۳۷۰ش؛ نراقی، احمد، الخزاین، به کوشش حسن حسن زادهٔ آملی و علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۸۰ق؛ واله اصفهانی، محمدکاظم، دیوان، به کوشش رضا عبداللهی، تهران، ۱۳۷۱ش؛ همایی، جلال الدین، مقدمه بر شرح رسالة المشاعر لاهیجی، به کوشش جلال‌الدین آشتیانی، مشهد، ۱۳۴۲ش.

مرتضی قرائی گرکانی

بیدار، نام ۴ نشریه در ایران و افغانستان:

۱. *بیدار*، روزنامه‌ای سیاسی ـ خبری به مدیریت عباس خلیلی (۱۲۷۲-۱۳۵۰ش/۱۸۹۳-۱۹۷۲م) که در حوت (= اسفند) ۱۳۰۱ش/ فوریهٔ ۱۹۲۳م، به جای روزنامهٔ *اقدام* که در دلو (= بهمن) همین سال توسط رئیس الوزرا، مستوفی الممالک توقیف شده بود، منتشر شد. این روزنامه نیز پس از انتشار ۴ شماره، به سبب ادامهٔ تندرویهای عباس خلیلی، به دستور مستوفی الممالک توقیف شد (صدر هاشمی، ۲۲۷/۱، ۳۸/۲-۳۹).

۲. *بیدار*، روزنامه‌ای به صاحب امتیازی سیدعلی محمد آقازادهٔ قمی که اجازهٔ انتشار آن در ۱۷ جدی (= دی) ۱۳۰۱ش، از طرف شورای عالی معارف صادر شد (بیات، ۳۶۷/۲-۳۶۸). هیچ یک از منابع از انتشار این روزنامه سخنی نگفته‌اند؛ و به نظر می‌رسد در حد همین اجازه‌نامه متوقف مانده باشد.

۳. *بیدار*، هفته‌نامه‌ای سیاسی، اجتماعی و خبری که انتشار آن به مدیریت عبدالمهدی مجد نوایی در تابستان ۱۳۳۰ش، در تهران آغاز شد. عمر این هفته‌نامه کوتاه بود و ظاهراً بیش از چند شماره از آن منتشر نشد. این نشریه همانند برخی از نشریات دیگر در فاصلهٔ سالهای ۱۳۲۹-۱۳۳۲ش/۱۹۵۰-۱۹۵۳م، به سبب اوضاع خاص سیاسی - اجتماعی، با تیراژ کم، عمر کوتاه و توزیع محدود منتشر می‌شد (صادقی‌نسب، ۴۱؛ برزین، ۹۷، ۴۱۷؛ *ایرانیکا*، IV/241).

۴. *بیدار*، هفته‌نامه‌ای (و بعداً، روزنامه‌ای) سیاسی و اجتماعی که در مزارشریف افغانستان، به زبان فارسی، با چاپ سنگی و به مدیریت عبدالعزیز خان در ۴ برگ منتشر می‌شد. این نشریه در ابتدای کار خود یعنی از اول حوت (= اسفند) ۱۳۰۰، با نام *اتحاد اسلام*، آغاز به کار کرد و دو هفته پس از آغاز سال سوم (۱۵ حوت ۱۳۰۳) به *بیدار* تغییر نام داد، اما بار دیگر در حکومت چند ماههٔ حبیب‌اللـه‌خان، معروف به بچه سقا (۱۳۰۷ش/۱۹۲۹م)، با عنوان رهبر *اسلام* منتشر شد و پس از سقوط حبیب‌الله خان، بار دیگر به نام اصلی خود، یعنی *بیدار* بازگشت (آهنگ، ۱۵۸، ۱۶۰؛ صدر هاشمی، ۳۹/۲؛ *ایرانیکا*، همانجا).

بیدار در طول حیات خود افزون بر عبدالعزیزخان، سردبیران و مدیران دیگری مانند حافظ عبدالقیوم، میرزا ثاقب، نورمحمد، غلام‌حسن غزنوی، محمد حنیفه، عبدالصمد، میرحیدر و عبدالرحیم داشته است (آهنگ، ۱۵۸).

بیدار از ابتدای نشر روزنامه‌ای خبری ـ محلی و اجتماعی بود، ولی پس از استقرار «جمهوری دموکراتیک افغانستان»، به عنوان روزنامهٔ رسمی حکومت، به یک روزنامهٔ خبری و سیاسی تبدیل شد (*ایرانیکا*، IV/241-242). زبان روزنامه از ابتدا فارسی بود، ولی پس از رسمیت یافتن زبان پشتو به عنوان یکی از زبانهای رسمی افغانستان (۱۳۱۴ش/ ۱۹۳۶م)، برخی از مطالب آن به پشتو نوشته می‌شد (همان، VI/242).

مآخذ: آهنگ، محمدکاظم، سیر ژورنالیسم در *افغانستان*، کابل، ۱۳۴۹ش؛ برزین، مسعود، شناسنامهٔ مطبوعات *ایران*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ بیات، کاوه و مسعود کوهستانی نژاد، *اسناد مطبوعات*، تهران، ۱۳۷۲ش؛ صادقی نسب، ولی‌مراد، *فهرست روزنامه‌های فارسی*، تهران، ۱۳۶۰ش؛ صدرهاشمی، محمد، *تاریخ جراید و مجلات ایران*، اصفهان، ۱۳۶۳ش؛ نیز: *Iranica*.

علی میرانصاری

بیداریِ اِسلامی، در ادبیات سیاسیِ معاصر در ایران و جهان، یعنی تحولات فکری و اجتماعیِ دو قرن اخیرِ جوامع مسلمان در پرتو وفاداری به مبانی دینی اسلامی. عامل اصلیِ بیداری اسلامی مواجههٔ مسلمانان با فرهنگ و تمدن جدید غربی، و پی بردنِ آنان به عمق عقب‌ماندگیِ خود در برخی شئون در برابر غرب است. در واقع این پدیده واکنشِ دینیِ اندیشمندان جوامع مسلمان در برخورد با فرهنگ و تمدن غربی است.

تحولات مربوط به بیداری که از اوایل قرن ۱۳ق/۱۹م با کوشش برای سازگار کردنِ اسلام با تمدن جدید آغاز شد، تا زمان حاضر با طرح آراء و افکار گوناگون دربارهٔ حکومت اسلامی و اسلام ــ به عنوان عقیده‌ای جهان شمول و راهنمای عمل ــ و نیز با تبیین جایگاه اسلام در دنیای جدید ادامه دارد. بنابراین، نظراً و عملاً طیف گسترده‌ای از نظریات، اندیشه‌ها و اقدامات، و نیز نهضتهای متفاوت و گاه متناقض ــ از اصلاح طلب تا انقلابی ــ را شامل می‌شود. در این میان، اصلاح‌طلبی فصل مهم و مشبعی از تاریخ روند بیداری اسلامی است و ریشهٔ همهٔ تحولات نظری و عملی در این عرصه را باید در اصلاح‌طلبی (هم) جست و جو کرد.

اگرچه موج بیداری اسلامی امروزه سراسر جهان اسلام را ــ با شدت و ضعف ــ فرا گرفته است، اما خاستگاهِ اصلیِ آن را ۴ سرزمین مهم اسلامی در قرن گذشته ــ یعنی ایران، جهان عرب (عمدتاً مصر و شام)، ترکیهٔ عثمانی و هند ــ تشکیل می‌دهد.

تعیین تاریخی دقیق برای آغاز بیداری اسلامی کاری مشکل است؛ اما در هر یک از این ۴ سرزمین می‌توان از حادثه، یا حوادثی به عنوان مبدأ تاریخ بیداری و آشنایی با تمدن غرب، و بالمآل بیداری یاد کرد. ناکامی دولت عثمانی در فتح وین (۱۰۹۴ق/۱۶۸۳م) و افتادن آزف به دست روسیه (۱۱۰۸ق/۱۶۹۶م) و انعقاد قرارداد کارلوویتس (۱۱۱۱ق/۱۶۹۹م) میان روسیه و عثمانی ــ که برای نخستین بار عثمانی به عنوان دولتی شکست خورده قراردادی را امضا می‌کرد ــ و سرانجام، از دست دادنِ شبه جزیرهٔ مسلمان‌نشینِ کریمه (۱۲۷۲ق/۱۸۵۶م)؛ و شکست ایران در برابر روسیه، از دست رفتن بخشی از آذربایجان و متصرفات ایران در قفقاز و امضای دو معاهدهٔ گلستان (۱۲۲۸ق/۱۸۱۳م) و ترکمانچای (۱۲۴۳ق/۱۸۲۸م)؛ و حملهٔ ناپلئون به مصر (۱۲۱۳ق/۱۷۹۸م) و شام (۱۷۹۹م)؛ و تسلط استعمار انگلستان بر شبه قارهٔ هند و شکست مقاومت مسلحانهٔ مسلمانان هند در برابر انگلستان در نبرد پلاسی (۱۱۷۰ق/۱۷۵۷م) از مهم‌ترین حوادثی است که موجب آشنایی مردم این سرزمینها با تمدن جدید و بیداری آنان شد.

در ایران: دو سدهٔ اخیر، از لحاظ تغییرات و تحولات فزاینده در عرصه‌های سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و دینی، از اعصار مهمِ تاریخ ایران به شمار می‌رود. در هنگامی که خاندان قاجار درصدد تثبیتِ حاکمیتِ آخرین حکومت ایلی بر مردم ایران به شیوهٔ سنتی و بدون مشارکت آنان بودند، انقلاب کبیر فرانسه به وقوع پیوسته، و درصدد نهادینه کردنِ اندیشه‌ها و ساختارهای نوینی بود که عمده‌ترین ویژگیِ آن، تغییر موازنـهٔ قدرت سیاسی از تمرکزگرایی و حکـومت فردی به مردم‌سالاری بود. در این حال، قاجارها به دنبال یک دهه کشمکش داخلی بر سر تصاحب قدرت، ارادهٔ خود را برجامعه تحمیل می‌کردند، مقامات و مناصب حکومتی را به افراد خود اختصاص داده بودند و حکومت همچنان بر اساس نظام پادشاهی و بر بنیاد استبداد استمرار داشت (فلور، ۲/۲۰). در چنین احوالی ایران به رغم دور بودن از اروپا، به سبب همسایگی با هند ــ که منشأ قدرت، ثروت و اعتبار سیاسی انگلستان در جهان بود ــ از زمان فتحعلی شاه قاجار مورد توجه کشورهای استعمارگر قرار گرفت و با توجه به ضعفهای ساختاریِ جامعه و حکومت ایران، این مناسبات منجر به استقرار روابط نابرابر، تحمیل قراردادهای استعماری و انفصال بخشهای مهمی از قلمرو ایران در شمال و شرق شد.

شکست حکومت قاجار در مواجهه با قدرتهای بزرگ، به ویژه روسیه و انگلستان نقطهٔ آغاز تحولات بزرگی در حیاتِ سیاسی و اجتماعی و فکریِ ایران در دورهٔ معاصر بود. مهم‌ترینِ این تحولات پی بردنِ دولتمردان ایران به عمق عقب‌ماندگیِ کشور از پیشرفتهای جهانی از یک سو، و حضور علمای دینی در صحنهٔ سیاست از سوی دیگر بود. عباس میرزا، نایب السلطنه و ولیعهد فتحعلی‌شاه با فرستادن دانشجویان به خارج از کشور و استخدامِ مستشاران نظامی اروپایی، کوشید تا ارتش ایران را برطبق الگوهای اروپایی نوسازی کند و راهی برای ورود علوم و فنون جدید به ایران بگشاید. این روند به آشناییِ ایرانیان با فرهنگ و تمدن جدید اروپا و پی‌بردن به لزومِ اصلاحات در سازمان اداری و اجتماعیِ ایران و ورود اندیشه‌های جدید به کشور انجامید (نک: هد، ۲۲۸/۹ به؛ الگار، «نهضت...»، ۱۲۶).

اصلاحات عباس میرزا پس از وقفه‌ای طولانی، در دورهٔ صدارت امیرکبیر پی گرفته شد. مهم‌ترین و بنیادی‌ترین اقدام اصلاح طلبانهٔ امیرکبیر تأسیس دارالفنون به عنوان نخستین مرکز آموزشیِ علوم جدید در ایران بود (آدمیت، ۱۵).

پس از امیرکبیر، اصلاحاتی که او پی‌افکنده بود، متوقف ماند؛ اما فکر اصلاح‌طلبی با آشناییِ بیشترِ ایرانیان با تمدن جدید، عمیق‌تر می‌گردید و لزوم اصلاحات بیشتر احساس می‌شد. دولتمردانی چون جعفرخان مشیرالدوله، میرزاحسین خان سپهسالار و علی اصغر خان امین الدوله از جمله کسانی بودند که با اندیشهٔ اصلاح و اخذ و اقتباس از اروپا دست به اقداماتی زدند. در زمینه‌های نظری، فکری و فرهنگی نیز کسانی چون ملکم خان ناظم الدوله، فتحعلی آخوندزاده، میرزا یوسف مستشار الدوله و دیگران با نوشتنِ مقاله و رساله و کتاب و طرحِ اندیشه‌های جدید، کوشیدند که دولت و ملت ایران را به پیرویِ همه جانبه از غرب قانع کنند؛ اما نظر به اهمیت دین در جامعهٔ ایرانی، برخی از این روشنفکران، مثل مستشار الدوله، و پس از او طالبوف در نوشته‌های خود سعی می‌کردند که اصلاحات مورد نظر خود را موافق با شریعت اسلام جلوه دهند (الگار، همان، ۱۲۶-۱۲۷؛ نیز نک: هد، ۲۳۱/۹-۲۳۲). حتیٰ عباس میرزا برای توجیه اصلاحات نظامی خود مجبور بود که نظام جدید را موافق شریعت و سنت فراموش شدهٔ پیامبر(ص) معرفی کند (الگار و دیگران، ۱۱۰).

چنان که گفته شد، شکست ایران از روسیه عامل مهمی در ورودِ علمای دینی به عرصهٔ سیاستِ روز بود. از نظر آنان این شکست از دست رفتن بخشهایی از «دارالاسلام» و «تسلط کفار بر مسلمانان» تلقی می‌شد که بنا بر قاعدهٔ «نفی سبیل» با آن مخالف بودند. ورود علما به صحنهٔ سیاست، بنا بر مقتضیات روز، مطلوب دولت ایران نیز بود. از این رو، قائم مقام اول ملا باقر سلماسی و صدرالدین تبریزی را به عتبات گسیل کرد تا موضوع حملات روسها به قلمرو ایران را به اطلاع مجتهدان شیعه برسانند و از آنان برای دفاع در برابر روسیه حکمِ «جهاد» بگیرند (همانان، ۱۱۴).

بنابر روایت عبدالرزاق مفتون دنبلی که خود ناظر جنگهای ایران و روس بوده است، نامه‌هایی نیز برای علمای اصفهان، یزد و کاشان ارسال شد (ص ۱۴۶). شیخ محمدحسن نجفی، مشهور به کاشف الغطاء علاوه بر صدور فتوای جهاد، ضرورت همکاریِ شیعیان با فتحعلی‌شاه در حفظ حدود و ثغور مسلمین و وجوب اطاعت از وی در دفع کفار روسی را اعلام کرد؛ البته یادآور شد که وجوب اطاعت از شاه «وجوبی بالعرض» است. بجز او، بسیاری از علمای شیعه نیز فتوا به جهاد با روسیه دادند و کشته‌های جنگ با روسیه را «شهید» اعلام

کردند (برای اطلاع از فتاوای علمای شیعه در این باره و نام این علما، نک: قائم مقام فراهانی، ۸۱).

از پایان جنگهای ایران و روس (۱۲۴۳ق/۱۸۲۸م) تا نهضت تحریم تنباکو، تنها دو حادثهٔ مهم و قابل توجه از منظر بیداری اسلامی به نظر می‌رسد: یکی ماجرای زودگذرِ قتل گریبایدوف؛ و دیگر حضور پرشور روحانیت در قضیهٔ جداییِ هرات از ایران به دسیسهٔ دولت انگلستان که مجتهدان بلاد در پاسخ به حملهٔ انگلستان به بوشهر و خارک، در اقدامی هماهنگ مردم ایران را به جنگ با دولت انگلستان فراخواندند. اما عقب‌نشینی و تسلیم طلبیِ دولت، موجب بی‌نتیجه ماندنِ این حرکت و جداییِ هرات از ایران و تحمیل معاهدهٔ صلح پاریس در ۱۲۷۳ق/ ۱۸۵۷م شد (نک: سپهر، ۱۴۰۸/۲).

با شروع سلطنت ناصرالدین شاه و صدارت امیرکبیر، جریانِ راکدماندهٔ اصلاح طلبی دوباره به حرکت درآمد. اصلاحات امیرکبیر در زمینه‌های اداری، اقتصادی، اجتماعی، نظامی، فرهنگی و آموزشی شامل حوزهٔ وسیعی می‌شد که از نحوهٔ سربازگیری و ساز و برگ نظامی و توسعهٔ صنایع و معادن تا سازمان اداری و انتشار روزنامه و تأسیس دارالفنون و بیمارستان را در بر می‌گرفت (برای اطلاع از اصلاحات امیرکبیر، نک: هد، ۲۶۸/۱۰ بب).

اصلاح طلبیِ امیرکبیر با اصلاح‌طلبی دولتمردان بعدی نظیر سپهسالار تفاوتی اساسی داشت. او با نگاهی مستقل و آشنا به پیشینهٔ فرهنگی و اجتماعی ایران دست به اصلاحات زد و برخلاف امثال ملکم خان به «اخذ تمدن فرنگی بدون تصرف ایرانی» (نک: دنبالهٔ مقاله) اعتقاد نداشت. از همین رو، اصلاحات امیرکبیر تا حدودی مؤثر افتاد و در همان دورهٔ کوتاه صدارتش، برخی از نتایج اصلاحاتِ وی آشکار شد. با این حال، اصلاحات امیرکبیر دولتی مستعجل بود و پس از او، جریان اصلاح برای مدتها دچار وقفه و رکود شد.

در صدارت میرزا حسین خان سپهسالار دورهٔ جدیدی ــ هم در تاریخ بیداری اسلامی و هم در تاریخ اصلاحات در ایران ــ آغاز شد. سپهسالار که در مأموریتِ سفارت خود در پاریس و استانبول با تمدن اروپایی آشنا شده بود و با اصلاح طلبان عثمانی نیز روابطی نزدیک داشت، ناصرالدین شاه را به اروپا برد تا توجه او را به نتایج اصلاحات و اندیشه‌های سیاسی جدید جلب کند؛ اما اصلاحات مورد نظر او آشکارا صبغه‌ای غیردینی داشت و ملهم از افکار روشنفکرانی چون ملکم خان و آخوندزاده بود (حائری، ۲۶ـ۲۹، ۴۰ـ۴۷؛ الگار و دیگران، ۲۶۷). اعتقاد مبرم سپهسالار به لزوم ورود فرهنگ و تمدن اروپا و طرفداری‌اش از نفوذ انگلستان، اعطای امتیاز خط آهن به رویتر و اخذ وام از اروپا ــ که راه را برای مداخلات بیگانگان در ایران هموار می‌کرد ــ موجب مخالفت شدید علمای دینی با او شد و در نتیجهٔ همین مخالفتها، ناصرالدین شاه در بازگشت از اروپا وی را در گیلان عزل کرد و بی او به تهران آمد (کسروی، *تاریخ*...، ۱۰؛ نیز هد، ۲۳۰/۹).

از برکناری سپهسالار به بعد، علما با هشیاری و بیداریِ بیشتری تحولات کشور را دنبال می‌کردند. اوج این بیداری را در نهضت تنباکو می‌توان دید. ناصرالدین شاه در سفر سوم خود به اروپا (۱۳۰۶ق/ ۱۸۸۹م) امتیاز انحصار دخانیات را به شرکت رژیِ انگلیسی واگذار کرد. این امتیازِ زیانبار که در ۱۳۰۸ق به امضا رسید، با مقاومت و مخالفت شدید تجار و علمای دینی مواجه شد. علما این امتیاز را وسیله‌ای برای تسلط بیگانگان بر شئون کشوری اسلامی ارزیابی می‌کردند. به تدریج جریانی عظیم به رهبری روحانیت شکل گرفت. فعالان نهضت به پخش اعلامیه و شبنامه در میان مردم پرداختند. در شبنامه‌ای اقدامات شرکتِ رژی با اقدامات کمپانی هند شرقی مقایسه شده، و آینده‌ای نامعلوم و سرنوشتی مشابهِ سرنوشت هند و مصر برای ایران پیش‌بینی شده بود (برای آگاهی از متن شبنامه، نک: تیموری، ۱۱۷).

در تهران رهبری نهضت را میرزا حسن آشتیانی بر عهده داشت و در شهرهای دیگر علمای بلاد نهضت را رهبری می‌کردند؛ اما ضربهٔ اساسی به شرکت رژی را مجتهد بزرگ شیعه در سامرا، حاج میرزا حسن شیرازی با صدور فتوای تحریم استعمال دخانیات، وارد کرد. این فتوا به سرعت در سراسر ایران پخش شد و کار به جایی رسید که همهٔ مردم، حتیٰ همسران و نوکرانِ ناصرالدین شاه و درباریان نیز از استعمال دخانیات امتناع کردند و شاه چاره‌ای جز لغو امتیاز ندید. پیروزی نهضت تنباکو در واقع نشان دهندهٔ قدرت بلامنازعِ روحانیت شیعه در تعیین مسیر تحولات سیاسی و اجتماعی، و پیش درآمد انقلاب مشروطیت بود (همو، ۸۲ـ۱۱۰).

عصر ناصری شاهد حرکتِ بیدارگرانهٔ بزرگی بود که به دست سید جمال‌الدین اسدآبادی پایه‌گذاری شد. افکار و اندیشه‌های او در سراسر جهان اسلام از هند تا مصر تأثیری انکارناپذیر داشت (نک: محیط طباطبایی، سراسر کتاب). مهم‌ترین اندیشهٔ بیدارگرانهٔ جمال‌الدین اندیشهٔ اتحاد اسلامی بود. او تردید نداشت که نیرومندترین پیوند میان مسلمانان، پیوند دینی است. جمال‌الدین عقب ماندگیِ مسلمانان را در تفرقه و تعصب، و دورشدن از اسلام می‌دید و *قرآن* را سند شناخت حقیقت دین می‌دانست؛ چنان که در *عروة‌الوثقیٰ* نوشت: «من آرزو دارم که سلطانِ همهٔ مسلمانان *قرآن* باشد و مرکز وحدت آنان ایمان» (نک: الگار و دیگران، ۲۷۴).

نامهٔ سیدجمال‌الدین به میرزای شیرازی و نطقهای طولانی و شدیداللحن او برضد فرمانروایان قاجار و هشدارهای او نسبت به خطرات استیلای اقتصادیِ بیگانگان در بیداری اسلامی نقش فراوانی داشت (همانان، ۲۸۲). جمال‌الدین همچنین در برانگیختنِ روح اعتراض در مردم، در سالهای منتهی به مشروطیت سهم بسیاری داشت. از وی نامه‌هایی برجای مانده است که به ملک المتکلمین، شیخ هادی نجم آبادی، یحییٰ دولت آبادی و دیگران نوشته، و آنها را به قیام برضد استبداد تشویق کرده است (نک: فراست خواه، سراسر مقاله). محمدهاشم افسر، معروف به شیخ الرئیس قاجار تحت تأثیر افکار

جمال الدین رسالهٔ *اتحاد اسلام* را نوشت. او در این کتاب به بحث پیرامون سازگاری اسلام و «ترقیات بشریه» پرداخته، و اختلافات مسلمانان را باعث ضعف آنان در برابر سلطهٔ غرب دانسته است (نک: سراسر کتاب).

انقلاب مشروطیت سرآغازِ تحولات مهمی در عرصهٔ جامعه و سیاست و مناسباتِ دین و دولت در ایران بود. این انقلاب که بـا تأییدِ همه جانبهٔ دو مجتهد بزرگ شیعهٔ مقیم نجف، آخوند ملامحمدکاظم خراسانی و شیخ عبدالله‌مازندرانی، و به همت و پایداری سیدمحمد طباطبایی و سیدعبدالله بهبهانی و مجاهدات واعظانی چون سیدجمال اصفهانی و ملک المتکلمین به پیروزی رسید، در تاریخ بیداری اسلامی در ایران نـه تنها از آن جهت اهمیت دارد کـه با رهبـری و پشتیبانیِ روحانیت به پیروزی رسید، بلکه اهمیت ویژهٔ آن در این است که روحانیت در این انقلاب رویکردی جدید به سیاست اتخاذ کرد. اگر در جنگهای ایران و روس، قضیهٔ از دست رفتنِ هرات، و نهضت تنباکو دغدغه و هدف اصلیِ روحانیت جلوگیری از تسلط بیگانه بود، این بار رهبران شیعه، مبارزه با ظلم و استبداد داخلی و تلاش برای بهروزی مردم را وجههٔ همت خود قرار داده بودند.

ویژگیِ مهم دیگر انقلاب مشروطیت از منظر بیداری اسلامی آن بود که روحانیت در این انقلاب دست به نظریه‌پردازی زد و کوشید تا اصول مشروطیت را با فقه شیعی سازگار بنماید و همسازیِ آنها را تبیین و توجیه کند. کتابهای *تنبیه الامة و تنزیه الملة* تألیف آیت الله میرزا محمدحسن نائینی، *اللئالی المربوطة فی وجوب المشروطه* تألیف شیخ محمد اسماعیل محلاتی غروی، و *رسالهٔ انصافیه* تألیف ملاعبدالرسول کاشانی و چند اثر دیگر، حاصل همین نظریه‌پردازی و کوشش است. کتاب *تنبیه الامة* شاید به سبب برجستگیِ شخصیت مؤلف آن، اعتبار و شهرت قابل توجهی پیدا کرد.

انقلاب مشروطیت به رغم همهٔ تحولاتی که به بار آورد، به سرانجامِ دلخواه رهبرانِ روحانی و دست اندرکاران روشنفکرِ غیرمذهبیِ آن نرسید. مهم‌ترین مشکلی که در همان مراحل نخست پیروزی بروز کرد، اختلاف میان روحانیتِ طرفدار «مشروعه» به رهبریِ شیخ فضل الله نوری و روشنفکران غیردینیِ فرنگی مآب و برخی از رهبران مشروطه بود که با تندرویهای خودمایهٔ وحشت جناح مشروعه خواه شده بودند و نیز می‌کوشیدند تا رهبری را از دست روحانیت خارج کنند. این اختلاف سرانجام منتهی به جداییِ شیخ فضل‌الله از جمع مشروطه طلبان، و اعدام وی در پایانِ استبداد صغیر شد.

در اینکه نقش اصلیِ رهبری انقلاب با روحانیت بود، شکی نیست، حتیٰ مورخی چون کسروی در *تاریخ مشروطهٔ* خود ــ که از منابع معتبر تاریخ مشروطیت ایران است ــ به جایگاه برتر روحانیت در رهبری انقلاب، و حتیٰ اهمیت نقش شیخ فضل الله اذعان دارد. همو کوششهای تنی چند از پیشوایانِ غیردینیِ مشروطـه را برای تقلیـد از تمدن اروپـا و وابستگیِ عمیق آنها را به «اروپایـی‌گری» باعث ناکامی انقلاب مشروطیت می‌دانـد (*آیین*، ۲۸/۲). پیامدهای ناخوشایند و غیرمنتظرهٔ مشروطیت موجب دلسردیِ نهاد رسمی روحانیت از حضور و مداخلهٔ مستقیم در صحنهٔ سیاست شد. این دلسردی چند دهه و تا پایانِ دوران مرجعیت آیت الله بروجردی به درازا کشید. بروجردی به استناد همین پیامدها از مداخلهٔ مستقیم در سیاست خودداری می‌کرد (دوانی، زندگانی...، ۳۵۲).

در فاصلهٔ جنگ جهانی اول تا کودتای ۱۲۹۹ش، در گوشه و کنار ایران نهضتهایی به وقوع پیوست که هر یک علت آشکار و مستقیمی داشت. با این حال، نظر به وجود انگیزهٔ دینـی و اسلامی در ایـن نهضتها ــ با شدت و ضعف ــ می‌توان آنها را بخشی از روند بیداری اسلامی در ایران به شمار آورد.

مهم‌ترین این نهضتها اینها بودند: ۱. قیام رئیس علی دلواری در جنوب ایران برضد اشغالگران انگلیسی (نک: رکن زادهٔ آدمیت، سراسر کتاب)؛ ۲. نهضت جنگل به رهبری میرزا کوچک خان در گیلان به سبب نابسامانی و آشفتگی اوضاع عمومی کشور (نک: فخرایی، سراسر کتاب)؛ ۳. قیام شیخ محمدخیابانی در آذربایجان در اعتراض به قرارداد ۱۹۱۹م (آذری، سراسر کتاب). این هر ۳ نهضت سرکوب، و رهبران آنها کشته شدند.

کودتای نظامی ۱۲۹۹ش/۱۹۲۰م با پشتیبانی انگلستان، موجب تشکیل دولت مرکزی قوی و برقراریِ نظم در ایران شد. رضاخان سردارسپه، سردمدار نظامیِ کودتا، در اندک مدتی پس از کودتا مدارج ترقی را پیمود و برمسند نخست وزیری تکیه زد. در اواخر سال ۱۳۰۲ش و پس از عزیمت احمدشاه قاجار به اروپا، رضاخان و محافل طرفدار او مقدمات برکناریِ احمدشاه و انتخاب رضاخان را به ریاست جمهوری تدارک دیدند. اما با مقاومت سیدحسن مدرس، نارضاییِ مراجع تقلیدِ شیعه چون آیات اصفهانی، نائینی و حائری ــ که در نتیجهٔ تحولات ترکیه به این ماجرا به دیدهٔ شک می‌نگریستند ــ و مخالفت فراگیر مردم، نقشهٔ ریاست جمهـوری رضاخان بـه شکست انجامیـد (نک: مکی، *تاریخ*...، ۱/۳-۱۵)؛ اما کمی بعد، رضاخان به وسیلهٔ مجلس مؤسسان به سلطنت رسید (همانجا).

مهم‌ترین و کارآمدترین مخالف رضاشاه در دورهٔ دیکتاتوریِ ۲۰ سالهٔ او، مدرس بود. او که شجاعت، سرسختی و هشیاریِ سیاسی خود را در مجلس دوم در جریان رد اولتیماتوم روسیه به ایران برای اخراج شوستر نشان داده بود، سراسر ۶ سال آخر حیاتِ سیاسی خود را به مبارزه با دیکتاتوریِ رضاشاه گذراند و عاقبت پس از ۱۰ سال تبعید، به اشارهٔ رضاشاه در تبعیدگاهش به قتل رسید (برایْ آگاهی از جزئیات زندگی و مبارزات مدرس، نک: مکی، مدرس...، سراسر کتاب).

با رسیدنِ رضاخان به پادشاهی، اختناقِ بی‌سابقه‌ای برجامعهٔ ایران سایه افکند؛ با این حال، دورهٔ او خالی از تشنج و درگیری میان مذهب و حکومت نبود؛ به عنوان نمونه، در ۱۳۰۶ش/۱۹۲۸م در اعتراض به قانون نظام اجباری، حاج آقانورالله اصفهانی و عده‌ای از علمای شهرهای

مختلف به قم مهاجرت کردند و خواستار لغو این قانون شدند (هدایت، ۳۷۵ـ۳۷۸). دولت مجبور به مذاکره با آنان شد (همانجا)؛ اما ماجرا با مرگ غیرمنتظرهٔ حاج آقا نورالله، بدون نتیجه پایان یافت (مکی، *تاریخ*، ۴۳۲/۴ـ۴۳۸).

در نوروز ۱۳۰۷، آیت الله شیخ محمدتقی بافقی که به نحوهٔ حضور همسر رضاشاه در حرم حضرت معصومه معترض بود، دستگیر و تبعید شد (همان، ۲۸۵/۴). در ۱۳۱۴ش نیز تجمع مردم مشهد در مسجد گوهرشاد در اعتراض به تغییر لباس، به نحوی خونین سرکوب شد. آیت‌الله حاج‌آقاحسین طباطبایی قمی نیز در ادامهٔ همین ماجرا دستگیر، و از ایران تبعید گردید. کشف اجباری حجاب که از ۱۷ دی ۱۳۱۴ آغاز شد، علاوه بر نارضایی شدید مردم، با موارد مکرر درگیری زنان و مردان متدین با مأموران دولتی همراه بود (هدایت، ۴۰۷).

سیاست فرهنگی رضاشاه آشکارا اسلام ستیز بود. در زمان او دستگاههای فرهنگیِ دولتی و رسمی نوعی از ملی‌گرایی را تبلیغ می‌کردند که مبتنی بر دست کم گرفتنِ دورهٔ اسلامیِ تاریخ ایران، و تعظیم و تجلیلِ تمدن ایران باستان بود. به گفتهٔ حمید عنایت، همین امر موجب شد که مخالفت با ملی‌گرایی «معیار رسوخ ایمان» دانسته شود (*اندیشه...*، ۲۱۵). در دهه‌های بعد نیز اسلام و ملی‌گرایی در ایران با هم کنار نیامدند و مخالفت با ملی‌گرایی یکی از مؤلفه‌های بیداری اسلامی در ایران شد (نک‍: دنبالهٔ مقاله).

تأسیس حوزهٔ علمیهٔ قم به دست آیت الله شیخ عبدالکریم حائری (۱۳۰۱ش) یکی از مهم‌ترین رخدادهای تاریخ معاصر ایران است. اگر چه این امر، با آغاز دیکتاتوریِ رو به گسترشِ رضاخان همراه بود، اما آیت الله حائری با اجتناب از هر گونه مداخله در سیاست و پرهیز از درگیری با حکومت، و با پیش گرفتن سیاست صبر و حوصله و مدیریتِ صحیح ــ در اوضاع و احوال سختی که مذهب و روحانیت زیرفشار شدید سیاستهای رضاشاه قرار داشت ــ توانست پایه‌های حوزهٔ علمیهٔ قم را استوار سازد. این حوزه در دهه‌های بعد به مرکزی مهم و تأثیرگذار در عرصهٔ دین و سیاست تبدیل شد (نک‍: دنبالهٔ مقاله).

با ورود نیروهای متفقین به ایران در جریان جنگ جهانی دوم و سقوط رضاشاه (شهریور ۱۳۲۰/سپتامبر ۱۹۴۱)، جامعهٔ ایران از قید دیکتاتوریِ ۲۰ ساله نجات یافت. در فضای آزادِ پس از شهریور ۲۰، حوزهٔ علمیهٔ قم با وارد کردن نخستین نسل دانش آموختگان و تربیت‌شدگان خود به جامعه، حیات تازه‌ای را آغاز کرد. در وضعیتِ تازه چالش عمدهٔ پیشِ روی نیروهای مذهبی کمونیسم و افکار چپ و کسروی گرایی بود. حزب توده با پشتوانهٔ روشنفکران و تحصیل‌کردگان و نویسندگان و مترجمان ورزیده و حمایت سیاسی و مالی خارجی، سعی داشت خلأ فکریِ ناشی از ۲۰ سال اختناقِ رضاشاهی را به سرعت پر کند؛ و تا حدودی نیز در این کار، به ویژه در محیط دانشگاهها و دبیرستانها موفق بود. اما همین امر موج جدید بیداری اسلامی را به دامنه‌های علمی و نظری تازه‌ای کشاند. تأسیسِ انجمن اسلامی دانشجویان دانشگاه تهران به دست عده‌ای از دانشجویان مسلمان در ۱۳۲۰ش، برای مقابله با افکار و نیروهای غیراسلامی، به ویژه کمونیسم، و فعال شدن روشنفکری دینی نخستین نتایج این تحول بود. نبرد فکری اسلام با کمونیسم به منزلهٔ یکی از مؤلفه‌های بیداری اسلامی در ایران، تا ۴ دهه بعد ادامه یافت (نک‍: دنبالهٔ مقاله).

مهم‌ترین دغدغهٔ روشنفکری دینی ایران در آن سالها ارائهٔ چهرهٔ تازه‌ای از اسلام بود که سازگار با مقتضیات زمان و علوم جدید، و پاسخگو به مشکلات و نیازهای فکری نسل جوان و تحصیل کرده باشد. پایه‌گذار روشنفکریِ دینی جدید ایران، مهدی بازرگان بود که در طول نیم قرن حیات فکری و سیاسی خود آثار فراوانی پدید آورد. محور عمدهٔ آثار او «اثبات حقانیت اسلام از راه علوم تجربی و ریاضیات و مطابقت و هماهنگی احکام اسلام با دانشهای جدید و نیز اثبات توانایی اسلام برای ادارهٔ جامعه» است (جعفری، ۱۵۹). آثار او در طول چند دهه در گرایش جوانان و دانشگاهیان به اسلام و احیای تفکر دینی، تأثیر فراوانی داشت (همو، ۱۶۲). حضور عملی وی در صحنهٔ سیاست در دهه‌های بعد و مبارزه با استبداد سلطنتی او را به چهره‌ای ماندگار در تاریخ بیداری اسلامی ایران تبدیل کرد (برای اطلاع بیشتر، نک‍: همو، ۱۵۷ـ۱۶۲).

دیگر چهرهٔ پیشگام بیداری اسلامی ایران آیت‌الله طالقانی است. او تحصیلات خود را در حوزهٔ علمیهٔ قم، و در سالهای سخت دیکتاتوری رضاشاه به پایان برد (همو، ۱۴۶). فشار و استبداد حاکم بر جامعه، یکی از عوامل تحول فکری و روحی او شد (همانجا). در روزگار جوانیِ وی، استادش، شیخ محمد تقی بافقی ــ که در شهر ری در تبعید به سر می‌برد ــ به او گفته بود: «به طلاب بگو بیندیشید! به فکر آینده باشید! در چنگال رضاخان باید مکتب را حفظ کرد» (نک‍: همو، ۱۴۶ـ۱۴۷).

طالقانی، به گفتهٔ خود، با مطالعه و دقت در *قرآن* و *نهج‌البلاغه* و تاریخ اسلام، «هدف و مقصد را از نظر وظیفهٔ اجتماعی» تشخیص داد (همانجا). او برای آشناییِ نسل جوان با حقیقت اسلام، در ۱۳۱۸ش، جلسات تفسیر مخفیانه‌ای تشکیل داد؛ پس از سقوط رضاشاه، «کانون اسلام» را با همکاری دیگران تأسیس کرد. ارگان این کانون مجلهٔ *دانش آموز* بود (همو، ۱۴۸). نخستین اثر مکتوب بازرگان با عنوان «مذهب در اروپا» در همین مجله چاپ شد (همو، ۱۵۸). از این به بعد، دوستی و همکاریِ صمیمانه‌ای میان بازرگان و طالقانی پدید آمد که تا پایان عمر طالقانی (۱۳۵۸ش) ادامه داشت.

طالقانی به همهٔ ابعاد اسلام توجه داشت. او با نوشتن کتاب *اسلام و مالکیت* ضمن نشان دادنِ نارساییهای مارکسیسم و سرمایه‌داری به تبیین دیدگاههای اسلام دربارهٔ اقتصاد و مالکیت پرداخت (نک‍: مآخذ). او به «حکومت اسلامی» معتقد بود و کتاب *تنبیه‌الامة و تنزیه‌الملة* اثر نائینی را با مقدمه و پاورقیهای توضیحی منتشر کرد؛ خود او در اهمیت این کتاب در مقدمهٔ آن یادآور شده است: «[این کتاب] گرچه برای اثبات مشروعیت مشروطه نوشته شده، ولی اهمیت بیشترِ آن

به‌دست دادنِ اصول سیاسی و اجتماعیِ اسلام و نقشه و هدف کلی حکومت اسلامی است» (نک: مآخذ).

شوق طالقانی به بیدار ساختنِ نسل جوان و تحصیل کرده، او را به همکاری با انجمن اسلامی دانشجویان و انجمن اسلامی مهندسین کشاند (جعفری، ۱۴۸). او بعدها نیز مسجد هدایت را به پایگاهی برای جذب جوانان و دانشجویان تبدیل کرد و برای آنان جلسات تفسیر قرآن ترتیب داد (میثمی، ۸۸،۳۰/۱). بسیاری از فعالان اسلامی در دهه‌های بعد، از پرورش یافتگان یا مرتبطان با طالقانی و مسجد هدایت بودند (همو، ۸۹/۱).

توانایی طالقانی در گفت‌وگو و تعامل با روشنفکران و تحصیل‌کردگان، شناخت او از مقتضیات زمان و مبارزهٔ پیگیر او با استبداد موجب شد که وی سهم و نقشی اساسی در تاریخ بیداری اسلامی ایران داشته باشد (برای اطلاع بیشتر، نک: جعفری، ۱۴۵ـ۱۵۶).

با استقرار آیت الله بروجردی در قم (اواخر سال ۱۳۲۳ش) و رسیدن وی به مرجعیتِ بلامنازع شیعیان جهان (۱۳۲۵ش/۱۹۴۶م)، حوزهٔ علمیه قم جایگاهی ممتاز یافت. در طول ۱۵ سال مرجعیت عامهٔ آیت الله بروجردی، ایران صحنهٔ حوادث و کشاکشهای سیاسی بزرگ بود؛ اما سیاست رسمی وی مداخله نکردن در سیاست بود. با این حال، حوزهٔ قم از جریان بیداری اسلامی بر کنار نماند و مثل دانشگاه، هم در آن تأثیر گذاشت و هم از آن تأثیر پذیرفت.

در زمستان ۱۳۳۷ش، چند تن از فضلای نواندیشِ حوزه، مجلهٔ *درسهایی از مکتب اسلام* را پایه‌گذاری کردند که بعدها به اختصار *مکتب اسلام* نامیده می‌شد. به گفتهٔ یکی از بنیان‌گذاران مجله، انگیزهٔ آنان این بود که «حوزه تکانی بخورد و اثر وجودی خود را نشان بدهد و مردم بدانند در حوزه چه خبر است؛ همچنین پاسخ بسیاری از مقالات مفسده انگیز که در آن روزها در جراید و مجلات کشور آزادانه نشر می‌یافت، از حوزه داده شود، یا نقد گردد» (دوانی، *زندگانی*، ۳۴۵). به رغم مخالفتهای زیاد، به ویژه از سوی اطرافیان آیت‌الله بروجردی، وی از این کار استقبال کرد و دست اندرکاران مجله را به حمایت مادی و معنوی خود دلگرم ساخت (همان، ۳۴۸ـ۳۵۰).

بروجردی نویسندگان مجله را به ساده‌نویسی و استفاده از زبان روز و حتیٰ داستان نویسی ــ البته با استفاده از منابع اسلامی ــ تشویق می‌کرد (همان، ۳۵۰). مجلهٔ *مکتب اسلام* به سرعت رشد کرد و در اواخر عمر نظام سلطنتی، شمارگان آن به ۸۰ هزار رسیده بود که بین ۱۰ تا ۱۲ هزار شمارهٔ آن برای مشترکانی در اروپا و آمریکا ارسال می‌شد (همان، ۲۵۳). اغلب مشترکان هم نسل جوان و تحصیل کرده بودند (همانجا). این مجله هرگز به مسائل سیاسی نمی‌پرداخت، اما در مقالات آن کوشش می‌شد تا چهره‌ای امروزی و پیشرو و قابل قبول از اسلام ارائه گردد. دربارهٔ بعضی از نابسامانیهای اخلاقی و اجتماعی نیز تا آنجا که محدودیتهای سانسور اجازه می‌داد، به انتقاد می‌پرداخت. مقالات، گزارشها و اخباری که دربارهٔ جهان اسلام و مشکلات سیاسی آن ــ به ویژه قضایای الجزایر، و بعدها فلسطین و اسرائیل و استعمارگران غربی و کمونیستها ــ در مجله چاپ می‌شد، به تقویت روحیه و حس هم‌بستگی و بیداری اسلامی کمک می‌کرد (نک: *مکتب اسلام*).

بروجردی از اندیشهٔ تقریب مذاهب اسلامی طرفداری می‌کرد (دوانی، همان، ۲۴۸). به ابتکار او باب مراوده میان حوزهٔ قم و دانشگاه الازهر مصر گشوده شد (همانجا) و سرانجام نیز علمای الازهر به رسمیتِ فقه جعفری، به عنوان یکی از مذاهب فقهی اسلامی رأی دادند. این کارها تحولی در روابط شیعه و سنی پدید آورد (همانجا، نیز ۲۴۹).

ادبیات مذهبی نیز در این دوره توسعه یافت و در فاصلهٔ ۱۵ سال شماری از علما و فضلای حوزه ۱۳۰ عنوان کتاب تألیف کردند که بخش عمدهٔ آن کتابهایی است که به زبان روز، در معرفی اسلام و ابعاد مختلف آن نوشته شده است (نک: همان، ۱۳۹ـ۱۴۲).

پس از شهریور ۱۳۲۰ افزون بر اهمیتی که حوزهٔ قم و مرجعیت پیدا کرد، تحولی نیز در عرصهٔ سیاست پدید آمد که با حضور نیروها و شخصیتهای مذهبی در حوزهٔ عمل سیاسی جلوه‌گر شد. مهم‌ترین شخصیت مذهبی و سیاسی آن سالها آیت الله کاشانی بود که سابقهٔ فعالیتهای سیاسی او به شرکت در قیام برضد انگلستان در عراق می‌رسید. او پس از شهریور ۲۰ به دست نیروهای انگلیسی دستگیر و تبعید شده بود. استقبال بی‌نظیری که در بازگشت از تبعید از وی شد، نشان دهندهٔ آماده بودن زمینه برای مداخلهٔ او در سیاست بود. مبارزهٔ کاشانی با سیاستهای دولتهای وقت و انتخابات فرمایشی و نیز مخالفت او با مجلس مؤسسانی که درصدد استوار ساختن قدرت شاه بود، در نهایت به همکاری و همراهی او با جبههٔ ملی و دکتر مصدق در نهضت ملی کردن صنعت نفت، انجامید و وی به سرعت به یکی از رهبران نهضت تبدیل شد. تأثیر فتاوای مذهبی او در ملی کردن صنعت نفت، تثبیت دولت مصدق در آغاز کار، فروش اوراق قرضهٔ ملی و در قیام ۳۰ تیر و بازگرداندن مصدق به حکومت انکارناپذیر است؛ اما این همکاری دیری نپایید و اختلاف میان کاشانی و مصدق یکی از عوامل زمینه‌ساز کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ش/۱۸ اوت ۱۹۵۳م شد. بی‌شک نهضت ملی کردن صنعت نفت یکی از جلوه‌های بیداری ملی و اسلامی در تاریخ معاصر ایران است.

مهم‌ترین نیروی مذهبی آن سالها «جمعیت فداییان اسلام» بود. فداییان اسلام حضور اجتماعی و سیاسی خود را با ترور کسروی ــ مورخی که دیدگاههای ضدروحانی و ضدشیعی داشت ــ آغاز کردند. عمدهٔ ترورهای مهم سیاسی دهه‌های ۱۳۲۰ـ۱۳۳۰ش به دست این گروه صورت گرفت. مهم ترین اقدام آنها ترور رزم آرا، نخست وزیر وقت بود که راه را برای ملی کردن نفت هموار کرد. رهبر فداییان اسلام، مجتبیٰ نواب صفوی، روحانی‌ای جوان و پرشور بود. او در ۱۳۲۹ش، کتابی به نام *برنامهٔ حکومت فداییان اسلام* نوشت. با این حال، فداییان اسلام هرگز به قالب یک تشکل مسلحانهٔ سازمان یافته، به شکل و شیوهٔ

احزاب و گروههای سیاسی نظامی حرفه‌ای، درنیامدند. نواب و یارانش پس از آخرین ترور ناموفق خود دستگیر و اعدام شدند (۱۳۳۴ش) (حکیمی، ۲۳۱ـ۲۳۹).

از ۱۳۲۶ش/۱۹۴۷م، مسألهٔ فلسطین و مبارزه با صهیونیسم نیز وارد حوزهٔ بیدارگری اسلامی در ایران معاصر شد. نخستین اعلامیه در اعتراض به تقسیم فلسطین را آیت الله کاشانی در دی ماه ۱۳۲۶ صادر کرد (قانون، ۱۷۲). چندماه بعد آیت الله کاشانی در میتینگی چند ده‌هزار نفری در مسجد شاه (مسجد امام کنونی) تهران، دربارهٔ لزوم حمایت از مردم فلسطین و محکومیت تشکیل اسرائیل شرکت کرد و به دستور او فلسفی، خطیب معروف سخن راند (همو، ۱۷۳). این میتینگ به یاری فداییان اسلام برگذار شد و به ابتکار همانان، ۵ هزار داوطلب برای شرکت در جنگ با اسرائیل ثبت نام کردند (همو، ۱۷۷). از این به بعد، همدردی و همدلی با مردم فلسطین و اعتراض به سیاستهای رژیم پهلوی در حمایت از اسرائیل و صهیونیسم به یکی از ویژگیهای اصلی بیداری اسلامی در ایران تبدیل شد. در نتیجهٔ همین هشیاری و بیداری و واهمهٔ رژیم سلطنتی از واکنشهای مردم مسلمان، شناسایی رژیم شاه از اسرائیل از حالتِ دوفاکتو فراتر نرفت و نمایندگیِ اسرائیل در تهران نیز هرگز نتوانست در مقام یک سفارتخانهٔ رسمی، به فعالیت بپردازد. تظاهرات مردم تهران و پخش اعلامیه و تراکت در جریان برگذاریِ مسابقهٔ فوتبال بین تیمهای اسرائیل و ایران در ۱۳۴۸ش، به ابتکار فعالان اسلامی، جلوه‌ای از این بیداری و حساسیت بود.

کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ و شکست نهضت ملی آغاز دورهٔ تازه‌ای از استبداد، و تمرکز قدرت در دست شاه و وابستگی ایران به سیاستهای خاورمیانه‌ای آمریکا بود. این دوره ربع قرن طول کشید و با سقوط رژیم سلطنتی به پایان رسید. درگذشت آیت الله بروجردی (فروردین ۱۳۴۰) حادثهٔ بزرگی بود که شاه انتظار آن را می‌کشید. شاه برای دور کردنِ کانونِ قدرت مذهبی از ایران، تلگرام تسلیتی برای آیت الله حکیم فرستاد؛ در حالی که حوزهٔ قم از افراد واجد شرایط مرجعیت خالی نبود. در قم چندتن به عنوان مرجع تقلید مطرح شدند که آیت الله خمینی یکی از آنان بود.

یک ماه پس از درگذشت آیت الله بروجردی، بازرگان، طالقانی و سحابی و چند تن دیگر «نهضت آزادی ایران» را پایه‌گذاری کردند. شماری از فعالان اسلامی نیز در نهضت آزادی عضویت داشتند. به گفتهٔ بازرگان هدف از تشکیل نهضت آزادی «حفظ اصالت نهضت ملی در چارچوب وحدت با جنبش نوین اسلامی» بود (نک: نجاتی، ۳۵۰/۱). در مرامنامهٔ نهضت نیز به «ترویج اصول اخلاقی، اجتماعی و سیاسی بر اساس مبادی دین مبین اسلام» اشاره شده بود (*اسناد...*، ۴۴/۱).

دیری نگذشت که بر اثر فعالیتهای سیاسی و انتشار اعلامیه‌های تند و سخنرانیهای مختلف، سران نهضت آزادی دستگیر، و به زندانهای درازمدت محکوم شدند. جلسات محاکمهٔ سران نهضت در مهرماه ۱۳۴۲ به صحنهٔ دیگری از فعالیتهای سیاسی بیدارگرانه تبدیل شد (نک: بازرگان، سراسر کتاب). غیر از فعالیتهای سیاسی و مبارزاتی، اعضای نهضت آزادی با تأسیس «شرکت سهامی انتشار» به چاپ و نشر آثاری از اندیشمندان اسلامیِ ایرانی و غیرایرانی ــ مانند سیدقطب و ابوالاعلیٰ مودودی ــ پرداختند و شرکت انتشار به مؤسسه‌ای برای نشر ادبیات بیداری اسلامی تبدیل شد. در مجموع فعالیتهای نهضت آزادی به سهم خود به جنبش بیداری اسلامی در ایران کمک کرد (رجبی، ۳۳۹ـ۳۴۱).

ورود آیت الله خمینی به عرصهٔ مرجعیت و رهبری سرآغاز تحولات بزرگی در ایران بود که به سرنگونی نظام سلطنتی و برقراری جمهوری اسلامی انجامید. آیت الله خمینی، پیش از مرجعیت از مدرسان نام‌آور و درجهٔ اول حوزه، و مشهور به طرفداری از اصلاحات در حوزه، و هشیاری در برابر سیاستهای دولت بود و آیت الله بروجردی در بسیاری از مسائل با وی مشورت می‌کرد (دوانی، *زندگانی*، ۳۰۷ـ۳۱۹).

نخستین حرکت سیاسی آیت‌الله خمینی ــ که بعدها در جریان انقلاب به امام خمینی مشهور شد ــ مخالفت با لایحهٔ انجمنهای ایالتی و ولایتی بود که با کوشش و همت او و همراهی بسیاری از رهبران مذهبی، دولت مجبور به عقب نشینی و بازپس گرفتنِ آن شد (نک: همو، *نهضت...*، ۵۲، ۱۶۰). این برخورد امام خمینی با مسئولان دولتی و شخص شاه و پیروزی در این امر، توجه مردم و فعالان سیاسی را به وی جلب کرد. به هر روی، ادامهٔ مخالفت امام خمینی با سیاستهای شاه، منجر به دستگیری وی و قیام خونین ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ شد. امام پس از آزادی، به مبارزاتش ادامه داد و در نتیجهٔ مخالفت شدید با لایحهٔ مصونیت مستشاران آمریکایی، از ایران تبعید شد (آبان ۱۳۴۳/نوامبر ۱۹۶۴).

امام خمینی مبارزهٔ رهبران دینی با استبداد داخلی را وارد مرحلهٔ جدیدی کرد. او تنها مرجع تقلیدی بود که آشکارا و مستقیم به شخص شاه، صهیونیسم و سیاستهای آمریکا در ایران حمله کرد. حساسیت در برابر سیاستهای آمریکا بعدها به یکی از نمادهای اصلی بیداری اسلامی تبدیل شد. اوج این حساسیت را در ماجرای طرح سرمایه‌گذاری سرمایه‌داران آمریکایی و نامه‌نگاریهای آیت الله سعیدی، شاگرد امام خمینی به روحانیون و مراجع و هشدارهای او نسبت به این طرح می‌توان مشاهده کرد. گر چه سعیدی دستگیر شد و جان خود را در زندان از دست داد، اما شاید به دلیل همین حساسیتها طرح سرمایه‌گذاری آمریکاییها در ایران نیز به اجرا درنیامد (برای اطلاع بیشتر از این ماجرا، نک: روحانی، ۵۹۱/۲ بب).

سرکوب قیام ۱۵ خرداد و تبعید امام خمینی، برخلاف انتظار، جامعهٔ بیدار شدهٔ ایران را دچار رکود و سستی نکرد. در کمتر از ۳ ماه پس از تبعید وی، حسنعلی منصور، نخست وزیر وقت به دست یکی از اعضای گروهی که به «هیئتهای مؤتلفهٔ اسلامی» شهرت یافتند، ترور شد (بهمن ۱۳۴۳). این گروه که اعضای آن عمدتاً از بقایای فداییان اسلام و بازاریان فعال اسلامی بودند، قبلاً در قیام ۱۵ خرداد نقشی اساسی ایفا

کرده بودند.

یک سال بعد (اواخر سال ۱۳۴۴ش) دستگیری و محاکمهٔ پرسروصدای اعضای «حزب ملل اسلامی» نیز موجب جلب توجه افکار عمومی داخلی و خارجی شد. این حزب مخفی که در ۱۳۴۰ش، به دست کاظم بجنوردی، فرزند یکی از مراجع تقلید و با هدف تأسیس جمهوری اسلامی در ایران پایه‌گذاری شده بود، نخستین تشکیلات سیاسی ـ مذهبی مخفی در ایران بود که با الگوبرداری از جنبشهای مسلحانهٔ الجزایر، فلسطین و آمریکای لاتین، مشی مسلحانهٔ حرفه‌ای را برای رسیدن به اهداف خود برگزیده بود (برای اطلاع بیشتر، نک: بجنوردی، ۲۰ به).

امام خمینی در تمامی سالهای تبعید، با صدور اعلامیه و اعلامِ موضع در برابر حوادث جاری و حمایت از مبارزان سیاسی مسلمان و خانواده‌های زندانیان سیاسی به مبارزهٔ خود ادامه داد. مهم‌ترین مواضع سیاسی وی در برابر تحولات سیاسی ایران، تا قبل از سال ۱۳۵۶ش، اینها بود: ۱. محکوم کردنِ جشنهای پرخرج تاج‌گذاری شاه و همسرش (۱۳۴۶ش)؛ ۲. حمایت از مبارزان فلسطینی و اجازهٔ صرف وجوه شرعی برای آزادی فلسطین؛ ۳. محکوم کردن جشنهای پرهزینهٔ بزرگداشت دو هزار و پانصدمین سال شاهنشاهی ایران (۱۳۵۰ش)؛ ۴. تحریم عضویت در حزب رستاخیز (۱۳۵۳ش).

در اواخر دههٔ ۱۳۴۰ش نیز درسهای امام خمینی، پیرامون مسئلهٔ ولایت فقیه، با عنوان *حکومت اسلامی*، به وسیلهٔ مبارزان اسلامی در ایران منتشر شد و در محافل مبارزان اسلامی موجی برانگیخت (نک: روحانی، ۲/۵۲۰ـ۵۲۷). نظریهٔ «ولایت فقیه» بعدها به نظریهٔ اساسی جمهوری اسلامی تبدیل شد.

تحول مهم دیگری که پس از درگذشت آیت الله بروجردی پدید آمد، طرح مباحث اصلاح طلبانه پیرامون سازمان روحانیت بود. اصلاح‌طلبان عمدتاً از شاگردان امام خمینی و از روحانیون صاحب نام و برجسته‌ای بودند که با آگاهیِ کامل از نارساییهای اقدامات روحانیت سنتی در مواجهه با مسائل روز و با توجه به اهمیت آن، افکار خود را مطرح می‌کردند. طالقانی، مطهری و بهشتی برجسته‌ترین روحانیونی بودند که اندیشه‌های اصلاحی خود را پیرامون مرجعیت و روحانیت مطرح کردند (نک: بحثی...، سراسر کتاب)؛ به ویژه مطهری که موقعیت ممتاز علمی و جایگاه روحانی او، و از همه بالاتر محرز بودن بی‌غرضی‌اش به وی امکان داد تا لبهٔ تیز حملات خود را شجاعانه متوجه نابسامانیهای سازمان سنتی روحانیت و حوزه‌های علمیه کند (برای آشنایی با افکار اصلاحی مطهری، نک: دو اثر او، «مشکل اساسی...» و «احیا...»). گر چه هیچ یک از پیشنهادهای این روحانیون عملی نشد، اما طرح این انتقادها از سوی علمای دینی خود به عاملی برای متمایز شدن آنان از گروه دیگری از روحانیون شد که سد راه بیداری بودند.

در دو دههٔ ۱۳۴۰ـ۱۳۵۰ش، مبارزهٔ فکری با سیاستهای فرهنگیِ نظامِ سلطنتی، و نیز افکار چپ و مارکسیستی در کنار مبارزهٔ عملی و سیاسی، از دغدغه‌های عالمان آگاه دینی بود. مهم‌ترین چهرهٔ این عرصه مرتضیٰ مطهری، شاگرد برجستهٔ امام خمینی بود. او در انتخاب موضوع تألیفات و تحقیقات خود به نیازهای روز نظر داشت (مطهری، *عدل*...، ۸).

مطهری کار خود را در دههٔ ۱۳۳۰ش، و در اوج تبلیغات کمونیستی، با نوشتن پاورقی و توضیح بر *اصول فلسفه و روش رئالیسم* طباطبایی آغاز کرد و تا پایان عمر به مبارزهٔ فکری و فرهنگی خود ادامه داد. به اعتقاد او «استعمار سیاسی و اقتصادی آن گاه توفیق حاصل می‌کند که در استعمار فرهنگی توفیق به دست آورده باشد. بی‌اعتقاد کردن مردم به فرهنگ خودشان و تاریخ خودشان شرط اصلی این موفقیت است» (همو، *کتاب سوزی*...، ۹۷). با این دیدگاه، و با توجه به مقتضیات روز بود که او کتابهایی چون *خدمات متقابل ایران و اسلام*، *اخلاق جنسی*، *مسئلهٔ حجاب*، *نظام حقوق زن در اسلام*، *علل گرایش به مادیگری*، و *جهان بینی اسلامی* را نوشت.

هر یک از آثار مطهری پاسخی بود به مشکلی و نیازی، حتیٰ اوج‌گیری انقلاب و مسئولیتهای اجرایی ناشی از آن مانع از تلاشهای فکری و فرهنگی او نبود. او در اوج انقلاب در مقاله‌ای که ابتدا قرار بود به صورت سخنرانی بیان شود، ضمن ارائهٔ تاریخی تحلیلی و تطبیقی از بیداری اسلامی در ایران و دیگر کشورهای اسلامی و نقش روحانیت در تاریخ بیداری اسلامی، نسبت به «آفات نهضت» هشدار داد (نک: همو، *نهضتها*...، ۸۳ـ۹۵). مطهری در اواخر عمر نگران تلاشهایی بود که برای انطباق مارکسیسم و اصول ماتریالیسم با اسلام صورت می‌گرفت (نک: همو، *علل*...، ۶ به)؛ و عاقبت نیز در ادامهٔ مبارزات فکری خود، در ماههای اول پس از پیروزی انقلاب به دست گروه فرقان کشته شد (اردیبهشت ۱۳۵۸).

در اواخر دههٔ ۱۳۴۰ و اوایل دههٔ ۱۳۵۰ش، حسینیهٔ ارشاد نیز به یکی از کانونهای مهم و تأثیر گذار در جامعهٔ ایران تبدیل شد. نخستین کتابی که از سوی حسینیه منتشر شد، *محمد خاتم پیامبران*، نام داشت که جمعی از صاحب نظران و دانشمندان روحانی و غیرروحانی چون مطهری، باهنر، حسین نصر، شریعتی و چند صاحب نامِ دیگر در آن مقالاتی داشتند (۱۳۴۸ش). حسینیه با پیروی از سبک و سلیقهٔ جدید و روزآمد در برگذاری مراسم مذهبی و دعوت از سخنرانان مشهور دینی به سرعت مورد توجه مردم قرار گرفت. در سالهای آخر فعالیت حسینیهٔ ارشاد (پیش از ۱۳۵۱ش) بیشتر اوقاتِ آن در اختیار شریعتی بود. شریعتی علاوه بر تحصیل جامعه‌شناسی در دانشگاه سوربنِ فرانسه، در خانواده‌ای مذهبی پرورش یافته بود و از دورهٔ نوجوانی با مبارزان ملی ارتباط داشت. پدرش محمدتقی شریعتی، خود از شخصیتهای فرهنگی و اسلامی و سیاسی معروف مشهد، و یکی از چهره‌های مطرح در تاریخ بیداری اسلامی ایران بود (نک: جعفری، ۱۶۳ به).

شریعتی، بیانی شیوا و قلمی روان و جذاب داشت. مجموع این

ویژگیها به وی امکان داد تا با بازآفرینیِ تعاریفِ مفاهیم مذهبیِ سنتی چون امامت، امت، شهادت، مستضعف، انتظار، تقیه و شفاعت و بسیاری دیگر از مفاهیم و اعتقادات دینی، و ارائهٔ آن در قالبی نو و جامعه شناختی، موجی بلند در جامعهٔ ایران، به ویژه در میان جوانان و دانشجویان برانگیزد. همین امر موجب شد که دستگاههای امنیتی حسینیه را تعطیل، و کتابهای شریعتی را ممنوع کنند (۱۳۵۱ش). اما این امر محبوبیت بیشترِ شریعتی و رویکرد بیشتر به آثار او را در پی داشت و از این پس، کتابها و نوارهای سخنرانیهای او در میان جوانان و دانشجویان پنهانی دست به دست می‌گشت.

شریعتی درعمر نسبتاً کوتاهش آثار زیادی از خود برجای گذاشت. در اواخر سال ۱۳۵۶ش و پس از مرگش، با اعلام فضای بازسیاسی از سوی رژیم شاه، آثار شریعتی در شمارگانی بی‌سابقه چاپ و منتشر می‌شد. شریعتی موافقان و مخالفان سرسختی داشت. صرف نظر از هر نوع داوری دربارهٔ افکار و اندیشه‌های وی، نقش و تأثیر او را در روند بیداری اسلامی در ایران نمی‌توان نادیده گرفت (نک: همو، ۱۶۴-۱۷۸).

جز آنچه در باب تحولات سیاسی و اجتماعی ایران از منظر بیداری ذکر شد، می‌توان باز هم عوامل کوچک و بزرگ دیگری را یافت که هر یک در عین حال بازتابِ بیداری اسلامی در جامعهٔ ایران نیز بوده‌اند؛ به عنوان نمونه می‌توان از گسترش روزافزونِ مدارس اسلامی یاد کرد. سابقهٔ تأسیس این گونه مدارس در ایران به زمان تأسیس جامعهٔ تعلیمات اسلامی (۱۳۲۲ش) می‌رسد که شیخ عباسعلی اسلامی و عده‌ای از مؤمنان ــ نگران از تأثیر محیطهای آموزشیِ غیردینی ــ این تشکیلات را پایه‌گذاری کردند و در قالب آن، مدارس ابتدایی و دبیرستانهای پسرانه و دخترانهٔ متعددی به راه انداختند. همین امر موجب شد که شمار زیادی از مؤمنان سنتی که نگران آیندهٔ دینی و اخلاقی فرزندان خود، به ویژه حجاب دختران بودند و به سبب این نگرانی از تحصیل فرزندان خود در مدارس جدید جلوگیری می‌کردند، با طیب خاطر فرزندان خود را در این مدارس ثبت نام کنند؛ در نتیجه، بخشی از فارغ‌التحصیلان این مدارس به دانشگاه راه یافتند و تحصیلات عالی از انحصار قشرهای غیرمذهبی یا بی‌اعتنا به مذهب بیرون آمد. در سالهای آخر عمر نظام سلطنتی، شمار این مدارس ــ اعم از وابسته به جامعهٔ تعلیمات اسلامی یا مستقل از آن ــ و شمار شاغلان به تحصیل در آنها قابل توجه بود. بعضی از این مدارس از نظر سطح علمی و آموزشی با بهترین مدارس غیر مذهبی رقابت می‌کردند. شمار زیادی از این مدارس به پایگاههای مبارزه و مقاومت برضد نظام سلطنتی تبدیل شده بودند.

نمونهٔ دیگر، تحول اساسی در نقش و کارکرد مساجد بود. تا پیش از تشدیدِ روند بیداری اسلامی مساجد تنها برنامه‌ای که داشتند، برگذاری نماز جماعت بود؛ البته در مراسم عزاداری و اعیاد و مناسبتهای مذهبی نیز مساجد محل تجمع مردم بودند و همین مناسبتها موجب می‌شد که مردم در بخش قابل توجهی از ایام سال، اوقات خود را در مسجد بگذرانند و پای صحبت روحانیون بنشینند. در حقیقت مسجد و منبر حکم رابط میان مردم و روحانیون را داشت. اهمیت مسجد و منبر، پیش‌تر در نهضت تنباکو و انقلاب مشروطیت آشکار شده بود؛ اما تحولات سریع اجتماعی، گسترش رسانه‌های گروهی و کتاب خوانی می‌توانست نقش مساجد را کم‌رنگ کند. بنابراین، باید نقش و کارکرد مساجد پا به پای تحولات اجتماعی بازسازی می‌شد که این تحول به منزلهٔ بازتابی از بیداری اسلامی، در ایران رخ داد و چهرهٔ مساجد در دو دههٔ آخر عمر نظام سلطنتی دگرگون شد.

در این سالها، به ویژه در شهرهای بزرگ در بیشتر مساجد، کتابخانه تأسیس شده بود. این کتابخانه‌ها زیرنظر پیش نمازان و به وسیلهٔ جوانان فعال و متدین اداره می‌شد. در بعضی از مساجد خدمات جنبیِ دیگری چون برگذاری کلاسهای رایگان تقویتی و کنکور و نیز کلاسهای فوق برنامهٔ اسلامی و فعالیتهای تفریحی سالم ارائه می‌گردید. در این اواخر، شماری از مساجد تهران صندوقهای قرض الحسنه داشتند که زیرنظر معتمدان محل، بدون بهره و بدون تشریفاتِ دست و پاگیرِ بانکهای دولتی، در حد توان و سرمایهٔ خود به مردم وام می‌دادند. توسعهٔ نقش مساجد را می‌توان نمونه‌ای از بیداری و مقابلهٔ مردم با سیاست دستگاههای فرهنگی دولتیِ ویژهٔ جوانان نظیر کتابخانه‌های دولتیِ وابسته به کانون پرورش فکری کودکان و نوجوانان و مراکز تفریحی نظیر کاخ جوانان، و نیز مبارزه با سیاستهای اقتصادی رباخوارانهٔ بانکهای دولتی دانست.

اما مهم ترین بازتاب بیداری اسلامی را، از نظر جامعه شناختی در روحیهٔ مردم ایران باید جست و جو کرد. اگر نتیجهٔ بیداری را حساسیت ونشان دادن واکنش به اوضاع و احوالِ پیرامون بدانیم، به گواهی تاریخ ــ چنان که نمونه‌هایی از آن یاد شد ــ جامعهٔ ایرانی در برابر همهٔ تحولات کوچک و بزرگ پیرامون خود حساس، و در نتیجه بیدار بود. میزان این حساسیت در سالهای آخر عمر رژیم گذشته، گاه آن چنان بالا بود که مردم در برابر پدیده‌هایی چون فیلم «محلل» که در آن معتقدات دینی به استهزا گرفته شده بود، مسابقهٔ فوتبال میان تیمهای ایران و اسرائیل، نقش ستارهٔ داوود بر اسکناسهای ۲۰۰ ریالی که به سرعت جمع آوری شد (نک: قانون، ۳۹۰)، تغییر مبدأ تاریخ، و جشنهای هنرشیراز واکنش نشان می‌دادند.

مهم‌ترین بازتاب روانی و اجتماعیِ این بیداری را می‌توان در حالتی از انتظار و امیدی دید که در جامعه پدید آورده بود. در تمام سالهای سرکوب و قدرت رژیم شاه، جامعهٔ مسلمان ایران هیچ گاه امید خود را به تغییر از دست نداد. حتیٰ روشنفکر غیرمذهبی ایرانی نیز «خواب می‌دید که کسی می‌آید که مثل هیچ کس نیست» و پیش بینی می‌کرد که «لامپ سبزالله برفراز مسجد خواهد درخشید» (نک: فرخزاد، ۲۳۲-۲۳۴).

در نتیجهٔ تحولاتی که در دو دههٔ آخر عمر رژیم پهلوی در عرصهٔ سیاست، فکر و اندیشه و فرهنگ در ایران رخ داد ــ و تنها به بخشی از

امهات آن اشاره شد ــ جامعهٔ ایرانی از نظر روانی به چنان مرحله‌ای از بیداری و حساسیت رسید که فقط یک تکان برای فروریختن پایه‌های نظام کافی بود. این تکان در ۱۳۵۶ش، و با نوشتن مقاله‌ای برضد امام خمینی در روزنامهٔ *اطلاعات* پدید آمد و سرآغاز تحولاتی شد که مهم‌ترین پیامد آن برپایی انقلاب اسلامی در ایران بود.

ویژگیهای اصلی بیداری اسلامی در ایران، جوهرهٔ شیعی آن، تأثیرگذاری آن بر دیگر جوامع اسلامی، و موفقیت آن در تأسیس نظامی مبتنی بر دین در دوران جدید است. این نظام در ربع قرن حیات خود، بدون پشتوانهٔ خارجی، موفق به از سرگذراندن بحرانهای سخت و متعددی شده است.

در جهان عرب: عربها نیز چون ایرانیان پس از برخورد با تمدن غرب درصددِ اصلاح و بازسازیِ فکری و فرهنگی جامعهٔ خود برآمدند. نخستین خاستگاه بیداری اسلامی در جهان عرب سرزمین مصر است که به دلایلی چند، از جمله حملهٔ ناپلئون به این کشور (۱۲۱۲ق/ ۱۷۹۸م)، زودتر از مناطق دیگر روند اصلاح و بیداری در آن آغاز شد. نخستین اصلاح‌طلبی که در جهان عرب برای سازگار کردنِ اسلام با تمدن غرب کوشید، رفاعه رافع طهطاوی بود. طهطاوی که در زمان محمدعلی پاشا برای تحصیل به اروپا فرستاده شده بود، تمدن غرب را از نزدیک شناخت و با افکار جان لاک و منتسکیو آشنا شد. او همچون همتایانِ ترک، هندی و ایرانی خود، در نخستین برخورد با فرهنگ و تمدن اروپا تلاش کرد تا اسلام را با تمدن جدید سازگار کند. طهطاوی اصولاً اسلام را نه تنها مانع ترقی و جذب تمدن غربی نمی‌دید، بلکه تمدن اروپا را منتج از تمدن اسلامی می‌دانست (سید، ۸۷). از این‌رو، اندیشه‌های نوخواهانه‌اش را به آیات *قرآن* و احادیث پیامبر(ص) مستند می‌کرد (رجایی، ۲۶). طهطاوی از نخستین کسانی است که از مفهوم «میهن» به معنای غربی‌اش در گفتار خود استفاده کرد. او مصر را «میهن مصریان» می‌دانست (نک: عنایت، *سیری...*، ۳۵)؛ و نیز معتقد بود که برای اخذ و اقتباس فرهنگ و تمدن از اروپا، باید با اروپاییان پیوندهای دوستانه برقرار کرد (نک: همان، ۳۶).

در تونس، خیرالدین پاشا، دولتمرد تونسی با افکاری مشابه افکار طهطاوی، اندیشهٔ تنظیمات را مطرح کرد و دست به اصلاحات سیاسی، نظامی، اداری و اجتماعی زد (هد، ۹/۲۴۰).

یکی دیگر از چهره‌های اصلاح‌طلبی و روشنفکری مبتنی بر اخذ و اقتباس فرهنگ تمدن غربی شبلی شمیل (۱۲۶۶- ۱۳۲۸ق/ ۱۸۵۰- ۱۹۱۰م) بود. شمیل در مصر با مجلهٔ *المقتطف* همکاری می‌کرد. خط مشی کلی این مجله آشنا کردن مردم با علوم جدید مثل پزشکی، زیست‌شناسی، مهندسی و نجوم بود و دامنهٔ تأثیر آن نیز از جهان عرب بیرون رفت و حتیٰ در ایران خواننده داشت (کسروی، *زندگانی...*، ۴۴). شبلی شمیل به علم ایمانی بی‌پایان داشت؛ با اینکه در خانواده‌ای مسیحی زاده شده، و خود ماتریالیست بود، از اسلام در برابر حملات اروپاییان دفاع می‌کرد و معتقد بود که نابسامانیهای جهان اسلام به رفتار مسلمانان مربوط می‌شود و نه به اصل اسلام (عنایت، همان، ۵۳). شمیل در پیروی از تمدن غرب از طهطاوی فراتر رفت، ولی برخلاف بسیاری از همتایان بعدی خود، پیوندهای خود را با فرهنگ دیرین جامعه‌اش نگسست و به بسیاری از ارزشهای اسلامی پای‌بند بود (همان، ۵۵). ستایشهای او از پیامبر اکرم(ص)، *قرآن* مجید و امام علی(ع) مشهور است.

پس از شبلی شمیل، در نحلهٔ روشنفکرانِ معتقد به پیروی از غرب، باید از طه حسین یاد کرد. او نیز در کتاب *مستقبل الثقافة فی مصر*، ضمن بر شمردنِ دلیلهای عقب‌ماندگیِ مصریان، آنان را به پیرویِ همه‌جانبه از غرب سفارش می‌کند (نک: همان، ۵۶ بب). طه حسین تاریخ صدر اسلام را به خوبی می‌شناخت. از این‌رو، گزارش او از ماجراهای جانشینی پیامبر و پیدایش شیعه گزارشی منصفانه و بی‌طرفانه است (نک: ص ۲۱ بب). به گفتهٔ حمید عنایت، توجه طه حسین به تاریخ صدر اسلام در اواخر عمر، حاکی از برخورد دوگانهٔ او با اسلام است: او از یک‌سو از جدایی دین از سیاست طرفداری می‌کند و از سوی دیگر بر اهمیت فردی و اجتماعی دین و ضرورت آن در تربیت اخلاقی افراد تأکید می‌ورزد (عنایت، همان، ۷۵). عنایت راز این رویکرد را در این می‌بیند که روشنفکران «صمیمیِ» بیشتر کشورهای اسلامی فهمیده‌اند که شناختِ درستِ مسائل سیاسی و اجتماعی جوامعشان «بدون آگاهی از زمینهٔ دینیِ زندگی ملتهایشان ممکن نیست» (همان، ۷۶).

اصلاح‌طلبی‌ای که با طهطاوی در مصر بر مبنای پیروی از تمدن غرب همراه با وفاداری به اسلام آغاز شد، با طه حسین به پیروی همه‌جانبه از غرب کشید؛ اما با حضور جمال‌الدین اسدآبادی در مصر، جریان فکریِ متفاوتی آغاز شد. جمال‌الدین در دوران اقامت ۸ سالهٔ خود در مصر (۱۲۸۸-۱۲۹۶ق/۱۸۷۱-۱۸۷۹م) تحولی در افکار و اذهان پدید آورد. او در آنجا به تدریس فلسفه، ریاضیات و کلام پرداخت (عوض، ۱/۷۰) و تدرّس او به سرعت محل توجه جوانانِ تحصیل‌کرده قرار گرفت (همو، ۱/۷۱-۷۳).

جمال‌الدین در دروس خود، دربارهٔ گرفتاریها و تیره‌روزیهای مسلمانان و چارهٔ دردهای آنها، لزوم پیراستن اسلام از خرافات و کوتاه کردن دست استعمار از سرزمینهای اسلامی سخن می‌گفت. بیدارگران و اصلاح‌طلبانی چون محمد عبده، سعد زغلول، بارودی، سلیم نقاش، یعقوب صنوع و ادیب اسحاق، همگی از شاگردان، و از پرورش یافتگان محفل او بودند. این عده بعدها در جریان قیام عُرابی پاشا نقش داشتند. جمال‌الدین، به شهادت مورخان معاصرِ خود، نقش عمده‌ای در بیداری ملی و اسلامی مردم مصر داشت. بیشتر مورخان و نویسندگان عرب معاصرِ وی بر نقش اساسی او در خلع خدیواسماعیل از فرمانروایی مصر، فراهم کردن مقدمات قیام عرابی پاشا، و نیز در برانگیختن موج آزادی‌بخشِ اسلامی در رویارویی با استعمار انگلستان در سرزمینهای اسلامی و به‌ویژه در مصر اتفاق‌نظر دارند (همو، ۱/۸۲).

مبارزات روشنگرانهٔ جمال‌الدین موجب تبعید وی از مصر شد

(۱۸۷۹م). او ابتدا به هند، و پس از چندی به پاریس رفت. در پاریس شاگرد وفادارش، محمد عبده به وی پیوست و او را در انتشار مجلهٔ *عروة‌الوثقیٰ* یاری داد. عمدهٔ مطالب این مجله پیرامون اوضاع سیاسی، اجتماعی و فکری جهان اسلام و تشجیع مسلمانان به مبارزه با استعمار است (نک: محیط، سراسر کتاب؛ نیز، جمال‌الدین، عروة...).

مشهورترین و مؤثرترین شاگرد جمال‌الدین در مصر، شیخ محمد عبده بود. او پس از شکست قیام ملی عرابی پاشا و اشغال مصر از سوی انگلستان، به جرم شرکت در قیام از میهن خود تبعید شد. عبده مصلحی بزرگ بود و آراء و افکار او در میان مصریان و عربها تأثیری بسزا نهاد. ناکامیهای سیاسی او را از تندروی انقلابی به اعتدال و اصلاح کشاند. عبده معتقد بود: «تا زمانی که مردم مصر نادان و ناآگاه‌اند، نمی‌توانند انگلیسیها را از میهن خود برانند و بدین دلیل اصلاح فکر دینیِ مصریان باید بر پیکار سیاسی با استعمار مقدم باشد» (عنایت، همان، ۱۲۷). او اندیشه‌های اصلاحیِ دینی خود را در *رسالة التوحید* طرح کرده است.

محمد عبده همچون استادش جمال‌الدین شاگردانی صاحب‌نام و تأثیرگذار از خود بر جای گذارد که نام‌آورترین آنان محمدرشیدرضا بود. مهم‌ترین کار رضا تأسیس مجلهٔ *المنار* (۱۳۱۵ق/۱۸۹۷م) و کار دیگر او ــ که می‌توان آن را مقابله‌ای با فعالیتهای هیئتهای تبشیری دانست ــ تأسیس «جمعیة‌الدعوة والارشاد» بود. رضا اصلاح فکر دینی و احیاء اندیشهٔ اسلامی را به سلفی‌گری کشاند. او چارهٔ مشکلات جوامع اسلامی را در بازگشت به «سنت سلف صالح» می‌دید؛ جنبش سلفی‌گری مدتها پیش از او آغاز شده بود، اما رضا با سلفیانِ پیش از خود تفاوتی مهم داشت. او میان شریعت و حقوق فرق می‌گذاشت و معتقد بود که شریعت ابدی و لایتغیر است، اما حقوق برحسب تغییر اوضاع و احوالِ اجتماعی لزوماً باید مورد تجدیدنظر قرار گیرد. رضا به حکومتی اسلامی معتقد بود که در آن «امور سیاسی و اجتماعی و اقتصادی دولت با یک قانون اساسی تنظیم شده که در اصول کلی خود از قرآن، حدیث و تجربهٔ خلفای راشدین ــ پویا شده با اصل اجتهاد ــ سرمشق گرفته باشد» (عنایت، *اندیشه...*، ۱۲۸ به، به‌ویژه ۱۴۸). درواقع اندیشه‌های رضا محصول جریانها و حوادثی بود که در زمان او در مصر و دیگر جوامع اسلامی اتفاق می‌افتاد و واکنشی بود به اندیشه‌های لیبرالی و ملی‌گرایانه که از سوی افرادی چون سعد زغلول، طه حسین و علی عبدالرزاق مطرح شده بود.

عبدالرحمان کواکبی نیز دیگر شاگرد نام‌آورِ محمد عبده بود که به بیداری دینی در میان عربها یاریِ بسیار کرد (عنایت، همان، ۱۶۰). کواکبی در حلب به تحصیل پرداخت، زبانهای ترکی و فارسی را آموخت و با خواندن روزنامه‌های ترکیِ چاپ استانبول با اندیشه‌های غربی آشنا شد (همان، ۱۶۱). او در جوانی به روزنامه‌نگاری و مبارزه با استبداد ترکان عثمانی پرداخت و چندی به زندان افتاد؛ سرانجام، به مصر رفت و به محافل آزادی‌خواه و روشنفکر مصری پیوست.

کواکبی اندیشه‌های آزادی‌خواهانه و اصلاح‌گرایانهٔ خود را در دو کتاب *طبایع‌الاستبداد* و *ام‌القریٰ* به‌رشتهٔ‌تحریردرآورد. *طبایع‌الاستبداد* او که درواقع نقدی تند بر استبداد سلاطین عثمانی بود، به زودی مورد توجه قرار گرفت و به هنگام انقلاب مشروطیت در ایران نیز ترجمه‌ای از آن به‌وسیلهٔ عبدالحسین قاجار منتشر شد (برای آگاهی از روند اصلاح‌طلبی در جهان عرب، نک: هد، ۲۳۶/۹ به).

محمد عبده پیروان دیگری نیز داشت که هریک به نحوی کوشیدند راه او را ادامه دهند. مهم‌ترین پیروان او اینان بودند: ۱. محمدفرید وجدی، نویسندهٔ اسلامی و مفسر قرآن که تمایل به تقریب مذاهب اسلامی داشت. ۲. محمد مصطفیٰ مراغی که محضر عبده را درک کرد و از شاگردان بلافصل او بود. وی به ریاست الازهر رسید و از منادیان اصلاح و احیای فکر دینی بود (زرکلی، ۱۰۳/۷). ۳. شیخ محمود شلتوت، رئیس الازهر و حامی پرشور تقریب مذاهب اسلامی که با آیت‌الله بروجردی در ایران ارتباط داشت و فتوا به رسمیت مذهب شیعهٔ امامیه داد. ۴. احمد امین، دانش آموختهٔ الازهر و صاحب کتابهای *فجرالاسلام*، *ضحی الاسلام* و *ظهرالاسلام*. او از طرفداران تجدید حیات فرهنگ عربی ـ اسلامی بود (نک: مراد، ۹۳).

مهم‌ترین حادثه در حوزهٔ اسلام‌گرایی در فاصلهٔ دو جنگ جهانی، تأسیس جمعیت اخوان المسلمین به دست حسن بنا بود (۱۳۰۷ش/ ۱۹۲۸م). اخوان المسلمین، به گفتهٔ بنا محصول اوضاع سیاسیِ پس از ۱۹۱۹م؛ و «رویکرد به ارتداد و نیست انگاری»ای بود که سراسر عالم اسلام را فرا گرفته بود (عنایت، *اندیشه...*، ۱۵۲ـ۱۵۳). این رویکرد با حمله به سنت و سنت‌گرایی ــ که در ترکیه آغاز شده بود ــ و گرایشهای غیراسلامی و سکولار و لیبرال ــ که در محیطهای دانشگاهی نفوذ کرده بود ــ نزدیک بود که مصر را در خود فرو برد (همانجا). اما در کنار همهٔ اینها، نباید از تأثیر تشدید بحران در فلسطین میان اعراب و صهیونیستها در پیدایی اخوان المسلمین و رویکردها و رهیافتهای بعدیِ آن غافل بود (نک: همانجا).

برنامهٔ اخوان المسلمین تأسیس حکومت اسلامی در مصر، و سپس در جهان اسلام بود. بنا، رهبر اخوان از جمال‌الدین اسدآبادی، محمد عبده و محمدرشیدرضا تـأثیر پذیرفته بود. اقدامات حاد و تند اخـوان پس از شکست اعراب از اسرائیل در ۱۳۲۷ش/۱۹۴۸م، موجب انحلال جمعیت و ترور حسن بنا به دست عوامل حکومت شد. چندی بعد، اخوان المسلمین تجدید سازمان یافت و حسن هضیبی به رهبری آن رسید (۱۹۵۰م).

در جریان انقلاب ۱۹۵۲م مصر که در آن «افسران آزاد» به رهبری جمال عبدالناصر رژیم سلطنتی را برچیدند، اخوان المسلمین و افسران آزاد به همکاری پرداختند؛ البته این همکاری از جنگ ۱۹۴۸م آغاز شده بود؛ اما پس از انقلاب به زودی به جدا شدن راه اخوان از راه افسران آزاد انجامید. سرانجامِ این جدایی و اختلاف دستگیریِ شماری از رهبران جمعیت و پراکنده شدن آن در زمان حکومت عبدالناصر و

اعدام سیدقطب، رهبر و نظریه‌پرداز اصلی اخوان و دو تن از یارانش بود (۱۳۴۵ش/۱۹۶۶م).

دامنهٔ تأثیر سیاسی و فکری اخوان المسلمین از مرزهای مصر فراتر رفت و این نهضت در دیگر کشورهای عربی و نیز در ایران و پاکستان بازتابهای فکری و تشکیلاتی داشت. جمعیت اخوان المسلمین پس از گذراندن چند دورهٔ فراز و نشیب هم‌اکنون نیز ـ البته با دوری جستن از اقدامات تند گذشته ـ به فعالیت خود در مصر، سوریه و اردن ادامه می‌دهد (برای اطلاع از تاریخچه، اهداف و تحولات و تأثیرات اخوان المسلمین، نک: هـ د، ۲۷۱/۷ بب؛ نیز عنایت، همان، ۱۵۱ـ۱۶۸).

مصر، به دلیلهای متعدد، ازجمله جمعیت و موقعیت تاریخی و جغرافیایی و فرهنگی‌اش، همواره در عرصه‌های سیاسی و اجتماعی بر دیگر مناطق عربی تأثیر گذارده‌است؛ به‌همین سبب، روند بیداری اسلامی و اصلاح‌طلبی دینی و احیای فکر دینی در کشورهای دیگر عربی تا حدود زیادی متأثر از جریانات فکری و سیاسیِ مصر بوده است.

افزون بر آن، کشورهای عربِ شمال افریقا نیز از کانونهای اصلاح‌طلبی و بیداری اسلامی بوده‌اند؛ اگرچه ـ همان‌طور که گفته‌شد ـ روند اصلاح‌طلبی دینی و بیداری اسلامی در این کشورها بی‌تأثیر از مصر نبوده است، اما در این کشورها نیز ـ به سببِ داشتن پیشینهٔ غنی فرهنگی و اسلامی، و نیز رویارویی مستقیم با استعمار در قرن ۱۹ و نیمهٔ اول قرن ۲۰م ـ مبارزه با استعمار و همکاری با نیروهای سیاسی برای کسبِ استقلال و کوشش برای حفظ هویتِ فرهنگی و اسلامی و ملی مهم‌ترین اهداف اندیشمندان و متفکران اسلامی بوده است (برای اطلاع بیشتر از روند اصلاح دینی و بیداری اسلامی در این کشورها، نک: هـ د، ۲۴۱/۹ بب؛ نیز الجزایر).

در سالهای اخیر، فلسطین و لبنان در تاریخ بیداری اسلامی جایگاه ویژه‌ای یافته‌اند. این ویژگی در لبنان ناشی از موفقیتهای سیاسی و نظامی نیروهای مقاومت اسلامی ـ عمدتاً شیعهٔ ـ این کشور در اخراج اشغالگران اسرائیلی از جنوب کشور خود (نک: هـ د، لبنان)؛ و در فلسطین ناشی از رویکرد به اسلام در مبارزه با اسرائیل و ظهور جنبشهایی چون حماس و جهاد اسلامی (هـ م) و از همه مهم‌تر پدیدهٔ انتفاضه است.

در ترکیه: در سده‌های ۱۲ و ۱۳ق/۱۸ و ۱۹م که دوران تکوینِ استعمار غربی و اوج‌گیریِ فرهنگ و تمدن اروپایی بود، عثمانیان به‌طور کلی با این پدیده برخوردی دوگانه داشتند: گروهی از آنان خواهانِ بازگشت به قوانین سلطان سلیمان قانونی (سل ۹۲۶ـ۹۷۴ق/۱۵۲۰ـ۱۵۶۶م) بودند و با هر گونه تغییری مخالفت می‌ورزیدند؛ گروهی دیگر برای نیل به تجدد و نوسازیِ ارتش و نهادهای اداری و آموزشی و اخذ و اقتباسِ علوم و فنون و شیوه‌های زندگی غربی به منظور به دست آوردنِ امکان و توانِ لازم برای حفظ امپراتوری در برابر تهاجم غرب می‌کوشیدند (لاپیدوس، ترجمهٔ مدیر شانه‌چی، ۸۳۸).

جریان اصلاح‌طلبی پس از پشت سر گذاشتنِ چند مرحلهٔ فراز و نشیب (نک: هـ د، اصلاح‌طلبی در قلمرو عثمانی)، در زمان عبدالمجید واردِ مرحله‌ای شد که به دورهٔ «تنظیمات» معروف است. در این دوره گامهای بلندی در جهت نوسازی ارتش و نظام اداری، پذیرش نهادهای مدنی غربی، و دنیوی کردنِ نظام حقوقی و آموزشی برداشته شد (IA, XI/709-714؛ شاو، II/81-86). جنبش تنظیمات که تضعیفِ نهاد دین و تشدید دین‌زدایی از پیامدهای آن بود (همو، II/123-124)، موجبِ بیداری و برانگیختگیِ کسانی شد که با توجه به معتقدات دینی از این روند ناراضی بودند؛ و درنتیجه، در برابر تنظیمات واکنشهایی با صبغهٔ دینی پدید آمد.

نخستین واکنش تشکیل «جمعیت فداییان» بود. تشکیل این گروهِ زیرزمینی به رهبری شیخ احمد سلیمانیه‌ای، درحقیقت نخستین گام برای سازمان‌دهیِ فعالیتهای دینیِ سیاسی و اجتماعی بود (IA, II/358). رهبران جمعیت قصد داشتند سلطان عبدالمجید و برخی از دولتمردان را به نام «شریعت» به قتل رسانند، اما اعضا و هواداران جمعیت پیش از هر اقدامی دستگیر، و در پادگان کولِلی در استانبول زندانی شدند (۱۲۷۶ق/۱۸۵۹م). بعضی از مورخان این واقعه را ـ که به واقعهٔ کوللی معروف شد ـ سرآغاز جنبش مشروطه‌خواهی در عثمانی دانسته‌اند (رئیس‌نیا، ۵۴/۳ـ۵۵؛ لویس، ۲۰۱ـ۲۰۲).

دومین واکنش با صبغهٔ اسلامی در برابر تنظیمات، تأسیس «جمعیت نوعثمانیان» (۱۲۸۲ق/۱۸۶۵م) به دست گروهی از روشنفکرانِ ناراضی از اصلاحاتِ غرب‌گرایانه، چون ابراهیم‌شناسی، نامق کمال و ضیاء پاشا بود. نوعثمانیان اگرچه مخالف اصلاحات تنظیمات بودند، اما نفس اصلاحات را رد نمی‌کردند و طرفدار اصلاحاتی بودند که با میراث سنتیِ جامعهٔ عثمانی سازگار باشد. آنان حکومت مشروطه را تجلیِ ارزشهای سیاسی و اخلاقی موجود در اسلام می‌دانستند (لاپیدوس، همان ترجمه، ۸۴۲ـ۸۴۳) و چنین استدلال می‌کردند: برای آنکه آزادی افراد مورد تجاوز قرار نگیرد، لازم است که آزادی دارای حدودی باشد؛ و از آنجا که آزادی موهبتی الاهی است، چه بهتر که حدود آن نیز از جانب خدا تعیین گردد. از همین‌رو، لازم است نظام مشروطیت را شریعت سامان‌دهی کند (یوجکوک، 71). منظور آنان از تأکید بر شریعت نیز بازگشت به روحیهٔ صدر اسلام بود که حاکمیت مردم و اصل حکومت از طریق شورا را به رسمیت می‌شناخت (لویس، ۲۳۴). نوعثمانیان در تدوین قانون اساسی مشروطیت اول (۱۲۹۳ق/۱۸۷۶م) نقش و سهم مهمی داشتند (رئیس‌نیا، ۱۸۲/۳؛ شاو، II/164-165). با اینکه مشروطیت اول دیری نپایید و کار به انحلال مجلسِ مبعوثان و استبداد عبدالحمید دوم و حتیٰ انحلالِ جمعیت نوعثمانیان کشید (لویس، ۷۲ـ۷۳)، اما اندیشه‌های آنان به یکی از منابع الهام‌بخشِ مشروطیت دوم (۱۳۲۶ق/۱۹۰۸م) تبدیل شد («دائرة‌المعارف دیانت...»[1]، XXIII, 38).

1. *Türkiye...*

سومین واکنشِ اسلامی در برابر اصلاحات غرب‌گرایانهٔ تنظیمات شورشِ طلاب مدارس دینی یا «صوفته‌ها» بود (صوفته تحریف و تصحیفی است از کلمهٔ سوخته و کنایه از سوختن طلاب از عشق علم است، پاکالین، III/25). این شورش (ربیع‌الآخر ۱۲۹۳/مهٔ ۱۸۷۶) نقطهٔ آغاز رویدادهایی بود که به خلع سلطان عبدالعزیز و اعلان مشروطیت اول انجامید (یتکین، 200-II/199).

پس از مشروطیت اول و در دوران حاکمیت استبدادی عبدالحمیدِ دوم جنبشی نوگرا که دارای هویتی اسلامی و خارج از دایرهٔ حاکمیت باشد، مشاهده نمی‌شود («دائرة‌المعارف دیانت»، همانجا)؛ اما حضور سیدجمال‌الدین اسدآبادی در استانبول در همین دوره بر روندِ بیداریِ اسلامی در عثمانی تأثیری انکارناپذیر داشته است. سیدجمال‌الدین، به‌ویژه در دورهٔ دومِ حضور خود در استانبول (۱۳۰۹-۱۳۱۵ق/۱۸۹۲-۱۸۹۷م) با طرح موضوعاتی چون اتحاد اسلام، هویت ملی - اسلامی، مقاومت بر ضداستیلا و استعمار بیگانه، استقلال، آزادی و اعتماد به نفس مسلمانان («دائرة‌المعارف دیانت»، X/463) و تبلیغ توانایی ذاتی دین اسلام برای رهبری مسلمانان و تأمین نیرومندی و پیشرفت آنان، مبارزه با روحیهٔ تسلیم به قضا و قدر و عزلت گزینی، تفسیر عقلی تعالیم اسلام، فراخواندن مسلمانان به فراگیری علوم جدید و دعوت آنان به مبارزه با استعمار و استبداد (عنایت، سیری...، ۱۱۳) در برانگیختنِ موج بیداری اسلامی در جهان اسلام نقش و تأثیر مهمی داشت (برای اطلاع بیشتر در این زمینه، نک: هـ د، جمال‌الدین اسدآبادی؛ نیز محیط، سراسر کتاب).

در بطنِ حکومت استبدادیِ عبدالحمید دوم، «جمعیت ترکان جوان» شکل گرفت که اگرچه به اعتباری خَلَفِ جمعیت نوعثمانیان به‌شمار می‌رفت، اما کمتر از آن راه حل مسائل اجتماعی و سیاسی را در دین جست‌وجو می‌کرد و به جای اسلام‌گرایی، به ملی‌گرایی و پان‌ترکیسم روی آورد (یوجکوک، 74-73). ترکان جوان که در جریان انقلاب سال ۱۳۲۶ق/۱۹۰۸م از طریق «کمیتهٔ اتحاد و ترقی» به قدرت رسیدند، دست به اقدامات گسترده‌ای در جهت کاهشِ نقش دین در حیات سیاسی و اجتماعی کشور زدند (لویس، ۵۵۸) و درنتیجه، با مخالفتِ جدیِ اسلام‌گرایان روبه‌رو شدند. اوجِ این مخالفتها قیام مسلحانهٔ «جمعیت اتحاد محمدی» بود که به دست واحدهای نظامی طرفدار کمیتهٔ اتحاد و ترقی سرکوب شد (۳ ربیع‌الآخر ۱۳۲۷ق/ ۲۴ آوریل ۱۹۰۹م) و چند تن از رهبران آن نیز اعدام شدند (نک: هـ د، ۵۴۶/۶-۵۴۹).

گذشته از جریانهای عمل‌گرای اسلامی، بیداری اسلامی در قلمرو اندیشه و نشر افکار جدید پیرامون اسلام نیز جلوه‌گر شد و اندیشمندان و نویسندگان اسلامی در نشریاتی چون *صراط المستقیم*، *سبیل الرشاد*، *ولقان*، *صدای حق*، *جریدهٔ علمیه* و *مجلهٔ اسلام* به طرح آراء و نظرهای خود پرداختند. برجسته‌ترین این نویسندگانِ اسلام‌گرا عبارت بودند از اسماعیل حقی ازمیری، احمد نعیم بابان‌زاده، حمدی آکْسِکْلی، محمدعاکف ارسوی و شرف‌الدین گونالتوی (اولکن، 197-196؛ حیلاو، 358).

این نویسندگان عموماً بر آن بودند که اسلام تنها ایمانِ صِرف نیست، بلکه دینی قانون‌مدار و تعادل‌بخش به زندگی، و تعیین کنندهٔ اصول و اهداف آن، و موافق علم و نیز موافق اصول مندرج در اعلامیهٔ حقوق بشر است. آنان در عین تأیید اخذ و اقتباسِ اصول تمدنِ جدید، معتقد بودند که باید از تأثیراتِ منفی فرهنگ و تمدن غرب پرهیز شود (همانجا؛ اولکن، 199-197). هدف اصلیِ آنان یافتنِ راهی برای سازگار کردنِ اصول ایمانِ دینی با دانشهای نوین و متناسب کردنِ نظام حقوق اسلامی با ضرورتهای زندگی معاصر بود. این عده موانعی بر سر راه خود داشتند که علم کلام سنتی عمده‌ترین آنها می‌نمود. از این‌رو، برای انطباق اعتقادات دینی با ضرورتهای زمان درصدد تجدیدنظر در علم کلام سنتی برآمدند (همو، 271).

اسماعیل حقی ازمیری (۱۲۴۷-۱۳۲۵ش/۱۸۶۸-۱۹۴۶م) در پرتوِ برخورداری از دانش دینیِ سنتی و دانستن زبان فرانسه و آشنایی با فلسفهٔ غرب، دست به تألیف آثار بااهمیتی، از جمله «علم کلام جدید[1]»، زد (همو، 278-275). محمد عاکف ارسوی، شاعر و ادامه‌دهندهٔ راه سیدجمال‌الدین، گذشته از چاپ نوشته‌ها و سروده‌های خود در مجلات *صراط المستقیم* و *سبیل الرشاد*، آثاری چون *المرأة المسلمة* اثر محمدفرید وجدی و *الرد علیٰ هانوتو* اثر شیخ محمد عبده را در دفاع از اسلام از عربی به ترکی ترجمه کرد (*میدان لاروس*، IV/339). شمس‌الدین گونالتوی (۱۲۶۲-۱۳۴۰ش/۱۸۸۳-۱۹۶۱م)، دیگرنویسندهٔ *سبیل الرشاد* نیز کتابهای متعددی در زمینهٔ تاریخ اسلام و تاریخ ترکیه، و پیراستن اسلام از خرافات تألیف کرد (همان، V/493). او در بیشترِ آثار خود می‌کوشید تا ثابت کند که اسلامِ واقعی هرگز با علم و ترقی مخالفتی ندارد (اولکن، 391-385).

در برابر این عده، نویسندگان اسلامیِ سنت‌گرایی قرار داشتند که با هرگونه اخذ و اقتباس از غرب مخالف بودند و بعضی از آنان مثل مصطفیٰ صبری از تقسیم دنیا به دارالاسلام و دارالحرب، تحریم هنرهایی چون تئاتر، نقاشی و پیکرتراشی و تحریم بیمه و بانک جانبداری می‌کردند و با مشروطیت و ملی‌گرایی و ترک‌گرایی مخالف و خواستار الغای قوانین خلاف شرع بودند (همو، 199-197؛ حیلاو، همانجا).

پس از شکست عثمانی در جنگ جهانی اول (۱۳۳۷ق/۱۹۱۹م) و آغاز حوادثی که به فروپاشیِ کامل عثمانی و برآمدنِ جمهوری ترکیه انجامید (۱۳۰۲ش/۱۹۲۳م)، بیداری اسلامی در شکلِ پیوستن به «جمعیت دفاع از حقوق آناتولی و روم ایلی» و شرکت در جنگ رهایی‌بخش جلوه‌گر شد. رهبران جنبشِ دفاع از حقوق - و در رأس آنها مصطفیٰ کمال پاشا - برای جلب حمایت توده‌های مسلمان، جنبش

---

1. *Yeni Ilmi Kelam.*

خود را «جهاد مقدس»، و یگانه هدفِ مبارزهٔ خود را «نجات میهن مسلمانـان و خلیفهٔ آنـان از چنگ کفـار امپریـالیست» اعـلام کردند (انتخابی، ۱۶). از این‌رو، بسیاری از مردم دیندار و علما و مشایخ به جنبش پیوستند (در این‌باره، نک: مصری اوغلو[1]، سراسر کتاب). یک پنجمِ اعضای نخستین دورهٔ مجلس کبیر ملی از مردان مذهبی، و ۱۰ تن از آنان از شیوخ برجستهٔ دراویش مولویه، بکتاشیه و نقشبندیه بودند (لویس، ۵۶۷،۵۵۷).

با تشکیلِ جمهوری ترکیه و آغاز دورهٔ تجددِ آمرانه، و دین ستیزی و جداییِ دین از سیاست در این کشور، فصل جدیدی در تاریخ بیداری اسلامی آغاز شد. در این دوره در برابر اسلام‌گرایان ۳ گزینه بیشتر وجود نداشت: ۱. سازش و کنار آمدن با وضعیت جدید؛ ۲. فعالیت و مبارزهٔ زیرزمینی؛ ۳. قیام بر ضد وضعیت جدید و تن دادن به زندان و تبعید و اعدام (*میدان لاروس*، ذیل، III/472).

در دورهٔ ریاست جمهوری آتاتورک (۱۳۰۲-۱۳۱۷ش/۱۹۲۳-۱۹۳۸م) چند قیام دینی رخ داد که قیام شیخ سعید پیران در ۱۳۰۳ش/۱۹۲۴م رامی‌توان‌مهم‌ترین‌آنهادانست(*میدان لاروس*، VII/661-664؛ تونچای، 127؛ توپراق، 239؛ انتخابی، ۲۰). این قیام اسلامی ـ کردی که به شدت سرکوب شد، باعث و بهانهٔ تصویب «قانون خیانت وطنیه» در مجلس کبیر ملی شد (اسفند ۱۳۰۳/فوریهٔ ۱۹۲۵). در مادهٔ اول این قانون آمده است که «تشکیل جمعیتها به منظور اساس یا آلت قرار دادنِ دین و مقدسات دینی برای مقاصد سیاسی ممنوع است و تشکیل دهندگان جمعیتهایی از این نوع و یا وارد شوندگان در آنها خائن به وطن محسوب می‌شوند...» (تونچای، 135).

با تصویب و اجرای قاطعِ چنین قوانینی اسلام‌گرایی بیش از پیش زیر فشار قرار گرفت و به‌رغم حضور بعضی از روشنفکرانِ معتقد به اسلام در مجموعهٔ حاکمیت در دورهٔ تک حزبی (۱۳۰۲-۱۳۲۴ش/۱۹۲۳-۱۹۴۵م)، اسلام در برنامهٔ سیاسی و اجتماعی دولت ترکیه جایی نیافت («دائرةالمعارف دیانت»، XXIII/38)؛ اما این دورهٔ فترت و غربت با پیروزی حزب تازه تأسیسِ دموکرات (تأسیس: ۱۳۲۵ش/۱۹۴۶م) بر حزب حاکم جمهوری خلق در ۱۳۲۹ش/۱۹۵۰م به سر آمد.

حزب دموکرات مسألهٔ آزادیِ دین و اعتقادات و لزوم از سر گرفته شدن آموزشهای دینی در مدارس را که در دورهٔ تک حزبی متوقف شده بود، بخشی از برنامهٔ مبارزهٔ سیاسی خود قرار داد. حزب حاکم جمهوری خلق نیز برای کاستن از ناخشنودیِ دینداران و جلب آراء آنان به دادن امتیازاتی چون آزادیِ سفر حج، اختیاری کردنِ دروس دینی در مدارس، تأسیس دانشکدهٔ الاهیات و لغو ممنوعیتِ فعالیت تکایا روی آورد؛ اما با این حال، در نخستین انتخابات آزاد دورهٔ جمهوری به سختی شکست خورد («دائرةالمعارف آکسفرد...[2]»، ذیل ترکیه). نتیجهٔ انتخابات نشان می‌داد که مردم ترکیه خواهان حکومتی شکیبا در برابر اسلام هستند (لاپیدوس، ترجمهٔ مدیر شانه‌چی، ۱۵۵).

از نخستین اقدامات دولت جدید ـ که با تشکیل یافتن آن تحولی در مناسبات دین و دولت پدید آمد ـ اجازهٔ اذان گفتن به زبان عربی ـ که از ۱۳۱۲ش/۱۹۳۳م ترجمهٔ ترکیِ آن خوانده می‌شد ـ و پخش برنامه‌های مذهبی از رادیو بود («دائرةالمعارف آکسفرد»، همانجا). در همین راستا، عدنان مندرس (نخست‌وزیر تازه) در کنگرهٔ حزب دموکرات اظهار داشت: «ما دینمان را که تاکنون تحت فشار بود، نجات دادیم؛ با وجود هیاهوی متعصبان انقلاب، اذان محمدیه را عربی کردیم؛ دروس مذهبی را در مدارس برقرار ساختیم؛ و از رادیو قرآن پخش کردیم. دولت ترکیه مسلمان است و مسلمان هم خواهد ماند». در استقبال از این سخنان مجلهٔ *سبیل الرشاد*، سخنگوی اسلام‌گرایانِ معتدل نوشت: «۲۷ سال است که هیچ رئیس دولتی چنین عشق و علاقهٔ والایی به مسلمانان نشان نداده است» (یوجکوک، 90).

با پایان یافتنِ دورهٔ تک حزبی مساجد رونق گرفت، بسیاری از مساجد متروک تعمیر، و مساجد جدیدی نیز در سراسر کشور ساخته شد؛ نوشته‌های مذهبی با الفبای عربی بر دیوار مکانهای عمومی ظاهر گردید («دائرةالمعارف آکسفرد»، همانجا؛ لویس، ۵۸۰)؛ مباحث روشنفکری پیرامون اسلام و سیاست دوباره جان گرفت (توپراق، 240)؛ انتشار مطبوعات و کتب و جزوات مذهبی گسترش یافت (لویس، همانجا)؛ و حتیٰ برای پر کردن خلأ فکریِ ناشی از دورهٔ فترت، آثار زیادی از نویسندگان اسلام‌گرایِ مصری و هندی به ترکی ترجمه شد (همو، ۵۸۲-۵۸۴).

حاکمیت حزب دموکرات، پس از ۱۰ سال به دنبال بحران شدید اقتصادی با کودتای نظامی خرداد ۱۳۳۹/ مهٔ ۱۹۶۰ و اعدام عدنان مندرس پایان یافت (اوزدمیر، IV/192-199)؛ اما این کودتا نتوانست مانعی بر سر راه گسترش اسلام‌گرایی در ترکیه ایجاد کند (نک: دنبالهٔ مقاله).

در بهمن ۱۳۴۸/ژانویهٔ ۱۹۷۰، اسلام‌گرایان با تأسیس «حزب نظامی ملی» آشکارا و رأساً وارد فعالیت سیاسی شدند. این حزب که اساس برنامه‌اش را «ترکیهٔ مسلمان» تشکیل می‌داد، در مدتی اندک صاحب ۴۴ کرسی در مجلس شد؛ اما در جریان کودتای اسفند/مارس همان سال به سببِ تعقیب برنامهٔ دینی و مخالفت با اصل جداییِ دین از سیاست منحل شد (همو، IV/225).

تأسیس حزب نظام ملی و ورود آن به عرصهٔ رسمی سیاستِ ترکیه، نقطهٔ عطفی در تاریخ اسلام سیاسی در آن کشور به‌شمار می‌رود. این حزب سرسلسلهٔ احزاب هم مرامی چون «سلامت [رستگاری] ملی»، رفاه، فضیلت، سعادت و «عدالت و توسعه» است. رهبر معنویِ تمامی این احزاب نجم‌الدین اربکان (ز ۱۳۰۵ش/۱۹۲۶م)، استاد سابق پلی‌تکنیک استانبول است. اربکان که سرچشمهٔ نابسامانیهای جامعهٔ ترکیه را در لائیک بودنِ دوران آتاتورک می‌داند، بر آن است که جامعهٔ ترکیه باید براساس اخلاق و معنویت بازسازی شود و زنگارهای فرهنگ

1. Mesrioğlu 2. *The Oxford*...

غربی مغایر با میراث اسلامی زدوده شود و ترکیه باید با تقویت سرمایه و صنایع داخلی و همکاری با کشورهای اسلامی از طریق ایجاد «بازار مشترک کشورهای اسلامی» خود را از دایرهٔ نفوذ سرمایه‌داری جهانی که روح مسیحیت بر آن چیره است، نجات دهد (انتخابی، ۳۰).

اربکان فعالیت سیاسی خود را با عضویت در حزب راست‌گرای عدالت، به رهبری سلیمان دمیرل آغاز کرد؛ سپس به عنوانِ نامزد مستقل وارد مجلس شد و حزب نظام ملی را در همین دورهٔ نمایندگی‌اش تشکیل داد. او پس از انحلال این حزب، در آستانهٔ انتخابات سال ۱۳۵۲ش/۱۹۷۳م، «حزب سلامت ملی» را تأسیس کرد. این حزب صاحب ۴۸ کرسیِ نمایندگی، و سومین حزب مجلس شد و در دولت ائتلافی بلنت اجویت شرکت کرد. اربکان پس از برافتادنِ دولت اجویت، در دولت ائتلافیِ جبههٔ ملی به رهبری سلیمان دمیرل نیز حضور یافت. شرکت اربکان و یارانش در دولتهای ائتلافیِ یاد شده پیامدهای مهمی برای نظام آموزشیِ ترکیه در بر داشت و به ابتکار آنان کتابهای درسیِ تاریخ، فلسفه، اخلاق، علوم اجتماعی و ادبیات به گونه‌ای جدی بازبینی و بازنویسی شد (همانجا).

پس از پیروزی انقلاب اسلامی در ایران، روند اسلام‌گرایی و بیداری اسلامی در ترکیه شدیدتر شد و حزب سلامت ملی به سازمان‌دهیِ تظاهرات گسترده و بی‌سابقهٔ خیابانی با شعارهایی چون «اسلام تنها راه»، «دولتِ لائیک سرنگون خواهد شد»، «جامعهٔ اسلامی، دولت اسلامی» پرداخت. اما با کودتای نظامی شهریور ۱۳۵۹/ سپتامبر ۱۹۸۰، حزب سلامت ملی مثل بقیهٔ احزاب، غیرقانونی شد و اربکان نیز دستگیر، و به زندان و محرومیت از فعالیت سیاسی محکوم گردید (میدان لاروس، ذیل، II/298, 611). وی پس از پایان دورهٔ محکومیتش به دبیر کلیِ حزب رفاه (تأسیس: ۱۳۶۲ش/۱۹۸۳م) برگزیده شد. این حزب در انتخابات شهرداریها در ۱۳۷۳ش در ۲۸ شهر ــ از جمله آنکارا و استانبول ــ به پیروزی قاطع رسید. اربکان پیروزیِ اسلام‌گرایان در آنکارا و استانبول را به شکلی نمادین به فتح مرکز تجددگراییِ لائیک و احیای پایتخت ترکیه در دورهٔ اسلامی تفسیر کرد (آیاتا، 40).

حزب رفاه در انتخابات آذر ۱۳۷۴/ دسامبر ۱۹۹۵، به ۲۱/۴٪ آراء دست یافت و توانست با ائتلاف با حزب «راه راست» در تیر ۱۳۷۵/ ژوئیهٔ ۱۹۹۶ به تشکیل دولت دست زند. در این دولت اربکان نخست‌وزیر و خانم تانسوچیللر، رهبر حزب راه راست معاون وی بود. دولت اربکان در جهت اجرای برنامه‌های اسلام‌گرایانه، و از آن جمله تقویت مدارس و آموزشهای دینی و توسعهٔ مناسبات با کشورهای اسلامی، به‌ویژه جمهوری اسلامی ایران گامهای محتاطانه‌ای برداشت؛ اما سرانجام، درنتیجهٔ کارشکنیِ احزاب مخالف و فشار شورای امنیت ملی و ارتش در خرداد ۱۳۷۶/ ژوئن ۱۹۹۷ مجبور به استعفا شد (ارس، ۷۰). حزب رفاه نیز به حکم دادگاهِ قانون اساسی منحل گردید (حیدرزاده، ۵۷).

پس از انحلال حزب رفاه، حزب اسلام‌گرای فضیلت جایگزین آن شد. این حزب نیز مدتی بعد جای خود را به دو حزب اسلام‌گرای معتدلِ سعادت به رهبری اربکان، و عدالت و توسعه به رهبری رجب طیب اردوغان داد. حزب اخیر در انتخابات آبان ۱۳۸۱/ نوامبر ۲۰۰۲ به چنان پیروزی قاطعی دست یافت که توانست بدون ائتلاف با دیگران، خود به تشکیل دولت مبادرت ورزد.

اخبار رسانه‌های گروهی در ۱۳۸۲ـ۱۳۸۳ش/۲۰۰۳ـ۲۰۰۴م حاکی از تشدید و تقویتِ روند اسلام‌گرایی در ترکیه است. پدیده‌هایی چون پوشش اسلامی در میان زنان، تشکیل دوره‌های آموزش *قرآن* در مدارس، اجرای برنامه‌های مذهبی در کانالهای تلویزیونی، انتشار وسیع کتابها و نوارهای صوتی و تصویری، برپا شدن چادرهای افطار در طول ماه رمضان، و شرکت وزیرانِ اسلام‌گرا در مراسم دینی و حضور بانوان آنها با حجاب اسلامی در آیینهای رسمی بخشی از حیات سیاسی و اجتماعیِ ترکیهٔ جدید شده است.

ویژگیِ مهم اسلام‌گرایان ترکیه که آنان را از اسلام‌گرایان دیگر کشورها متمایز می‌سازد، قدرت انطباق آنها با واقعیتهای سیاسی و اجتماعی این کشور، استفاده از ساز و کارهای رسمی و قانونی چون تشکیل حزب و شرکت در انتخابات و حضور در صحنهٔ مدیریت کشور در سطوح بالاست. همین ویژگیها باعث شده است که به‌رغم وجود نهادهای مخالف نیرومندی چون ارتش و احزاب سکولار، در حفظ و توسعهٔ نفوذ خود روزبه‌روز موفق‌تر شوند.

در شبه قارهٔ هند (هند و پاکستان): شکست مسلمانانِ هند از نیروهای کمپانی هند شرقی در نبرد پلاسی (۱۱۷۰ق/۱۷۵۷م) آخرین مقاومت مسلحانهٔ منسجم آنان در برابر استعمار بریتانیا بود. با تأسیس دولت کمپانی هند شرقی در بخش اعظم هندوستان، مقامات بریتانیایی مداخله در زندگی فردی و اجتماعی مردم هند را به منظور استوار ساختنِ سلطهٔ خود بر هندوستان آغاز کردند. این مداخلات در اواخر قرن ۱۸ و اوایل قرن ۱۹ با تدوین سلسله‌ای از قوانین مدنیِ انگلیسی ـ اسلامی و تلاش برای تحمیل آن بر مسلمانان ــ که پیش از این در امور فردی و اجتماعی خود از احکام شریعت پیروی می‌کردند ــ به اوج خود رسید. نخستین مقاومت در برابر این تحولات از سوی شاه عبدالعزیز، فرزند و ادامه دهندهٔ راه شاه ولی‌الله دهلوی نشان داده شد که با صدورِ فتوا و اعلامِ مناطق تحت سلطهٔ کمپانی به عنوان «دارالحرب»، تأکید کرد که تنها پاسخِ مسلمانان در برابر مداخلات انگلیسیها «جهاد» است.

پس از شاه عبدالعزیز، شاگردش احمد رای بریلوی (ه م)، معروف به سیداحمد شهید با پایه‌گذاری «جنبش مجاهدین» (جمادی‌الآخر ۱۲۴۱/ ژانویهٔ ۱۸۲۶) تلاش کرد راه او را ادامه دهد. هدف عمدهٔ سیداحمد، اجرای احکام اسلامی و باز گرداندنِ مسلمانان به سنتهای صدر اسلام بود؛ اما در اجرای اهداف خود شکست خورد و سرانجام، همراه با ۶۰۰ تن از پیروانش در درگیری با نیروهای سیک کشته شد

(۲۴ ذیقعدهٔ ۱۲۴۶ق/۷ مهٔ ۱۸۳۱م). از جمله یاران سیداحمد در این قیام، شاه اسماعیل دهلوی، نوهٔ شاه ولی‌الله بود که او نیز در این نبرد کشته شد. شاه اسماعیل آثار متعددی به زبانهای اردو، فارسی و عربی از خود بر جای گذاشت که مهم‌ترین آنها کتاب *تقویت الایمان* در توحید است. هدف شاه اسماعیل پیراستن اسلام از شرک و خرافات بود. آثار او مورد نقد و انتقاد دیگر اندیشمندان اسلامیِ هند قرار گرفت. در منطقهٔ بنگال نیز دو حرکت عمدهٔ اسلام‌خواهی پدید آمد که عبارت بودند از «جنبش فرائضی» و «جنبش طریقهٔ محمدیه».

جنبش فرائضی به دست حاجی شریعت‌الله و با هدفِ «احیای فرایض دینی» پایه‌گذاری شد (۱۲۱۸ق/۱۸۰۳م). حاجی شریعت‌الله مدعی احیای اسلام براساس *قرآن*، سنت و فقه حنفی بود. پس از او پسرش محسن، معروف به دودمیان (۱۲۳۴-۱۲۷۷ق/۱۸۱۹-۱۸۶۰م) راه پدر را ادامه داد و جنبش فرائضی را به جنبشی برضد استعمار بریتانیا، هندوها و فئودالها در منطقهٔ بنگال تبدیل کرد. این جنبش در ۱۲۵۴ق/۱۸۳۸م به دست نیروهای انگلیسی و با همکاری فئودالها سرکوب شد.

جنبش طریقهٔ محمدیه نیز به دستِ یکی از اصلاح‌طلبانِ بنگالی به نام سیدمیرنثار علی، معروف به تیتومیر تأسیس شد. تیتومیر از آراء ابن تیمیه و محمدبن عبدالوهاب تأثیر پذیرفته بود و مانند دودمیان دیدگاهی ضدفئودالی داشت و سرانجام نیز در درگیری با نیروهای بریتانیایی و فئودالها کشته شد و جنبش طریقهٔ محمدیه به پایان رسید.

شورش سپاهیانِ هندو و مسلمان در شهر میروت (۱۶ رمضان ۱۲۷۳ق/۱۰ مهٔ ۱۸۵۷م) و گسترش آن به دیگر مناطق هند از جمله شهر دهلی، و سرکوب آن به دست نیروهای انگلیسی تقریباً فکر مقاومتِ مسلحانه و آشکار را از ذهن مسلمانان هند دور کرد و موجب ظهور دو رویکرد تازه در میان رهبران مسلمان هند شد: یکی انطباقِ آموزه‌های اسلامی با آموزه‌های متجددانه و اخذ و اقتباسِ جنبه‌های مثبتِ تمدن جدید و عرضهٔ اسلامی سازگار و هماهنگ با آن؛ دیگری بازگشت به تعالیم سنتیِ اسلام.

مهم‌ترین نمایندهٔ رویکرد اول سیداحمدخان بود که می‌کوشید از یک‌سو مسلمانان را به سازگاری و همسوییِ اسلام با علوم جدید قانع سازد؛ و از سوی دیگر اسلام را نزد غربیها دینی خردگرا و قابل احترام معرفی کند (احمد، ۱۷). او در تفسیر *قرآن* روش جدیدی ابداع کرد و با استناد به آیات *قرآن*، دین اسلام را با علوم جدید منطبق نشان می‌داد (هاردی، ۴۳-۴۴). در حوزهٔ سیاست، تلاش سیداحمدخان معطوف به منصرف کردن مسلمانان از مبارزهٔ مستقیم با استعمار انگلستان و تشویقِ آنان به مشارکت در نهادهای دولتی و همکاری با مقامات انگلیسی بود. سید با تمایلات پان اسلامیسم مخالف بود و چند مقاله در بطلان ادعای خلافت سلطان عثمانی نوشت و مسلمانان هند را از حمایت او برحذر داشت (کیم، ۴۸؛ خورشید، ۱۲).

سیداحمدخان برای اجرای اندیشه‌های خود چند نهاد علمی و آموزشی تأسیس کرد؛ مهم‌ترین آنها «دانشکدهٔ شرقی محمدان» بود که بعدها به دانشگاه علیگره مشهور شد. بسیاری از شخصیتهای اسلامیِ هند دانش آموختهٔ همین دانشگاه بودند (احمد، ۴۴-۴۶؛ حسن، ۲۴۸). دیدگاهِ تا حدودی افراطیِ وی در انطباق آیات *قرآن* با اکتشافات علمی جدید، همچنین همکاریِ او با مقامات انگلیسی انتقادها و حملات زیادی را متوجه وی کرد. مهم‌ترین منتقد معاصر وی، سیدجمال‌الدین اسدآبادی بود که در رسالهٔ *نیچریه*، افکار و عقاید او دربارهٔ ماده و طبیعت را به شدت مورد انتقاد قرار داد (نک: احمد، ۱۷؛ نیز نک: جمال‌الدین).

تأسیس «مکتب دیوبند» در ۱۵ محرم ۱۲۸۳/۳۰ مهٔ ۱۸۶۶ به دست محمدقاسم نانونوی و با همکاری عده‌ای از علمای اسلامی، دومین نتیجهٔ مهم رویکردِ مسلمانان به دنیای جدید پس از سرکوب قیام ۱۸۵۷م بود (هاردی، ۴۸). برنامهٔ درسیِ مکتب دیوبند شامل *قرآن*، حدیث، فقه، منطق، فلسفه و طب بود و برخلاف مدارسِ وابسته به جنبش سیداحمدخان، از زبان انگلیسی یا علوم جدید در آن خبری نبود. مکتب دیوبند بعدها به دارالعلوم تبدیل شد و جوانانِ علاقه‌مند به تحصیلِ علوم دینی را از ترکستان، چین، افغانستان و ایران به خود جذب کرد (خورشید، ۱۴؛ هاردی، ۷۹؛ روا، ۹۱). پیروان مکتب دیوبند هرگونه نوآوری در اسلام را به عنوان بدعت رد می‌کردند؛ از نظر سیاسی نیز اگرچه پیروان این مکتب طرفدار اندیشهٔ اتحاد اسلام بودند، اما از شرکت مستقیم در فعالیتهای سیاسی اجتناب می‌کردند و معتقد بودند که لازمهٔ رهایی از قید استعمار بازگشتِ مسلمانان به اسلام راستین است (همو، ۹۰).

«ندوةالعلماء» نیز از مدارس مهم مذهبی بود که در بیداری مسلمانان هند نقش اساسی داشت. این مدرسه توسطِ گروهی از علما و اندیشمندانِ میانه‌روِ مسلمان سنی و شیعه تأسیس شد. شبلی نعمانی مورخ و اندیشمندِ معروف هندی نیز ازجمله پایه‌گذارانِ این مدرسه بود و از ۱۳۲۲ تا ۱۳۳۱ق/۱۹۰۴ تا ۱۹۱۳م سرپرستی آن را برعهده داشت (حسن، ۲۴۶-۲۴۹). به گفتهٔ وی، هدف ندوةالعلماء دفاع از اسلام در برابر حوادث جاری بود (همانجا). به‌طور کلی، این مدرسه «ترویج و بهبود مطالعات اسلامی، جلوگیری از خرده‌گیریهای جدال برانگیز میان علما، اصلاحات اجتماعی بدون درگیر شدن در سیاست، تبلیغ ایمان و اعتقاد اسلامی و برقراری بخش قانون‌گذاری شرعی [افتاء]» را وجههٔ همت خود قرار داد (لاپیدوس، 722-721). شبلی خود با اندیشهٔ جدایی دین از سیاست مخالف بود. در مجموع ندوةالعلماء تلاش می‌کرد تا برای بیداری مسلمانان، اعتدال پیشه کند و از افراط و تفریطِ علیگره و دیوبند بپرهیزد.

جریان فکریِ دیگری که در روند بیداری مسلمانان هند پدید آمد، جریانی بود که از سوی احمد رضاخان بریلوی پایه‌گذاری شد و به زودی شکل یک مکتب فکری و سیاسی به خود گرفت. این مکتب واکنشی بود به اندیشه‌های وهابی‌ومشرب افراطی‌دیوبندی. مخالفت احمدرضاخان

با مکتب دیوبند تدریجاً به مسائل سیاسی نیز کشیده شد و او همکاری علمای مکتب دیوبند با هندوها (در قالب حزب کنگره) را نوعی خیانت به مسلمانان هند تلقی می‌کرد؛ او همچنین مسلمانان را از شرکت در «جنبش عدم همکاری» به رهبری گاندی، برحذر می‌داشت. اختلاف و رقابت دو مکتب دیوبند و بریلوی تا دوران معاصر باقی مانده، و امروزه نیز رفتار سیاسی و اجتماعی مسلمانان هند تا حدودی تحت تأثیر این رقابت و اختلاف است (احمد، همانجا)؛ اما به هر حال، مسلمانان هند، هرگاه پای منافع حیاتی‌شان به میان آمده است، با وجود اختلاف مذهبها و مرامها و مشربها به صورت یکپارچه و هماهنگ عمل کرده‌اند که نمونهٔ آن را در قضیهٔ مسجد بابری می‌توان مشاهده کرد.

تأسیس «حزب مسلم لیگ» نقطهٔ عطفی در تاریخ بیداری سیاسی و اجتماعی مسلمانان هند به‌شمار می‌رود. از آنجا که «حزب کنگرهٔ ملی هند»، تحت سیطرهٔ کامل هندوها بود، رهبران مسلمانان هند نیز به فکر تأسیس نهاد سیاسی و اجتماعیِ مستقلی برای حفظ حقوق پیروان خود افتادند (لاپیدوس، 727). پیشنهاد تأسیس چنین حزبی در ابتدا از سوی نواب سلیم‌الله خان مطرح شد و شماری از رهبران و علمای دینی شیعه و سنی در پایه‌گذاری آن مشارکت جستند. رهبران مسلم لیگ، بیشتر از طرفداران و پرورش یافتگان مکتب سید احمدخان (دانش‌آموختگانِ دانشگاه علیگره) بودند. این حزب در ابتدا معتقد به همکاری با مقامات انگلیسیِ هند و تلاش برای احقاق حقوق مسلمانان از راههای قانونی بود. پس از شکست جنبش خلافت (نک: دنبالهٔ مقاله) حزب مسلم لیگ به عمده‌ترین نهاد سیاسی مسلمانان هند تبدیل شد و در نهایت در تجزیهٔ هند و تأسیس کشور اسلامی پاکستان (۲۴ مرداد ۱۳۲۶ش/۱۴ اوت ۱۹۴۷م) نقش اساسی ایفا کرد (همانجا).

در دهه‌های پایانیِ قرن ۱۹م افکار پان اسلامیسم در جوامع مسلمان ظهور کرد. با آغاز جنگ جهانی اول مسلمانان هند تحت تأثیر همین افکـار، و در مخـالفت با استعمـار انگلستـان رسمـاً و علنـاً از خلافت عثمانی طرفداری می‌کردند. در اواخر سال ۱۳۳۷ق/۱۹۱۹م، رهبران مسلمان هند «کمیتهٔ خلافت» را تشکیل دادند (حسن، ۳۵۱). با آغاز جنبش خلافت، از یکسو مسلمانان هند با وجود تفاوتها و اختلافهای فکری با هم متحد شدند و از سوی دیگر هندوها در قالب حزب کنگره و رهبری گاندی با این جنبش به همکاری پرداختند. نظریه‌پردازِ اصلیِ جنبش خلافت ابوالکلام آزاد بود که افکار خود را در این باره در کتاب *مسألهٔ خلافت* مطرح کرده است. او همهٔ مسلمانان را در قالب جامعه‌ای یکپارچه قرار می‌داد و خلیفهٔ عثمانی را رهبر این جامعه معرفی می‌کرد (هاردی، ۲۴۱)؛ اما جنبش خلافت با فروپاشیِ عثمانی به پایان کار خود رسید و ابوالکلام آزاد نیز به ملی‌گرایی و فعالیت سیاسی در حزب کنگرهٔ ملی هند گرایش پیدا کرد (نک: هد، آزاد، ابوالکلام).

پـس از شکست جنبش خـلافت، مسلمانـان هند از نظـر گـرایش سیاسی به ۳ دستهٔ عمده تقسیم شدند: دستهٔ اول جریان علیگره بود که فعالیتهای خود را در قالب حزب مسلم لیگ، و تأسیس کشوری ویژهٔ مسلمانان شبه قاره ادامه داد؛ دستهٔ دیگر پیروان مکتب دیوبند بودند که از ۱۹۱۹م با تشکیل «جمعیت علمای هند» به فعالیت پرداخته بودند و تحت تأثیر ابوالکلام آزاد، با تجزیهٔ هند مخالف، و در امور سیاسی با حزب کنگره هم‌صدا بودند؛ دستهٔ سوم کسانی بودند که با هرگونه مداخله در سیاست مخالفت می‌کردند و اعتقاد داشتند که تنها راه رستگاریِ مسلمانان اجرای دقیق عبادات و احکام شریعت است. این عده به رهبری مولانا محمد الیاس در تشکیلات «تبلیغی جماعت» سازمان یافته بودند.

در نهایت، با وجود مخالفتِ حزب کنگره و جمعیت علمای هند، حزب مسلم لیگ به جایگاه اصلیِ رهبری مسلمانان هند دست یافت و موفق به پیش بردن نظریهٔ سیاسی خود در مورد تأسیس کشور مستقلی برای مسلمانان هند، به نام پاکستان شد. متفکر مسلم لیگ و طراح و معمار کشور پاکستان شاعر و فیلسوف مشهور، محمد اقبال لاهوری بود. اقبال لاهوری نه تنها به سبب نقشش در تأسیس کشور پاکستان شخصیتی ممتاز است، بلکه اندیشه‌های او، به‌ویژه در زمینهٔ بازگشتِ مسلمانان به خویشتن و دوری جستن از تقلید کورکورانه از مظاهر تمدن غرب در تاریخ بیداری مسلمانان جایگاهی ویژه دارد (نک: هد، اقبال).

پس از تأسیس کشور پاکستان، میراث فکری و سیاسیِ آن عده از مسلمانان هند که طرفدار تجزیهٔ هندوستان بودند، به پاکستان منتقل شد و از دل آن جریانهای فکری و نهادهای سیاسی اسلامی متعددی بیرون آمد که تا امروز در عرصهٔ حیات سیاسی پاکستان و شکل‌دهی به نوع رفتار سیاسی و اجتماعی مسلمانان پاکستان و حتیٰ دولت این کشور، نقشی اساسی دارد؛ مهم‌ترینِ این جریانها در ابتدا عبارت بودند از «جماعت اسلامی» و «جمعیت علمای اسلام».

جماعت اسلامی در ۵ شهریور ۱۳۲۰ش/۲۶ اوت ۱۹۴۱م به دست ابوالاعلیٰ مودودی پایه‌گذاری شد. مودودی در ابتدا ــ البته به دلیلهایی متفاوت با ادلهٔ جمعیت علمای هند ــ با تأسیس پاکستان مخالف بود. او اصولاً استفاده از اسلام را ــ که دینی جهانی است ــ به عنوان دستمایهٔ اعتقادی برای تأسیس حکومتی ملی نادرست می‌شمرد؛ با این حال، حداقل در نظر و اندیشه طرفدار حکومت اسلامی بود، اما اعتقاد داشت که پیش از تشکیل حکومت اسلامی، باید زمینهٔ آن را در جامعه فراهم کرد و این نیز مستلزم «انقلاب فرهنگی تدریجی» است. به گفتهٔ عنایت، جانِ کلام نظریهٔ «آماده‌سازی انقلاب اسلامی» مودودی این است که حکومت اسلامـی بـدون داشتنِ پشتوانهٔ انقلابی و اسلامی، نـاگزیر وامـی‌ماند و از درون فـرو مـی‌ریـزد (*اندیشـه...*، ۱۸۳). افکـار و آراء ابوالاعلیٰ مودودی در خارج از پاکستان از جمله ایران مورد توجه بوده، و کتابهای متعددی از او به زبانهای فارسی، عربی و انگلیسی ترجمه شده است.

جمعیت علمای اسلام در ۵ آبان ۱۳۲۴ش/۲۶ اکتبر ۱۹۴۵م با انشعاب از جمعیت علمای هند تأسیس شد. علت عمدهٔ این انشعاب مخالفت جمعیت علمای هند با تجزیهٔ هندوستان بود. پس از درگذشت بشیر احمد

عثمانی، نخستین رئیس جمعیت علمای اسلام، این جمعیت دچار اختلاف و چند دستگی شد. در حال حاضر نیز دو جناح اصلی و رقیب در این جمعیت به فعالیت مشغولند. فضل الرحمان و سمیع الحق رهبرانِ هریک از این دو جناح‌اند. جمعیت علمای اسلام در قالب جبههٔ متحد احزاب اسلامی پاکستان به نام «متحده مجلس عمل» در آخرین انتخابات پاکستان شرکت جست و پیروزیِ نسبتاً چشمگیری به دست آورد. این جمعیت از حامیان اصلیِ گروه افراطیِ طالبان در افغانستان است.

در افغانستان: افغانستان از ابتدای قرن ۱۳ق/۱۹م، محل توجه و رقابت دولتهای روسیه و انگلستان قرار گرفت؛ با این حال، نسبتاً دیرتر از بقیهٔ کشورهای اسلامی با تمدن جدید آشنا شد. نخستین اصلاحات در زمان حکومت امیر شیرعلی خان در افغانستان به اجرا درآمد که شامل این موارد بود: تشکیل کابینه یا هیأت وزیران و شورای رایزنی؛ انتشار روزنامه (۱۲۹۰ق/۱۸۷۳م)؛ تأسیس چاپخانه؛ ایجاد پست و ارتش منظم. برخی از تاریخ نگاران این اصلاحات را بازتابی از افکار جمال الدین اسدآبادی می‌دانند (نک: هـ د. افغانستان) که پیش از این در زمان امارت دوست محمدخان، مدتی در دستگاه وی مشغول به کار بود.

پس از امیر شیرعلی هر یک از امیران و شاهان افغانستان ـــ از امیر عبدالرحمان خان (حک ۱۲۹۷ـ۱۳۱۹ق/۱۸۸۰ـ۱۹۰۱م) تا محمد نادر شاه (سل ۱۳۰۸ـ۱۳۱۲ش/۱۹۲۹ـ۱۹۳۳م) ـــ هر یک به فراخورِ حال، دست به اصلاحات اداری، سیاسی، نظامی، فرهنگی و آموزشیِ چندی زدند که نتیجهٔ آن توسعهٔ مطبوعات و روزنامه‌ها، و ادارات، احداث بیمارستانها، جاده‌ها و بعضی صنایع سبک، تأسیس دانشگاه و برقراری قانون اساسی در افغانستان بود (نک: همانجا). هم‌زمان با این تحولات و از خلال آن، قشری از روشنفکران و آگاهان در افغانستان پدید آمد که از پیشرفتهای غرب و عقب‌ماندگیِ افغانستان آگاه بودند و برای رهایی کشور خود از این وضع به‌روشنگری و بیدارگری می‌پرداختند. مولوی محمدسرور که انجمن‌سراج را پدید آورد (حائری، «مفهوم...»، ۲۴)، عبدالهادی داوی و عبدالرحمان کبریت (انصاری، ۱۵۷ـ۱۵۸) از این گروه بودند.

یکی از روشنفکرانِ کشور محمود طرزی افغان بود که از زمان امیرعبدالرحمان در تبعید به سر می‌برد. گفته می‌شود که وی از شاگردان جمال‌الدین‌بوده‌است. محمود طرزی اسلام‌گرایی‌معتدل‌ومشروطه‌خواه بود. او در زمان حکومت امیر حبیب‌الله به افغانستان بازگشت و ضمنِ همکاری با دولت، در نشریهٔ *سراج الاخبار* به نوشتن مقالاتی دربارهٔ امپریالیسم اروپایی و اتحاد اسلام، و لزوم دوری از اختلافات مذهبی پرداخت (همانجا؛ نیز حبیبی، ۱۶۸).

برقراری قانون اساسی جدید افغانستان در ۹ مهر ۱۳۴۳ش/۱ اکتبر ۱۹۶۴م یکی از مهم‌ترین تحولات تاریخی افغانستان در قرن ۲۰م است. در اثر اجرای این قانون فضای مناسبی برای رشد جریانها و احزاب سیاسی و مطبوعات پدید آمد (همایون، ۱۹ـ۲۰). هم‌زمان با ظهور گروههای چپ و راست، جریانهای اسلامی نیز ظهور کردند که در ابتدای امر هدفشان مبارزه با گروههای چپ در دانشگاه بود. در ۱۳۴۶ش/۱۹۶۷م نور احمد اعتمادی به نخست وزیری افغانستان رسید. دولت او سیاستی ملایم با گروههای چپ و سرسخت و خشن با گروههای اسلامی در پیش گرفت. نهضت اسلامی افغانستان از همین‌جا آغاز شد (نک: هـ د. افغانستان).

بیشترِ رهبران اسلامی افغانستان از دانشگاه کابل برآمدند. دانش‌آموختگانی چون عبدالرحیم نیازی، احمدشاه مسعود، گلبدین حکمتیار و عبدالقادر توانا از مهم‌ترین رهبران جریان اسلامی دانشجویی افغانستان بودند که از سوی استادانی چون برهان‌الدین ربانی، صبغة‌الله مجددی و غلام محمد نیازی حمایت می‌شدند. بعضی از این استادان، مثل ربانی و مجددی از دانش آموختگان الازهر و تأثیر پذیرفته از جمعیت اخوان المسلمین بودند (خسروشاهی، ۸۶ـ۹۰). در میان شیعیان افغانستان نیز جریانهای سیاسی دینی مانند حزب ارشاد، حزب وطن و سازمان جوانان اسلام ظهور کرد (صدیق، ج ۲؛ کشککی، نیز غوث، سراسر کتابها). همچنین برخی از علما و اندیشمندان شیعهٔ افغانستان وارد پیکارهای سیاسی و دینی شدند؛ از جمله سیداسماعیل بلخی که به سبب مبارزات سیاسی‌اش از ۱۳۲۹ تا ۱۳۴۳ش/ ۱۹۵۰ تا ۱۹۶۴م در زندان به سر برد.

از نظر فکری و فرهنگی اسلام‌گرایان افغانستان در درجهٔ اول متأثر از جمعیت اخوان المسلمین، و در مرحلهٔ بعد متأثر از جماعت اسلامی پاکستان و افکار ابوالاعلیٰ مودودی بودند. دو حزب اسلامیِ اصلی افغانستان، یعنی حزب اسلامی و جمعیت اسلامی ارتباطی گسترده با حزب جماعت اسلامی پاکستان داشتند. هم مرزی و هم‌زبانی با ایران و وجود شمار زیادی از طلاب شیعهٔ افغانی در قم، مشهد و نجف نیز باعث تأثیر افکار اندیشمندان اسلامیِ ایران بر شیعیان افغانستان شده است.

حضور گروههای چپ و احزاب مارکسیستی در دانشگاه و به دست آوردنِ چند کرسی در پارلمان افغانستان از سوی احزاب کمونیست در ۱۳۴۴ش/۱۹۶۵م موجب تشدید فعالیتِ گروههای اسلامی شد. کودتای محمود داوودخان و برقراری نظام جمهوری (۱۳۵۲ش/۱۹۷۳م) که با همکاری گروههای چپ انجام پذیرفت، سوءظن اسلام‌گرایان را بیش از پیش برانگیخت؛ دولت جدید نیز بر اسلام‌گرایان سخت گرفت و کار به دستگیری غلام محمد نیازی استاد دانشکدهٔ الاهیات و فرار ربانی، حکمتیار و شاه مسعود به پاکستان کشید (روا، ۱۱۸).

وقوع کودتای کمونیستی در افغانستان (۱۳۵۷ش/۱۹۷۸م) نقطهٔ آغاز تحولات بزرگ بعدی در تاریخ این کشور بود. نظام جدید با مقاومت مسلحانهٔ فوری اسلام‌گرایان روبه‌رو شد. این مقاومت با حمایت گستردهٔ مردم افغانستان، و نیز پشتیبانی مالی، تسلیحاتی و سیاسی پاکستان و برخی کشورهای دیگر، به زودی به خطری جدی برای نظام جدید تبدیل شد. با پیروزیِ انقلاب اسلامی در ایران، این کشور نیز به جرگهٔ حامیان همه جانبهٔ مقاومت اسلامی افغانستان

پیوست. در دی ۱۳۵۸/ژانویهٔ ۱۹۸۰ نیروهای نظامی اتحاد شوروی برای جلوگیری از سقوط نظام کمونیستی افغانستان واردِ این کشور شدند. این اشغال نظامی، سرانجام پس از ۹ سال مقاومتِ مسلحانهٔ اسلام‌گرایان افغانی در بهمن ۱۳۶۷/فوریهٔ ۱۹۸۹ به پایان رسید.

در جریان ۹ سال مبارزه با اشغال نظامی، جریانها و احزاب اسلامیِ سنی و شیعیِ بسیاری در افغانستان سر برآوردند که در تحولات بعدی این کشور نقش داشتند (نک: هد، افغانستان).

در آسیای مرکزی و قفقاز: آسیای مرکزی و قفقاز پهنهٔ جغرافیایی وسیعی است که از غربِ چین تا شرقِ دریای سیاه را در برمی‌گیرد. در این پهنهٔ جغرافیایی ملل و اقوامی زندگی می‌کنند که با وجود تفاوتهای فرهنگی و قومی فراوان در ۳ چیز مشترک‌اند: ۱. همهٔ آنها مسلمان‌اند، ۲. زبان بیشترِ آنها ترکی است، ۳. همهٔ آنها در قلمرو روسیهٔ تزاری و بعداً اتحاد شوروی قرار داشته‌اند. بعضی از این مناطق مثل قازان در سدهٔ ۱۰ق/۱۶م، و بعضی دیگر مثل بخارا در اوایل سدهٔ ۱۴ق/۲۰م به خاک روسیه ملحق شده‌اند. پیشینهٔ اسلامیِ این سرزمینها نیز متفاوت بوده است. بخارا از کهن‌ترین مراکز اسلامی بوده، در حالی که سابقهٔ اسلام در قزاقستان کمتر از ۳ قرن است. روند بیداری اسلامی نیز در این سرزمینها مسیری متفاوت داشته است، اما نقطهٔ اتکای مشترک این روند در تمامیِ این سرزمینها حفظ هویت و مقاومت سیاسی و فرهنگی در برابر تهاجم روسیه بوده است.

در روند بیداری اسلامی در آسیای مرکزی و قفقاز، هم تحرک سیاسی و نظامی وجود داشته است ــ مثلِ قیام شیخ شامل و جنبش مریدیسم در قفقاز، حرکت سلفیِ «اخوان» در شمال غربی چین، و قیام باسماچیان (نک: هد، باسماچیان) ــ هم گرایش به اجتهاد و بازبینیِ شریعت و اصلاح دینی (نک: هد، ۲۴۹/۹ بب)، هم گرایش به اندیشهٔ اتحاد اسلام (همانجا) و هم گرایش به تجدد و سازگار کردن دین با تمدن جدید (همانجا) که نهضت جدیدیه در آسیای مرکزی محصول گرایش اخیر بوده است.

در طولِ تقریباً دو سده حاکمیتِ روسیهٔ تزاری و اتحاد شوروی، حفظ هویت ملی و فرهنگی دغدغهٔ اصلی ملل مسلمانِ آسیای مرکزی بوده، از این‌رو، «اسلام به بخشی از هویت ملی آنان» تبدیل شده است (نک: تضمینی، 67-66). این کارکردِ هویت بخشیِ مذهب تا امروز به قوت خود باقی است، به گونه‌ای که بسیاری از مردم این منطقه میان مسلمان بودن و تعلق به یک ملیت خاص داشتن تفاوتی نمی‌بینند و آداب و رسوم دینی را به چشم آداب و رسوم ملی خود می‌نگرند. امروزه افزایش آگاهانهٔ احساسات ملی به کشف اسلام انجامیده است و مردمی که در این سرزمینها زندگی می‌کنند، تلاش می‌کنند با «دین» خود هرچه بیشتر آشنا شوند، دینی که صرفاً مجموعه‌ای از اصول مقدس نیست، بلکه نظامی وحدت‌بخش و پاسخگوی مشکلات زندگی روزانه است (نک: دانکوس، سراسر مقاله).

پس از فروپاشی شوروی و استقلال کشورهای مسلمان‌نشین آسیای میانه، رویکرد به اسلامِ سیاسی به منزلهٔ نیرویی مستقل به سرعت رو به گسترش نهاد (لاپیدوس، ترجمهٔ مدیر شانه‌چی، ۱۱۱۷-۱۱۱۸). نخستین نتیجهٔ این رویکرد تأسیس حزب نهضت اسلامی، در آستاراخان بود. این حزب دو نشریه ــ *الوحدة* به زبان روسی، و *هدایت* به زبان فارسی ــ در اختیار داشت. حزب شاخه‌ها و شعبه‌هایی در تمامی جمهوریهای آسیای میانه ایجاد کرد که از میان آنها شاخه‌های تاجیکستان و ازبکستان رسمیت یافتند. همچنین حزب در تاجیکستان توانست به بازیگری مؤثر در عرصهٔ سیاست تبدیل شود. حزب نهضت اسلامی از نظر فکری و تشکیلاتی به جنبش اخوان المسلمین و جماعت اسلامی پاکستان شباهت دارد و رهبران آن به آراء متفکرانی چون مودودی و حسن بنا استناد می‌کنند. در تاجیکستان که با ایران هم‌زبان و هم‌فرهنگ است، افکار و اندیشه‌های اسلام‌گرایانهٔ ایرانی نیز مطرح است (لیپُوسکی، 20-19).

برای آشنایی بیشتر با اسلام‌گراییِ سیاسی در آسیای میانه می‌توان به این منابع مراجعه کرد:

۱. ملکی، عباس، «اسلام در آسیای مرکزی و قفقاز: بررسی نقش ایران»، *فصلنامهٔ مطالعات آسیای مرکزی و قفقاز*، ۱۳۷۶ش، دورهٔ ۳، س ۶، شم ۱۱۷؛ ۲. کولایی، الهه، «روند نوگرایی اسلامی در آسیای مرکزی»، *مجلهٔ دانشکدهٔ حقوق و علوم سیاسی*، تهران، ۱۳۷۷ش، شم ۳۹؛ ۳. پکر، گوندون، «اسلام در آسیای مرکزی: اسطوره یا واقعیت»، *فصلنامهٔ مطالعات آسیای مرکزی و قفقاز*، ۱۳۷۷ش، س ۷، شم ۲۳؛ ۴. روا، الیویه، «سیاست‌خارجی حزب‌نهضت اسلامی‌آسیای مرکزی»، *فصلنامهٔ مطالعاتی ـ پژوهشی*، س ۲، شم ۸؛ ۵. کورتل، اسوانته و رجین اسپکتور، «نظامی‌گری‌اسلامی درآسیای مرکزی:تعریف‌تهدید»، *فصلنامهٔ مطالعات آسیای مرکزی و قفقاز*، ۱۳۸۱ش، س ۱۱، شم ۳۷.

در اندونزی: سلطهٔ استعماریِ هلندبر اندونزی و کوششِ مسلمانانِ این کشور برای کسب استقلال و حفظ هویت، مهم‌ترین عامل و انگیزهٔ بیداری اسلامی در اندونزی بوده است. نخستین نشانه‌های فرایند بیداری اسلامی در دههٔ ۱۸۴۰م بروز کرد. افزایش شمار زائران حج، تأسیس مدارس دینی و عضویت در فرقه‌ها و انجمنهای مختلف مذهبی از جملهٔ این نشانه‌هاست. مسلمانانی که از سفر حج باز می‌گشتند، افکار و اندیشه‌های استقلال خواهانه و اصلاح طلبانهٔ اسلامی را با خود به ارمغان می‌آوردند (ریکلفس، ۱۷۵-۱۸۵). فرایند بیداری اسلامی موجب پدید آمدنِ فضایی آکنده از مخالفت شدید با سلطهٔ بیگانگان و بیزاری از طبقهٔ اشرافِ محلی در میان کشاورزان شد که به قیام بزرگ ۱۳۰۵ق/۱۸۸۸م انجامید. این قیام به دست نیروهای هلندی و با همکاریِ اشراف سرکوب شد. نهضت پادْری در مینگ کابائو، جنگِ بَنْجرمسین در کالیمانتان و جنگهای آچه (۱۲۸۸-۱۳۲۶ق/۱۸۷۱-۱۹۰۸م) نتیجه و ادامهٔ همین مخالفتها بود (همو، ۲۰۰-۲۰۷).

بر اثر محدودیتهایی که مقامات هلندی برای سفر حج ایجاد کردند، بندر سنگاپور به مرکزی برای انتقال پنهانیِ زائران اندونزیایی به مکه

تبدیل شد. سکنا گزیدن عده‌ای از عربها ــ که در کار این انتقال بودند ــ در سنگاپور، به روند نفوذِ اندیشه‌های تازهٔ اسلامی در میان مسلمانان منطقه کمک کرد. شیخ محمدطاهر (۱۲۴۶ـ۱۳۳۶ش/۱۸۶۷ـ۱۹۵۷م) که در مکه تحصیل کرده، و با افکار محمد عبده آشنا شده بود، روزنامهٔ *الامام* را در سنگاپور انتشار داد. پیام اصلیِ این روزنامه برای مسلمانان ضرورت آموزش و فراگیریِ علم و تأکید بر اهمیت نقش عقل در اعتقادات دینی بود (همو، ۲۶۹).

در فاصلهٔ سالهای ۱۳۲۳ـ۱۳۳۰ق/۱۹۰۵ـ۱۹۱۲م چند نهضت اسلامی در منطقه به وجود آمد که از آن جمله انجمن محمدیه، بنیان نهاده توسط کیایی حاجی احمد دهلان بود. دهلان نیز که در مکه تحصیل کرده، و با افکار عبده و محمد رشید رضا آشنا شده بود، می‌کوشید تا به اصلاحات دینی در اندونزی بپردازد (همو، ۲۶۸ـ۲۶۹). انجمن محمدیه فعالیتهای خود را توسعه داد و به تأسیس مدرسه، دانشکده، درمانگاه، بیمارستان و دیگر نهادهای خیریهٔ فرهنگی، آموزشی و اجتماعی پرداخت. در مدارس انجمن محمدیه اصول دین اسلام، زبان عربی، زبان هلندی و علوم جدید تدریس می‌شد. این انجمن در ۱۳۰۱ش/۱۹۲۲م، تشکیلاتی به نام «عایشه» برای فعالیتهای اجتماعی زنان ایجاد کرد. در ۱۹۲۶م نیز «حزب‌الوطن» برای فعالیتهای سیاسی و اجتماعی جوانان، از سوی انجمن محمدیه تأسیس شد.

در ۱۹۲۳م گروهی از بازرگانان به رهبری حاجی زمان و حاجی محمد یونس نهضت اتحادیهٔ اسلامی را در جاوهٔ غربی تأسیس کردند. این نهضت ــ که با ملی‌گرایی غیردینی مخالف بود ــ با خرافات نیز مبارزه می‌کرد و مهم‌ترین هدفش تأسیس جامعه‌ای اسلامی بر اساس اصول راستین اسلام (با توجه به قرآن و حدیث) بود (همو، ۲۶۱ـ۲۸۱).

از ۱۳۲۹ق/۱۹۱۱م روند احیای دینی و اصلاح طلبی ابعاد سیاسی پیدا کرد. در این سال انجمن آموزش اسلامی به دست حاجی سمن هودی در جاوهٔ مرکزی تأسیس شد. هدف این انجمن مقابله با تجار چینی و فعالیت گروههای تبشیریِ مسیحی بود. در سال بعد، نام انجمن به سرکت اسلام[1] تغییر یافت. سرکت اسلام با طرح مطالباتی چون اصلاح وضع کشاورزی، افزایش بودجهٔ آموزش و پرورش، لغو امتیازات فئودالها و افزایش حقوق انتخاباتیِ مردم به سرعت به بزرگ‌ترین جنبش سیاسیِ اندونزی تبدیل شد (لاپیدوس، ترجمهٔ بختیاری زاده، ۱۰۵۴).

از دههٔ ۱۹۲۰م به بعد چند حزب ملی‌گرا و اسلام گرا در اندونزی تأسیس شدند. سرکت اسلام نیز به سبب اختلافات اعتقادی دچار تجزیه و انشعاب شد. این حزب در اواخر این دهه با اتخاذ خط مشی ملی‌گرایانه، نام خود را به حزب اتحاد اسلامی اندونزی تغییر داد (همانجا). از ۱۳۰۹ش/۱۹۳۰م به بعد، اسلام‌گرایانِ اصلاح طلبِ غیرسیاسی، نسبت به دیگر گروههای فعال اسلامی، در موقعیت بهتری بودند. در نتیجه، ابتکار عمل سیاسی به دست احزاب و گروههای ملی‌گرا افتاد، به ویژه حزب ناسیونالیست اندونزی که در ۱۳۰۶ش/۱۹۲۷م به دست احمد سوکارنو پایه‌گذاری شده بود، به اصلی‌ترین منادی اتحاد و استقلال اندونزی تبدیل شد. سوکارنو معتقد به جدایی دین از سیاست بود (تامارا، 363-360). در این دوره در حالی که جنبشهای اسلامی، به ویژه نهضت محمدیه به فعالیتهای اصلاحی اخلاقی و آموزشی رو آورده بودند، گروهی از فعالان سیاسی اسلامی اتحادیهٔ مسلمین اندونزی[2] را در ۱۹۳۰م تأسیس کردند که با سرمایه‌داری و امپریالیسم، و برای استقلال اندونزی مبارزه می‌کرد (سدروث، 257). این اتحادیه استقلال اندونزی را پیش شرطِ رفاه اقتصادی و اصلاحات دینی می‌دانست (همانجا).

در دورهٔ اشغال اندونزی توسط ژاپن (۱۳۲۱ـ۱۳۲۴ش/۱۹۴۲ـ۱۹۴۵م)، ژاپنیها بسیاری از احزاب سیاسی را تعطیل کردند و تنها به جنبش محمدیه و نهضت العلماء اجازهٔ فعالیت دادند. در نوامبر ۱۹۴۳، ژاپنیها همهٔ احزاب سیاسی اسلامی را در قالب حزبی واحد به نام ماشومی درآوردند که در دوران اشغال، با آنان همکاری می‌کرد (لاپیدوس، همان ترجمه، ۱۰۵۹ـ۱۰۶۰).

پس از شکست ژاپن، سوکارنو اندونزی را مستقل اعلام کرد (۲۷ مرداد ۱۳۲۴ش/۱۷ اوت ۱۹۴۵م)؛ با این حال، هلند پس از مبارزات پیگیر سیاسی و نظامی مردم اندونزی، و زیر فشار سازمان ملل ــ ۵ سال بعد (اوت ۱۹۵۰م) ــ استقلال اندونزی را به رسمیت شناخت. دولت جمهوری جدید با ائتلافی از احزاب اسلامی و ملی‌گرا از جمله حزب ماشومی، نهضت العلماء، حزب ناسیونالیست اندونزی و حزب کمونیست تشکیل شد. اگر چه این دولت غیردینی (سکولار) بود، اما دیدگاههای اسلام گرایان در قانون اساسی و تأمین وزارت دین در نظر گرفته شد (شولتز، 121-118).

با این همه، بعضی از گروههای مسلمان، به ویژه در جزایر دور دست سازش با دولت جدید را رد کردند. مهم‌ترین جنبش اسلامیِ شورشی، جنبش دارالسلام بود که توسط کارتو سویرجو، یکی از فعالان پیشین حزب سرکت اسلام تأسیس شد. وی در مناطق تحت نفوذ خود ــ جزایر سولاوسی و کالیمانتان ــ «حکومت اسلامی اندونزی» را که به دارالسلام معروف شد، اعلام، و خود را نیز «امام» آن معرفی کرد. جنبش دارالسلام در ۱۳۴۱ش/۱۹۶۲م به طور کامل سرکوب شد (برای اطلاع بیشتر دربارهٔ این جنبش نک: مکتوران[3]، سراسر کتاب). در دورهٔ حکومت سوکارنو، حزب ماشومی منحل گردید و رهبران آن زندانی شدند، ولی نهضت العلماء، روابط نزدیک خود را با دولت سوکارنو حفظ کرد (ریکلفس، ۴۴۸ـ۴۵۲).

پس از کودتای ۱۳۴۵ش/۱۹۶۶م و برکناریِ سوکارنو، و به قدرت رسیدنِ سوهارتو، دولت جدید شیوهٔ جدایی دین از سیاست را به شدت

1. Sarekat Islam 2. Persatuna Muslimin Indonesia 3. Mc Turaan

دنبال کرد. با این حال، در ۱۹۶۸م اجازهٔ تشکیل «حزب مسلمین اندونزی» صادر شد؛ همچنین دولت اندونزی در رقابت با هیئتهای مستقل تبلیغی اسلامی، در ۱۹۶۹م «مرکز اسلامی ـ اندونزیایی دعوة» را ایجاد کرد.

امروزه، به رغمِ دور بودنِ احزاب و گروههای سیاسی اسلامی از ساختار اصلی قدرت، میزان نفوذ سیاسی و فرهنگی آنها به حدی است که دولت مجبور شده است جانب آنان را نگه دارد، و وزارت آموزش و پرورش در گسترش آموزش علوم اسلامی و نشر آثار اسلامی فعال باشد و آموزش تعلیمات دینی در برنامهٔ تحصیلیِ تمامی مدارس دولتی گنجانده شود؛ به هر روی، از ۱۹۶۰م تا کنون دروس دینی جزو دروس اجباریِ دانشگاههای اندونزی است.

پس از برکناری سوهارتو، فضای سیاسی جدیدی در اندونزی پدید آمده است و احزاب و گروههای اسلامی در این فضا حیات تازه‌ای را آغاز کرده‌اند. شرکت بعضی از احزاب اسلام گرا در دولت ائتلافی و به دست آوردنِ کرسیهای پارلمان نشانه‌های این حیات تازه است.

در مالزی: تا پیش از سلطهٔ بریتانیا بر مالزی، علمای دینی نمایندگان اسلام در مالزی بودند و سلطانهای محلی ــ با آنکه مهم‌ترین کارگزاران مذهبی و سیاسی، و مظهر ماهیت اسلامی جامعهٔ مالایا به شمار می‌رفتند ــ نقش بسیار محدودی در اجرای شریعت اسلامی و آموزشهای دینی داشتند و تمامی امور دینی و احوال شخصی در دست علما بود (لاپیدوس، همان ترجمه، ۱۰۷۳ـ۱۰۷۵).

بریتانیا امتیازات سلطانها را در همهٔ زمینه‌ها ــ بجز مسائل دینی و فرهنگی ــ سلب کرد. از این رو، سلطانها کوشیدند تا تشکیلات مذهبی اسلامی را به کنترل خود درآورند و نفوذ خویش را بر ابعاد مذهبیِ حیات روزانهٔ مردم گسترش دهند. در ۱۳۳۳ق/ ۱۹۱۵م شورایی به نام «مجلس مذهبی» تشکیل شد که ادارهٔ دادگاههای مذهبی و مساجد روستایی را در دست گرفت. از طریق همین شورا، حکومتهای شبه جزیرهٔ مالایا کم کم اختیار امور حقوقی و آموزشی و مسائل عبادی و مالی مسلمانان را به دست آوردند. این امر که عاملی مهم در حفظ ثبات سیاسی تا دههٔ ۱۹۵۰م بود، موجب اتخاذ رویکردی شدیداً محافظه‌کارانه نسبت به امور اسلامی شد (همانجا).

کشور مستقل مالزی در ۱۳۳۶ش/ ۱۹۵۷م به رهبریِ تنکو عبدالرحمان تأسیس گردید و در قانون اساسیِ آن اسلام دین رسمی اعلام شد. در مالزی اسلام از جایگاهی ویژه در سیاست و حکومت برخوردار است و بیشترِ دولتهای ایالتی وزارت امور دینی دارند. با این حال، از همان ابتدای امر، دولتهای محلیِ ایالتهای کلانتن و ترنگانو با مخالفت حزب اسلامیِ پان مالایا روبه‌رو شدند. حزب اسلامی پان مالایا متقاضی تشکیل حکومت اسلامی بود و در ۱۹۵۹م توانست تشکیلات اسلامی را تحت کنترل خود درآورد (EI^2, VI/241). این حزب بعدها با تعدیل مواضعِ سیاسیِ افراطی خود و تغییر نام به «حزب اسلامی» واردِ عرصهٔ مبارزات سیاسی و اجتماعی شد که این امر تقویت جنبشهای تبلیغی و آموزشی را در پی داشت.

در ۱۳۵۰ش/ ۱۹۷۱م «انجمن جوانان مسلمان مالـه» به رهبری انور ابراهیم تشکیل شد. هدف این انجمن اصلاح فرد و جامعه بر اساس تعالیم اسلام بود. گروه اسلامی دیگر «دارالارقم» نام دارد که از تشکیل تعاونیها و تأسیس کارگاهها، درمانگاهها و مدارس اسلامی حمایت می‌کند. گروه اسلامی دیگری نیز به نام «تبلیغ» وجود دارد که افراد تحصیل کردهٔ اسلام گرا به آن توجه دارند. این ۳ گروه که از لحاظ مذهبی و سیاسی اسلام گرای اصلاح طلب هستند، در محیطی مشغول فعالیت‌اند که گفته شده است: اصرارشان بر رعایتِ مصالح اسلامی و منافع جمعیِ مسلمانان موجب برهم خوردنِ تعادل شکنندهٔ جامعهٔ مالزی، و از بین رفتن یکپارچگیِ آن می‌شود (لاپیدوس، همان ترجمه، ۱۰۷۹ـ۱۰۸۰).

در غرب: به بیداری اسلامی در غرب باید به گونهٔ دیگری نگریست؛ چه، وضعیت مسلمانان در غرب با وضع آنان در سرزمینهای اسلامی متفاوت است؛ بیشتر مسلمانان اروپا مهاجرند و تنها در اروپای شرقی، به ویژه بوسنی و آلبانی، بخش عمدهٔ مسلمانان را جمعیت بومی تشکیل می‌دهد.

آغاز مهاجرتِ انبوه مسلمانان به اروپای غربی به دههٔ ۱۹۶۰م باز می‌گردد؛ در آغاز، این مهاجران کارگرانی بودند که اقامت در اروپا را موقت تلقی می‌کردند؛ اما از دههٔ ۱۹۷۰م با پیوستنِ خانواده‌های بسیاری از این کارگرانِ مهاجر به آنها و سکنای دائم در آنجا، آنان نسبت به حفظ هویت اسلامیِ نسل دوم خودنگران شدند (*اسلام*...، ۵۵). بنابراین، هستهٔ مرکزی بیداری اسلامی در غرب کوششی است که اقلیت مسلمان برای حفظ هویتِ اسلامی و گسترش دادن همبستگی میان خود مبذول داشته‌اند. برای تحقق این هدف، از همان زمان فعالیتهای گسترده‌ای برای شناساندن حقوق فرهنگی، اجتماعی و سیاسی و ایجاد نهادهای مورد نیاز مانند تأسیس مساجد، نمازخانه‌ها، انجمنهای اسلامی و نیز تلاشهایی برای نفوذ در نظام سیاسی کشورِ میزبان آغاز شد (همان، ۴۱ـ۴۲، ۶۰ـ۶۱).

به سبب حاکم بودنِ فضایی آزاد در کشورهای غربی، این کشورها مکان مناسبی برای مبارزان و فعالان اسلامی بودند. افزایش درآمدِ کشورهای نفتیِ خاورمیانه در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰م، به بسیاری از دانشجویان کشورهای اسلامی فرصت داد تا برای ادامهٔ تحصیل به غرب بروند. این دانشجویان از یک سو با تشکیل انجمنها و نهادهای اسلامی، مهم‌ترین پایه‌گذاران گسترش اسلام در غرب شدند و از سوی دیگر دامنهٔ مبارزات سیاسی فعالان اسلام گرا در کشورهای مادر، به میان این دانشجویان نیز کشیده شد و فعالیت آنان را وارد حوزهٔ اسلام سیاسی کرد.

برخی مشکلات و تنگناهای معنوی در غرب نیز باعث شد تا بعضی از روشنفکران و تحصیل‌کردگان غربی هم به اسلام روی آورند. بسیاری از این گرایشها نتیجهٔ مطالعات برخی اندیشمندان غربی مانند

مونتگمری وات، ماسینیون، ادوارد براون، آن ماری شمیل، هانری کربن، روژه‌گارودی و دیگران است. برخی از آنان مانند شیمل با شناختی عمیق از اسلام، آثار علمیِ بسیاری در معرفیِ اسلام و فلسفه، عرفان و ادبیات غنی مسلمانان آفریدند که به طور مستقیم در جذب افراد، به ویژه روشنفکران به اسلام مؤثر بود؛ برخی نیز مانند روژه‌گارودی خود به اسلام گرویدند.

پیروزیِ انقلاب اسلامی ایران نیز عامل مهمی در توجه به اسلامِ سیاسی در سراسر جهان، و از جمله غرب بود. عامل دیگری که در بیداری اسلامی و گسترش اسلام در غرب مؤثر بوده، اسلام ستیزی موجود در غرب است. به عنوان نمونه، انتشار کتاب *آیات شیطانی* در انگلستان و ممنوعیت حجاب در فرانسه، هر یک به نقطهٔ عطفی در حیات سیاسی و اجتماعیِ مسلمانان در غرب تبدیل شده است. در نتیجهٔ همین تحولات، امروزه اسلام به کانون جذب جوانان و روشنفکرانی تبدیل شده است که پیش از این، به جنبشهای چپ و ضد نژادپرستی روی می‌آوردند (کپل، 203).

در بریتانیا: جامعهٔ مسلمانان بریتانیا با بیش از ۱/۵ میلیون نفر جمعیت، در زندگیِ سیاسی و اجتماعی این کشور دارای اهمیت است. نخستین مهاجران مسلمان به بریتانیا کارگران عدنیِ کشتیهای بریتانیایی بودند. همانان در ۱۲۸۷ق/۱۸۷۰م نخستین مسجد را در بریتانیا بنا کردند (نیلسن، 41). امروزه بیشترِ مسلمانان بریتانیا را مهاجران هندی و پاکستانی تشکیل می‌دهند (همانجا).

مسلمانان بریتانیا در طول دهه‌های طولانیِ حضور در این کشور، با احداث مسجدها و نهادهای آموزشی و اجتماعی کوشیده‌اند محیط مناسبی برای زندگی خود ایجاد کنند (ژولی، ۳۵-۳۷). بر اساس آمار رسمی شمار مساجد از ۱۳ باب در ۱۳۴۲ش/۱۹۶۳م، به ۴۵۰باب در ۱۳۷۲ش/۱۹۹۳م رسیده بود (نیلسن، 45). این رشد سریع، نشانهٔ توجه و نگرانیِ جدی مسلمانان به حفظ هویت اسلامی خود و فرزندانشان است. از دههٔ ۱۹۸۰م به این سو، حضور جوانان در مساجد بیش از پیش شده است.

در زمینهٔ آموزش، مسلمانان از ۱۹۶۰م به بعد، برای ایجادِ محیطی اسلامی برای آموزش و پرورش فرزندان خود، به طور جدیِ فعال شده‌اند؛ به همین منظور، در ۱۹۶۶م، «بنیاد آموزش مسلمانان[1]» تشکیل شد. این تلاشها در دههٔ ۱۹۸۰م، علاوه بر تغییر شرایط آموزش و پرورش به نفع مسلمانان، راه را برای ایجاد مدارس اسلامی در بریتانیا هموار کرد (همو، 59-53). بجز مساجد، نهادها و مدارس آموزشی اسلامی متعددی در بریتانیا تأسیس شده است. به عنوان نمونه، می‌توان از کالج اسلامی، تأسیس شده به همت زکی بداوی، رئیس سابقِ مرکز فرهنگی اسلامی لندن، و مدرسهٔ اسلامی لندن، تأسیس شده به همت یوسف‌اسلام، خوانندهٔ سابق‌پاپ در بریتانیا ــ که پیش از مسلمان شدن کت استیونس نام داشت ــ یاد کرد (همو، 48 ,47؛ کپل، 123-124).

مسلمانان بریتانیا با تشکیل سازمانهایی چون «اتحادیهٔ سازمانهای اسلامی بریتانیا[2]»، «شورای مساجد بریتانیا»، «شورای ائمهٔ جماعت مرکز فرهنگی اسلامی مسجد ریجنتس»، برای احقاق حقوق اجتماعی و دینی خود می‌کوشند. این امر باعث شده است که آنان در صحنهٔ سیاست ملی و محلی فعال شوند؛ به گونه‌ای که در شهر برادفورد در دههٔ ۱۹۸۰م، مسلمانان به عضویت شورای شهر درآمدند و حتیٰ این شهر برای نخستین بار دارای شهردار مسلمان شد.

در جریان انتشار کتاب *آیات شیطانی* و قضیهٔ سلمان رشدی، «کمیتهٔ بریتانیایی اقدام در امور اسلامی[3]» تشکیل شد (نیلسن، 124؛ کپل، 142-141). پارلمان مسلمانان بریتانیا نیز در ۱۹۹۲م، به همت کلیم صدیقی، طرفدار مشهور انقلاب اسلامی ایران افتتاح شد. این رویداد در رسانه‌ها و جامعهٔ بریتانیا انعکاس وسیعی داشت. هدف از تأسیس پارلمان ایجاد نهادی برای سخنگویی رسمی از جانب مسلمانان بریتانیا و سازمان دادن آنان در مواجهه با مشکلات سیاسی و اجتماعی و مذهبی است (نک: «پارلمان...[4]»).

در فرانسه: حضور مسلمانان در فرانسه به سدهٔ ۱۳ق/۱۹م باز می‌گردد که این کشور فعالیتهای استعماری خود را در سرزمینهای اسلامی، به ویژه در شمال افریقا، آغاز کرد. با این حال، تا پیش از نیمهٔ دوم قرن ۲۰م حضور مسلمانان در فرانسه چندان محسوس نبود (خداقلی‌پور، ... *فرانسه*، ۹۳، ۱۰۳). بسیاری از مهاجران مسلمان، خاصه از شمال افریقا، پس از جنگ دوم جهانی، به تشویق فرانسویان برای کار وارد این کشور شدند. با این همه، دولت فرانسه سیاستی بر پایهٔ جلوگیری از شکل‌گیری نهادهای اسلامی و کوشش برای استحالهٔ مسلمانان در جامعه و فرهنگ فرانسه اتخاذ کرد. از این رو، بیشترِ مساجد فرانسه، از دههٔ ۱۹۸۰م به مراکز تعلیمات اسلامی تبدیل شد و ایجاد و تأسیس مساجدِ بیشتر، روندی روی به رشد یافت (نیلسن، 21) که این امر را می‌توان تلاش مسلمانان برای حفظ هویتِ دینیِ خود تلقی کرد. در واقع، وقایع سیاسی و اجتماعی، بسیاری از مسلمانانِ تابع فرانسه را به نزدیکی جستن به اسلام تشویق کرد و همین معنی سبب شد که دولت فرانسه به گونه‌ای، هویت اسلامی آنان را به رسمیت بشناسد (لویس، 131). چنان که گفته‌اند: هیچ مرکز صنعتی در فرانسه وجود ندارد که برای مسلمانان نمازخانه‌ای نداشته باشد (خداقلی پور، همان، ۲۵۸-۲۵۹؛ کپل، 184-179).

افزون بر گسترش جنبشهای تجدید هویت در میان مسلمانان فرانسه، اسلام در میان فرانسویان غیر مسلمان نیز رشد قابل توجهی دارد و این معنی به طور کلی در غرب روندی بی‌سابقه یافته است (نیلسن، 41-39). برخی از مشکلاتی که رسماً و از سوی دولت در فرانسه برای مسلمانان

1. Muslim Education Trust 2. UMO 3. UKACIA 4. *The Muslim...*

و حفظ ارزشهای اسلامی در این کشور ایجاد می‌شود، حاکی از نگرانیِ دولتمردان از گسترش اسلام است؛ به ویژه آنکه مسلمانانِ جوان در بازشناسیِ هویت اسلامی خود غالباً با بنیادهای جامعهٔ لائیکِ فرانسه در تقابل قرار می‌گیرند. از این رو، برخی از اهل نظر با طرح مباحثی چون اسلام فرانسوی، درصددِ یافتن راه‌حلهایی برای این مشکلِ فزاینده‌اند (خداقلی‌پور، کپل، همانجاها). در ۱۳۶۸ش/۱۹۸۹م دولت فرانسه به جلوگیری از حضور دختران مسلمان با حجاب در مدارس پرداخت؛ ولی با اعتراض مسلمانان روبه‌رو شد و این موضوع خود در روند جنبش اسلامی فرانسه تأثیر گذارد و تغییراتی به بار آورد و جوانان بیشتری به این جنبش جذب شدند (خداقلی‌پور، همان، ۲۶۹). افزون بر این، چند جنبش و سازمان اسلامیِ تبعیدی از کشورهای شمال افریقا ــ به خصوص الجزایر ــ در فرانسه فعالیت دارند. از دهۀ ۱۹۸۰م، اسلام گرایان فرانسه اتحادیه‌ای موسوم به «اتحادیهٔ سازمانهای اسلامی فرانسه[1]» براساس اندیشهٔ اخوان المسلمین تشکیل دادند و به فعالیتهایی دست زدند. این روند اکنون نیز به صورت کوششهایی برای تثبیت هویت خود از سوی پیروان اسلام در فرانسه ادامه دارد (کپل، 33-32).

در آلمان: سابقهٔ شکل‌گیریِ جامعهٔ مسلمانان آلمان به پس از جنگ جهانی دوم باز می‌گردد که نیاز به نیروی کار در آلمان موجب مهاجرت گروههایی بزرگ از مسلمانان ترکیه به این کشور شد. بخش اعظم مسلمانان آلمان را اکنون نیز ترکها تشکیل می‌دهند که خود دارای انجمنها، مساجد و مراکزی هستند. افزون بر آن، مرکز اسلامی هامبورگ به شیعیان ایران تعلق دارد؛ و مراکزی مشابه در مونیخ و آخن وابسته به اخوان المسلمین مصر و سوریه، فعالیت می‌کنند. مسلمانان آلمان عموماً برای حفظ هویت اسلامی و کسب حقوق مدنی، بسیار می‌کوشند، در حالی که فعالیتِ برخی از گروههای ترک مسلمان در آلمان غیرقانونی اعلام شده است. یکی از مشهورترینِ این سازمانها، «ملی گُروش[2]» (نگاه ملی) است که در نیمهٔ دهۀ ۱۹۷۰م توسط حزب «نجات اسلامی» به رهبری اربکان (بعداً حزب رفاه) ایجاد شد و به فعالیتهایی گسترده در سطح اروپا دست زد، با برخی از سازمانهای اسلامی غیرترک روابطی نزدیک ایجاد کرد و به کوشش برای ایجاد تحولات اسلامی در داخل ترکیه پرداخت. «جماعت تبلیغ» به رهبری جمال‌الدین کاپلان، از همان سازمان «ملی گروش» جدا شد. این گروه تا درگذشتِ کاپلان در ۱۹۹۵م همواره خواهان ایجاد یک دولت اسلامی در ترکیه بود. کاپلان همچنین سازمانی موسوم به «فدراسیون جوامع اسلامی» در آلمان ایجاد کرد (ونسکه، ۱۰۰؛ کتانی، 39؛ کُگلمان، 328-326؛ *اسلام*، ۲۰۲).

یکی از مهم‌ترین زمینه‌های فعالیت مسلمانان آلمان، گذشته از تشکیل کلاسهای آموزشی خاص دینی که مورد استقبال مسلمانان واقع شده، کوشش برای وارد کردن آموزشهای اسلامی در برنامه‌های درسیِ فرزندان مسلمانان در مدارس رسمی است؛ البته در این زمینه موفقیتهایی نیز به دست آورده‌اند (ونسکه، ۱۰۵-۱۰۷؛ نیلسن، 32).

مسلمانان آلمانی تبار به‌رغم شمار اندکشان، نقشی مهم و گسترده در فعالیتهای جامعهٔ اسلامی آلمان و ایجاد تشکیلات اسلامی برعهده دارند (کگلمان، 332؛ نیلسن، 67-61؛ «اسلام...[3]»، II/295-296).

در بلژیک: مسلمانان بلژیک حدود ۳٪ از جمعیت این کشور را تشکیل می‌دهند که غالباً پس از جنگ جهانی دوم، از شمال افریقا و ترکیه به آنجا مهاجرت کرده‌اند. مرکز اسلامی ـ فرهنگی بلژیک در ۱۳۴۸ش/۱۹۶۹م ایجاد گردید. این مرکز فعالیت خود را بر آموزشهای دینی، حفظ باورها و هویت اسلامی، معرفی اسلام و برگذاری مراسم دینی متمرکز کرده است. این فعالیتها موجب شد تا در اوایل دهۀ ۱۹۷۰م اسلام در بلژیک رسمیت یابد. بیشتر مسلمانان بلژیک وابسته به اخوان المسلمین مصر و گروه «سلیمانیهٔ» ترکهای مسلمان یا ملهم از آنان‌اند (نیلسن، نیز «اسلام»، همانجاها).

در هلند: جامعهٔ مسلمانان هلند را نیز مهاجرانی از ترکیه و شمال افریقا، و نیز مسلمانان هلندی تبار تشکیل می‌دهند. از حدود دهۀ ۱۹۸۰م، در پی ایجاد فدراسیون فرهنگ ترکها، شمار مساجد و مراکز اسلامی در هلند روی به افزایش نهاد. گروههای مسلمان مانند «ملی گروش»، گروه کاپلان و «سلیمانیه» از جمله جوامع فعال مسلمانان در هلند به‌شمار می‌روند. مسلمانان هلندی تبار نیز فعالیتهای گسترده‌ای برای تثبیت هویت اسلامی، از طریق انتشار نشریهٔ *قبله* و ایجاد مراکز اطلاعات مسلمانان در لاهه دارند (*اسلام*، ۶۶؛ نیلسن، 4-3).

در بوسنی و هرزگوین: بوسنیاییها از آغاز جنگ جهانی دوم، با ایجاد تشکلهایی مانند سازمان «الهدایة» و «مرحمت» در یوگوسلاوی سابق دست به کوششهای استقلال‌طلبانه زدند. برخی از رهبرانشان دستگیر و زندانی، یا اعدام شدند. در پیِ تسلط کمونیسم، فشار بر مسلمانان فزونی گرفت و اجرای مناسک و مراسم دینی ممنوع شد. در دهۀ ۱۹۶۰م، بر اثرِ سیاست ایجاد روابط نزدیک با کشورهای مسلمان توسط تیتو و ظهور جنبش عدم‌تعهد، وضع مسلمانان روی به بهبود نهاد و مدارس و مساجد اسلامی بازگشایی شدند (خداقلی‌پور، همان، ۱۷ـ۱۸). به دنبال انتشار «بیانیهٔ اسلامی» در دهۀ ۱۹۷۰م که در آن علی عزت بگوویچ از ضرورت احیای اسلام، ایجاد جامعه و حکومت اسلامی سخن به میان آورد، فعالیتهای اسلامی در بوسنی وارد مرحلهٔ نوینی شد. این‌گونه فعالیتها دولت یوگسلاوی را بیمناک ساخت و این دولت به دستگیری بگوویچ و چند تن از دیگر رهبران مسلمان دست یازید و همه را به زندانهای بلندمدت محکوم کرد. ولی با فروپاشیِ یوگسلاوی، جنبش مسلمانان جوان با تشکیل «حزب اقدام دموکراتیک»، همان اهداف را پی گرفت (همان، ۴۷ـ۴۸).

در آمریکا: بنابر شواهدی، ورود نخستین مسلمانان به قارهٔ آمریکا، به زمان کشف این قاره باز می‌گردد؛ ولی نخستین گروههای بزرگ مسلمان که وارد این سرزمین شدند، بردگانِ سیاه افریقایی بودند که

---

1. UOIF 2. Milli Görüş 3. «Islam...»

گفته‌اند: حدود یک پنجمِ کل بردگان سیاه را در آمریکا تشکیل می‌دادند (همو، ... *آمریکا*، ۲۵۴ـ۲۶۸، ۳۲۵). با این همه، گویا اینان به ناچار دست از دین پدران فرو شستند و مسیحی شدند. از دهۀ ۱۹۳۰م، نخستین کوششهای سازمان یافتۀ مسلمانان آمریکا، با تشکیل سازمانی به نام «ملت اسلام» توسط والس فرد آغاز شد. مدتی بعد عالیجاه محمد رهبری سازمان را عهده‌دار شد و به‌تدریج این عقیده قوت گرفت که سیاهان باید به دین اصلی خود، یعنی اسلام بازگردند. با آنکه این جنبش به عنوان واکنشی در برابر افکار نژادپرستانه در آمریکا، رنگ و بوی نژادپرستی سیاه‌پوستان به خود گرفته بود، ولی عالیجاه محمد پیش از مرگ به پیروی از تعالیم پیامبر(ص)، از این موضع بازگشت و این تغییرِ موضع و عدول از افکار نژادپرستانۀ سیاه‌پوستان، موجد تحولی در روند گروش به اسلام در میان سیاهان و غیرسیاهان آمریکا شد. ناامیدیِ سیاهان از نهضت احقاق‌حقوق مدنیِ مارتین لوترکینگ در دهۀ ۱۹۶۰م، یکی از عوامل افزایش جنبشهای اسلامی و گروش به اسلام در میان سیاهان بود. تظاهرات یک میلیونی مسلمانان سیاه آمریکایی به دعوت «ملت اسلام» در مهر ۱۳۷۴/ اکتبر ۱۹۹۵ در واشینگتن، نشان دهندۀ نفوذ روزافزونِ اسلام در جامعۀ سیاهان آمریکاست (همان، ۴۰؛ نیانگ، 317؛ گاردل، 437-436).

افزون بر این، از دهۀ ۱۹۶۰م، مهاجرت گروههای مسلمان از دیگر کشورها به آمریکا، روی به افزایش نهاد (همانجاها). این فرایند خود به افزایش سازمانها و مراکز و جمعیتهای اسلامی در آمریکا انجامید که غالباً برای احیای اسلام و ایجاد فضایی اسلامی در این سرزمین می‌کوشند. انجمنهای اسلامی دانشجویان در آمریکا، از فعال‌ترین سازمانهای اسلامی به‌شمار می‌روند. هدف این انجمنها بازسازی و تثبیتِ هویت اسلامی و ترویج آداب و رسوم و عقاید دینیِ فراموش شده در میان مسلمانان است. از آن میان، «انجمن دانشجویان مسلمان[1]» در آمریکای شمالی که در ۱۳۴۲ش/۱۹۶۳م توسط دانشجویان خاورمیانه‌ای آمریکا تشکیل شد و بسیاری از آنان طرفدار گروههایی مانند «اخوان المسلمین» و «جماعت اسلامی» بودند، قابل توجه است. مواضع ضداستعماری و اسلامگرایانۀ این انجمن دیگر مراکز اسلامیِ آمریکا را تحت‌الشعاع قرار داد. ایجاد سمینارهای مربوط به دین و فرهنگ اسلامی، انتشار نشریات متنوع تحقیقی، ایجاد مساجد و مراکز دینی و نهادهای تبلیغاتی ازجمله فعالیّتهای مستمر این سازمان است.

بایدگفت: استقرارِهدف‌دارِ جامعۀمسلمانان آمریکای شمالی تا حد زیادی مرهون اقامت دائم دانش آموختگانِ مسلمانِ غیرآمریکایی در این سرزمین است. تعدد سازمانهای اسلامی که این گروهها ایجاد کردند و لزومِ همکاری و وحدت میان آنان سرانجام به ایجاد «جامعۀ اسلامی آمریکای شمالی[2]» انجامید. هدف اصلی این سازمان ایجاد تریبونی واحد برای ترویج اسلام و عقاید اسلامی از طریق تأسیس مدارس، ترجمۀآثارمتفکران و نویسندگانی چون‌سیدقطب و ابوالاعلیٰ مودودی، گسترش اطلاعات، تبلیغ اسلام، کمکهای‌معنوی‌وتربیتی به‌خانواده‌های مسلمان، و یاری رساندن به سازمان‌دهی فعالیتهای اجتماعی مسلمانان در آمریکاست. فعالیت «جامعۀ اسلامی آمریکای شمالی» نتایج قابل توجهی در روند گروش به اسلام و تأثیرگذاری در حوزۀ سیاست و امور اجتماعی در آمریکا برجای نهاده است (نک: مکلود، 45؛ حداد[3]، دنی[4]، جم؛ حنیف، ۲۷ـ۲۸).

مآخذ: آدمیت، فریدون، *امیرکبیر و ایران*، تهران، ۱۳۵۴ش؛ آذری، علی، *قیام شیخ محمد خیابانی در تبریز*، تهران، ۱۳۲۹ش؛ احمد، عزیز، *تاریخ تفکر اسلامی در هند*، ترجمۀ تقی لطفی و محمدجعفر یاحقی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ ارس، بولنت و عمرکاها، «جنبش اسلام لیبرالی در ترکیه: اندیشه‌های فتح‌الله گولن»، ترجمۀ اسدالله اطهری، *فصلنامۀ مطالعات خاورمیانه*، تهران، ۱۳۸۱ش، س ۹، شم ۴؛ *اسلام در اروپا*، به کوشش استیون ورتووک و سری پیچ، ترجمۀ کاووس سیدامامی، تهران، ۱۳۸۰ش؛ *اسناد نهضت آزادی*، تهران، ۱۳۶۱ش؛ افسر، محمدهاشم، *اتحاد اسلام*، به کوشش صادق سجادی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ الگار، حامد، «نهضت اصلاح‌طلبی در ایران»، *نهضت بیدارگری در جهان اسلام*، ترجمۀ مهدی جعفری، تهران، ۱۳۶۲ش؛ همو و دیگران، *سلسلۀ پهلوی و نیروهای مذهبی به روایت تاریخ کمبریج*، ترجمۀ عباس مخبر، تهران، ۱۳۷۱ش؛ انتخابی، نادر، «دین و دولت در ترکیه: از تنظیمات تا امروز»، نگاه نو، تهران، ۱۳۷۴ش، شم ۲۵؛ انصاری، فاروق، *تحولات سیاسی و اجتماعی افغانستان (۱۸۸۰ـ۱۹۲۳)*، تهران، ۱۳۸۱ش؛ بازرگان، مهدی، *مدافعات*؛ بجنوردی، کاظم، *مسی به رنگ شفق*، به کوشش علی‌اکبر رنجبر کرمانی، تهران، ۱۳۸۱ش؛ *بحثی دربارۀ مرجعیت و روحانیت*، تهران، ۱۳۴۱ش؛ تیموری، ابراهیم، *تحریم تنباکو*، تهران، ۱۳۲۸ش؛ جعفری، محمدمهدی، «تکمله‌ای لازم»، *نهضت بیدارگری در جهان اسلام*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ جمال‌الدین اسدآبادی، *عروةالوثقی*، به کوشش هادی خسروشاهی، قم، ۱۴۲۱ق؛ همو، *نیچریه*، تبریز، ۱۳۲۷ش؛ حائری، عبدالهادی، «مفهوم نوین آزادی از دیدگاه پارسی‌زبانان افغانستان»، *مطالعات تاریخی*، مشهد، ۱۳۶۹ش، شم ۵؛ همو، *نخستین رویاروییهای اندیشه‌گران ایران*، تهران، ۱۳۶۷ش؛ حبیبی، عبدالحی، *جنبش مشروطیت در افغانستان*، قم، ۱۳۷۲ش؛ حسن، مشیر، *جنبش اسلامی و گرایشهای قومی در مستعمرۀ هند*، ترجمۀ حسن لاهوتی، مشهد، ۱۳۶۷ش؛ حسین، طه، *علی و فرزندانش*، ترجمۀ محمدعلی خلیلی، تهران، ۱۳۳۵ش؛ حکیمی، محمدرضا، *تفسیر آفتاب*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی؛ حنیف، غلام، «طلوع اسلام در آمریکا»، ترجمۀ علی پارباد، *اسلام و غرب*، تهران، ۱۳۷۸ش، س ۳، شم ۲۶؛ حیدرزادۀ نائینی، محمدرضا، *تعامل دین و دولت در ترکیه*، تهران، ۱۳۸۰ش؛ خداقلی‌پور، محمود و فهیمه وزیری، *اسلام و مسلمانان در آمریکا*، قم، ۱۳۷۹ش؛ همان دو، *اسلام و مسلمانان در فرانسه*، قم، ۱۳۸۰ش؛ خسروشاهی، هادی، *نهضتهای اسلامی افغانستان*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ خورشید، عبدالسلام و روشن آرا راؤ، *تاریخ تحریک پاکستان*، اسلام‌آباد، ۱۹۹۳م؛ دانکوس، هلن کارر، «اسلام و روسیه»، *همشهری*، ۱۳۸۱/۱۲/۱۲ش؛ دوانی، علی، *زندگانی زعیم‌بزرگ عالم تشیع آیت‌الله بروجردی*، تهران، ۱۳۷۲ش؛ همو، *نهضت دو ماهۀ روحانیون ایران*، تهران، ۱۳۷۷ش؛ رجایی، فرهنگ، *اندیشۀ سیاسی معاصر در جهان عرب*، تهران، ۱۳۸۱ش؛ رجبی، محمدحسن، *زندگی‌نامۀ سیاسی امام‌خمینی*، تهران، ۱۳۷۸ش؛ رکن‌زادۀ آدمیت، محمدحسین، *دلیران تنگستانی*، تهران، ۱۳۱۳ش؛ روا، الیویه، *افغانستان، اسلام و نوگرایی سیاسی*، ترجمۀ ابوالحسن سروقد مقدم، مشهد، ۱۳۶۹ش؛ روحانی، حمید، *بررسی تحلیلی از نهضت امام‌خمینی*، تهران، ۱۳۶۴ش؛ ریکلفس، م. ک.، *تاریخ جدید اندونزی*، ترجمۀ عبدالعظیم هاشمی نیک، تهران، ۱۳۷۰ش؛ رئیس‌نیا، رحیم، *ایران و عثمانی در آستانۀ قرن بیستم*، تبریز، ۱۳۷۴ش؛ زرکلی، *اعلام*؛ زولی، دانیل، *استقرار اسلام در جامعۀ بریتانیا*، به کوشش توماس گرهلم و جرج لیتمن، ترجمۀ محمد قالیاف خراسانی، تهران، ۱۳۷۸ش؛ سپهر، محمدتقی، *ناسخ التواریخ*، به کوشش جمشید کیان‌فر، تهران، ۱۳۷۷ش؛ سید، رضوان، *سیاسیات الاسلام*

1. MSA 2. ISNA 3. Haddad 4. Denny

المعاصر، بیروت، ۱۹۹۷م؛ صدیق، محمد، *افغانستان در پنج قرن اخیر*، تهران، ۱۳۷۴ش؛ طالقانی، محمود، *اسلام و مالکیت*، تهران، ۱۳۳۲ش؛ همو، مقدمه بر *تنبیه الامة و تنزیه الملة* (نک: هم نائینی)؛ عنایت، حمید، *اندیشهٔ سیاسی در اسلام معاصر*، ترجمهٔ بهاءالدین خرمشاهی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ همو، *سیری در اندیشهٔ سیاسی عرب*، تهران، ۱۳۵۶ش؛ عوض، لویس، *تاریخ الفکر المصری الحدیث*، قاهره، ۱۹۸۶م؛ غوث، عبدالصمد، *سقوط افغانستان*، ترجمهٔ محمدیونس طغیان، پیشاور، ۱۳۷۸ش؛ فخرایی، ابراهیم، *سردار جنگل*، تهران، ۱۳۵۷ش؛ فراست‌خواه، مقصود، «سیدجمال‌الدین اسدآبادی و نواندیشی دینی»، *تاریخ و فرهنگ معاصر*، س ۵، شم ۳-۴؛ فرخ‌زاد، فروغ، *گزینهٔ اشعار*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ فلور، ویلم، *جستارهایی از تاریخ اجتماعی ایران در عصر قاجاریه*، ترجمهٔ ابوالقاسم سری، تهران، توس؛ قانون، مرتضی، *دیپلماسی پنهان*، تهران، ۱۳۸۱ش؛ قائم‌مقام فراهانی، *احکام الجهاد و اسباب الرشاد*، به کوشش غلامحسین زرگرنژاد، تهران، ۱۳۸۰ش؛ کسروی، احمد، *آیین*، تهران، ۱۳۵۶ش؛ همو، *تاریخ مشروطهٔ ایران*، تهران، ۱۳۴۴ش؛ همو، *زندگانی من*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ کشککی، صباح‌الدین، *دههٔ قانون اساسی*، پیشاور، ۱۳۷۷ش؛ کیم، کوکی، *تاریخ جنوب شرقی، جنوب و شرق آسیا*، ترجمهٔ علی درویش، مشهد، ۱۳۷۲ش؛ لاپیدوس، آ. م.، *تاریخ جوامع اسلامی*، ترجمهٔ علی بختیاری‌زاده، تهران، ۱۳۸۱ش؛ همو، همان، ترجمهٔ محسن مدیر شانه‌چی، تهران، ۱۳۷۶ش؛ لویس، برنارد، *ظهور ترکیهٔ نوین*، ترجمهٔ محسن علی سبحانی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ محیط طباطبایی، محمد، *نقش سیدجمال‌الدین در بیداری مشرق زمین*، به کوشش هادی خسروشاهی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ مراد، آ.، «نهضت اصلاح‌طلبی در جهان معاصر عرب»، *نهضت بیدارگری در جهان اسلام*، ترجمهٔ محمدمهدی جعفری، تهران، ۱۳۶۲ش؛ مطهری، مرتضی، «احیای فکر دینی»، *ده گفتار*، تهران، ۱۳۷۳ش؛ همو، *عدل الهی*، تهران، ۱۳۵۲ش؛ همو، *علل گرایش به مادیگری*، تهران، ۱۳۵۷ش؛ همو، *کتاب سوزی ایران و مصر*، قم، ۱۳۵۷ش؛ همو، «مشکل اساسی در سازمان روحانیت»، *بحثی دربارهٔ ...* (هم)؛ همو، *نهضتهای اسلامی در صدسالهٔ اخیر*، قم، صدرا؛ مفتون دنبلی، عبدالرزاق، *مآثرالسلطانیة*، تهران، ۱۳۵۱ش؛ *مکتب اسلام*، دوره‌های مختلف؛ مکی، حسین، *تاریخ بیست سالهٔ ایران*، تهران، ۱۳۵۷ش؛ همو، *مدرس قهرمان آزادی*، تهران، ۱۳۵۸ش؛ میثمی، لطف‌الله، *از نهضت آزادی تا مجاهدین*، تهران، ۱۳۸۰ش؛ نائینی، محمدحسین، *تنبیه الامة وتنزیه الملة*، به کوشش محمود طالقانی، تهران؛ نجاتی، غلامرضا، *تاریخ بیست و پنج سالهٔ ایران*، تهران، ۱۳۷۳ش؛ ونسکه، هانس ـ توما، *حیات دینی مسلمانان در برلین*، به کوشش توماس گرهلم و جرج لیتمن، ترجمهٔ محمد قالیباف خراسانی، تهران، ۱۳۷۸ش؛ هاردی، پ.، *مسلمانان هند بریتانیا*، ترجمهٔ حسن لاهوتی، مشهد، ۱۳۶۹ش؛ هدایت، مهدی قلی، *خاطرات و خطرات*، تهران، ۱۳۴۴ش؛ همایون کاتوزیان، محمدعلی، *اقتصاد سیاسی ایران*، ترجمهٔ محمدرضا نفیسی و کامبیز عزیزی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ نیز:

Ayata, S., «Patronage, Party, and State: The Politicization of Islam in Turkey», *The Middle East Journal*, 1996, vol. L; Cederroth, S., «Indonesia and Malaysia», *Islam Outside the Arab World*, eds. D. Westerlund and I. Svanberg, London, 1999; Denny, F.M., «Islam in Americas», *Encyclopedia of Modern Islamic World*, vol. II; EI^2; Gardel, M., «North America», *Islam Outside the Arab World*, eds. D. Westerlund and I. Svanberg, London, 1999; Haddad, Y.Y. and A.T. Lumis, *Islamic Values in the United States*, New York, 1987; Hilav, S., «Düşünce tarihi (1908-1980)», *Türkiye tarihi*, ed. S. Akşin, Istanbul, 1990, vol. IV; IA; «Islam in Europe», *Encyclopedia of Modern Islamic World*; Kepel, G., *Allah in the West*, Oxford, 1997; Kettani, M.A., *Muslim Minorities in the World Today*, London, 1986; Kogelmann, F., «Germany and Austria», *Islam Outside the Arab World*, eds. D. Westerlund and I. Svanberg, London, 1999; Lapidus, I.M., *A History of Islamic Societies*, Cambridge, 1991; Lipovsky, I., «The Awakening of Central Asian Survey», *Middle Eastern Studies*, 1996, vol. XXXII(3); McCloud, A.B., *African American Islam*, New York, 1995; Mc Turaan, G., *Nationalism and Revolution in Indonesia*, Ithaca/London, 1970; Mesrioğlu, K., *Kurtuluş, savasinda sarikli mücahitler*, Istanbul, 1972; *Meydan Larousse*, Istanbul, 1987; *The Muslim Parliament of Great Britain*, www. muslim parliament., org.uk; Niang, S., «Muslim in Europe», *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, ed. J. Esposito, New York, 1995; Nielson, J., *Muslims in Western Europe*, Edinburgh, 1995; *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, ed. J.L., Esposito, New York, 1995; Özdemer, H., «Sial tarih (1960-1980), *Türkiye tarihi*, ed. S. Akşin, Istanbul, 1990; Paklın, M.Z., *Osmanlı tarih deyimleri ve terimleri sözlüğü*, Istanbul, 1972; Schulze, R., *A Modern History of the Islam World*, London/New York, 2000; Shaw, S.J. and E.K. Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, Cambridge, 1977; Tamara, N., «The Ummah: Rising to the Challenges With Special Reference to Indonesia», *Islamic Civilization in the Malay World*, ed. M. T. Osman, Kuala Lumpur, 1997; Tazmini, Gh., «The Islamic Revival in Central Asia», *Central Asia Survey*, 2001, vol. XX(2); Toprak, B., «Islamist Intellectuals: Revolt Against Industry and Technology», *Turkey and the West*, London/New York, 1993; Tunçay, M., *T.C.'nde tek-parti yönetiminin kurulmasi (1923-1931)*, Istanbul, 1981; *Türkiye dianet vakfı İslâm ansiklopedisi*, Istanbul, 1989; Ülken, H. Z., *Türkiye'de çağdas düşünce tarihi*, Istanbul, 1979; Yetkin, Ç., *Etnik ve toplumsal yönleriyle Türk halk hereketleri ve devrimler*, Istanbul, 1974; Yücekök, A., *100 Sorudo Türkiye'de din ve siaset*, Istanbul, 1976.

علی‌اکبر ولایتی

بیدپای، داستانها، نک: کلیله و دمنه.

بیدَر، شهری قدیم در جنوب هند و از مراکز کهن گسترش فرهنگ اسلامی و ایرانی در شبه قارهٔ هند. نام این شهر در منابع به صورتهای بدر، احمدآباد بیدر و محمدآباد بیدر نیز آمده است (فرشته، ۱۷۶/۲، ۱۷۷؛ طباطبا، ۵۸؛ سیهرندی، ۱۱۲).

بیدر در شمال شرقی ایالت کرناتکه در ۱۷° و ۵۴َ عرض شمالی و ۷۷° و ۳۳َ طول شرقی واقع است. ارتفاع آن از سطح دریا به ۷۰۰ متر می‌رسد و مرکز ناحیه‌ای به همین نام است. شهر بیدر در ۱۰۹ کیلومتری حیدرآباد واقع است. شهر باستانی کالْیانی که مرکز حکمرانان چالوکیا بوده است، در ۶۸ کیلومتری آن قرار دارد. طبق آمار ۱۳۸۳ش/۲۰۰۴م جمعیت شهر بیدر ۱۸۲٬۵۰۰ نفر بوده است. وسعت ناحیهٔ بیدر ۵٬۴۸۸ کم۲، و دارای محصولات متنوع کشاورزی از جمله گندم و دانه‌های روغنی است (بریتانیکا؛ «اطلس هند[1]»، 154؛ «اطلس بریتانیکا[2]»، I/19).

بیدر دارای پیشینهٔ کهن تاریخی است و پیش از حکومت مسلمانان تحت فرمان حکمرانان هندو مذهب وَرانگَل قرار داشت. در ۷۲۳ق الغ خان که سپس با نام محمد بن تغلق (۷۲۵-۷۵۲ق/۱۳۲۵-۱۳۵۱م) به سلطنت رسید، بیدر را تصرف کرد. این شهر پس از آن تحت فرمان امیران صده قرار گرفت. در ۷۴۸ق حسن کانگو، ملقب به ظفرخان که یکی از امیران صده بود، بیدر را تصرف کرد و سپس سلسلهٔ بهمنیان (ه م) دکن را بنیاد نهاد و خود لقب علاءالدین حسن (حک ۷۴۸-۷۵۹ق/۱۳۴۷-۱۳۵۸م) یافت. وی سرزمین تحت فرمان خود را به ۴ بخش تقسیم کرد که بیدر یکی از آنها بود (برنی، ۶۴۲-۶۴۳؛ سیهرندی، همانجا؛ مجومدار، 356؛ «فرهنگ...[3]»، VIII/169-170؛ بدائونی، ۲۳۱/۱؛ هیگ، «شورش...[4]»، 131؛ فرشته، ۲۷۷/۱).

---

1. *An Atlas...* 2. *Britannica Atlas.* 3. *The Imperial...* 4. «Ulugh...»

رشد و توسعهٔ بیدر از دورهٔ حکومت احمدشاه بهمنی (۸۲۵ - ۸۳۸ق/۱۴۲۲-۱۴۳۵م) آغاز گردید. او پایتخت خود را از گلبرگه به بیدر منتقل کرد و این شهر از آن پس به یکی از مهم‌ترین مراکز سیاسی و فرهنگی جنوب هند تبدیل گردید. با آنکه سنوات مختلف برای تغییر پایتخت ذکر شده است، ولی سال ۸۲۷ق درست‌تر به نظر می‌رسد، زیرا آخرین سکه در همین تاریخ در گلبرگه ضرب شده است. احمدشاه بیدر را به پسرش محمد منسوب کرد و آنجا را محمدآباد خواند (طباطبا، ۵۴-۵۷؛ ایتن، 53؛ اسمیث، 283-284؛ شروانی، «بهمنیان[1]»، 165؛ فرشته، ۱/۳۲۵).

بیدر تا فروپاشی سلسلهٔ بهمنیان در ۹۳۳ق/۱۵۲۷م مرکز سیاسی و فرهنگی دکن بود؛ پس از آن نیز مرکز حکومت برید شاهیان (هـ م) گردید و نفوذ فرهنگی آن همچون شهرهای دیگر جنوب هند از جمله بیجاپور ادامه یافت. در ۱۰۲۹ق/۱۶۲۰م ابراهیم عادلشاه دوم (۹۸۷-۱۰۳۶ق/۱۵۷۹-۱۶۲۷م) بیدر را تصرف کرد و پس از آن، اهمیت سیاسی و فرهنگی آنجا کاهش یافت. در ۱۰۶۸ق اورنگ زیب (حک ۱۰۶۸-۱۱۱۸ق/۱۶۵۷-۱۷۰۶م) بیدر را تصرف کرد و آن را ظفرآباد نامید. در ۱۱۳۷ق/۱۷۲۵م بیدر تحت فرمان نظام‌الملک آصف جاه قرار گرفت (کنبو، ۳/۱۹۷؛ مجومدار، 480؛ «فرهنگ»، VIII/164-165؛ ندوی، ۱۵).

تغییر پایتخت از گلبرگه به بیدر موجب شد تا عناصری جدید در فرهنگ سنتی دکن پدیدار گردد. احمدشاه بهمنی برای مقابله با قدرت دولتمردان دکن و صوفیان چشتیه در گلبرگه، برای عناصر سیاسی و فرهنگی غیردکنی ارزش بیشتری قائل شد و مهاجران ایرانی، عرب و ماوراءالنهری ــ که به آفاقیان (هـ م) یا «غریبان» شهرت داشتند ــ امور سیاسی و فرهنگی بیدر را در اختیار گرفتند. جلوه‌های تأثیر و نفوذ فرهنگهای بیگانه از این دوره، در فرهنگ سرزمین دکن که مرکز آن شهر بیدر بود، چشمگیر است. با توجه به محل انتساب دولتمردان، دانشمندان، ادیبان و هنرمندانی که در بیدر از قدرت و مقام برخوردار بودند، از جمله سیستانی، اردستانی، اسفراینی، گیلانی، شیرازی، قزوینی، مازندرانی و... می‌توان از نقش و نفوذ مهاجران، به‌ویژه ایرانیان در بیدر آگاه گردید (ایتن، 55-56؛ شروانی، «بهمنیان دکن[2]»، 131-132، 122-123، «بهمنیان»، 164-165؛ فرشته، ۱/۳۲۱-۳۲۲).

از ویژگیهای دیگر شهر بیدر در دورهٔ بهمنیان، نفوذ سلسله‌های صوفیه‌ای است که مرکزشان در ایران و عراق بود. احمدشاه بهمنی برای مقابله با قدرت صوفیان چشتیه ــ که از حمایت دولتمردان دکنی برخوردار بودند ــ به تقویت نفوذ سلسله‌های دیگر صوفیه در بیدر همت گماشت. او از شاه نعمت‌الله ولی سر سلسلهٔ نعمت‌اللهیان برای اقامت در بیدر دعوت کرد و او نوه و سپس پسرش را به دربار بهمنیان فرستاد و نوه‌اش با دختر احمدشاه ازدواج کرد و خانقاهی در این شهر بنیاد نهاد و نفوذ نعمت‌اللهیان در دکن افزایش یافت. همچنین بیدر از سدهٔ ۹ تا ۱۱ق/۱۵ تا ۱۷م از مراکز مهم صوفیان قادریه در هند بود که خانقاههایی در این شهر تأسیس کردند. از صوفیان این سلسله که به دعوت احمدشاه از بغداد به بیدر مهاجرت کردند، می‌توان از شاه زین‌الدین گنج‌نشین، شاه اسماعیل قادری و شیخ محمد ملتانی نام برد. از دورهٔ احمدشاه رشد تفکرات شیعی در دستگاه حکومت بهمنیان بیدر افزایش یافت؛ از این‌رو، برخی از تاریخ نگاران احمدشاه را پیرو مذهب تشیع دانسته‌اند (رضوی، «تاریخ صوفیه...[3]»، II/56-57، «تاریخ اجتماعی...[4]»، I/248؛ فرشته، ۱/۳۲۸-۳۲۹؛ طباطبا، ۶۵؛ هیگ، «مذهب...[5]»، 78-79؛ ایتن، 55-58؛ شروانی، «بهمنیان»، 165-166).

محمود گاوان وزیر ایرانی تبار و فرهنگ‌پرور محمودشاه دوم (حک ۸۳۹-۸۶۲ق/۱۴۳۵-۱۴۵۸م) در توسعه و زیبایی شهر بیدر کوشش بسیار کرد. این شهر در زمان او به اوج شکوفایی فرهنگی رسید. وی مدرسهٔ بزرگی در بیدر تأسیس کرد و دانشمندان کشورهای اسلامی را برای تدریس به‌آنجا فراخواند (شروانی، «محمودگاوان...[6]»، 306-309؛ فرشته، ۱/۳۵۸-۳۶۰؛ طباطبا، ۱۱۸-۱۱۹).

از جمله امتیازات بیدر نسبت به شهرهای دیگر جنوب هند که آن را همسنگ شهرهای بزرگی از جمله دهلی و لاهور قرار می‌دهد، وجود بناهای زیبا و باشکوه از سده‌های میانه در این شهر است که بیشتر آنها در دورهٔ بهمنیان و برید شاهیان ساخته شده است. از ویژگیهای معماری بیدر تغییر اساسی در سبک معماری سنتی دکن است که عناصری از سبکهای ایرانی و عراقی در آن پدیدار گردید و ساختار بنا دچار دگرگونیهای اساسی شد؛ از جمله ساختن تالارهای ستون‌دار، قوس‌دار، سردرها، و نیز استفاده از کاشی در تزیین، و قاب‌سازی را می‌توان نام برد. ارگ بیدر از جمله بناهای کهن شهر است که توسط معماران ایرانی بنا گردید. در داخل ارگ، کاخها و بناهای زیبایی وجود دارد که تخت محل از جملهٔ آنهاست. این کاخ از بناهای زیبای دورهٔ بهمنیان به شمار می‌رود و تأثیر معماری و هنر ایرانی در آنها مشهود است. مسجد سولاخامبا نیز از بناهای کهن بیدر به شمار می‌رود. بنای مسجد جامع بیدرهم در اواخر دورهٔ بهمنیان آغاز گردید و در دورهٔ بریدشاهیان به پایان رسید. مقابر پادشاهان بهمنی در نزدیکی بیدر و نیز مقابر برید شاهیان از جمله آثار زیبا و باشکوه بیدر است که برخی از آنها دارای کتیبه‌هایی به زبانهای عربی و فارسی است (کرمی، ۲۱؛ دسای، 245-247؛ براون، 69-71؛ شروانی، «بهمنیان دکن»، 127-131؛ رضوی، «تاریخ اجتماعی...»، I/253؛ گوتس، 217-218). همچنین مدرسهٔ محمود گاوان که در ۸۷۷ق/۱۴۷۲م بنا گردید، شامل مسجد، حجراتی برای زندگی استادان و دانشجویان، تالار تدریس و کتابخانه و دو منارهٔ بزرگ بود و سبک معماری آن از بناهای ایرانی تأثیر پذیرفته بود. این مدرسه در دورهٔ اورنگ زیب انبار اسلحه گردید و به سبب

1. «The Bahmanīs» 2. *The Bahmanis of the Deccan.* 3. *A History...* 4. *A Socio-Intellectual...* 5. «The Religion...» 6. «Maḥmūd Gāwān's...»

انفجاری که در آن رخ داد، بخش بزرگی از آن ویران شد (شروانی، همان، 204-203؛ احمد، ۱۹۰؛ براون، 70؛ مارشال، 636-635؛ فرگسن، 267).

در بیدر کتیبه‌های فراوانی به زبانهای فارسی و عربی به خطوط کوفی، نسخ، نستعلیق و طغرا وجود دارد که برخی از آنها از آثار خوش‌نویسان برجسته از جمله مغیث‌الدین شیرازی، شکرالله قزوینی و ملاشرف‌الدین مازندرانی است که از شاهکارهای خوش‌نویسی در هند به شمار می‌روند. این کتیبه‌ها در مقابر پادشاهان بهمنی، مقبرهٔ شاه خلیل‌الله، ارگ بیدر، و مقبرهٔ بریدشاهیان قرار دارند (یزدانی، II/18-28؛ احمد، 416-415؛ دسای، 250؛ فرشته، ۱/۳۲۵-۳۲۶).

بیدر از مراکز جلب ادیبان و دانشمندان و هنرمندانی بود که اکثر آنها از ایران به آنجا مهاجرت می‌کردند و تحت حمایت حکمرانان و دولتمردان قرار می‌گرفتند؛ از جمله می‌توان به آذری طوسی (ﻫ م) شاعر و نویسندهٔ ایرانی و نگارندهٔ کتاب *بهمن نامه*؛ محمود گاوان دولتمرد و ادیب ایرانی که آثار ارزشمندی از جمله *ریاض الانشاء* و *مناظر الانشاء* را تألیف کرد؛ شاه خلیل‌الله فرزند نعمت‌الله ولی؛ ملا داوود بیدری نویسندهٔ تاریخ *تحفة المرام*؛ و نظیری طوسی شاعر شیعه‌مذهب اشاره کرد (فرشته، ۱/۳۰۸، ۳۲۵-۳۲۶؛ مجومدار، 359؛ شروانی، «نکته‌ها...[1]»، 34-33؛ رضوی، «تاریخ اجتماعی...»، I/253).

مآخذ: احمد، عزیز، *تاریخ تفکر اسلامی در هند*، ترجمهٔ نقی لطفی و محمد جعفر یاحقی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ بداؤنی، عبدالقادر، *منتخب التواریخ*، به کوشش احمد علی، کلکته، ۱۸۶۸م؛ برنی، ضیاءالدین، *تاریخ فیروز شاهی*، ترجمهٔ معین‌الحق، لاهور، ۱۹۹۱م؛ سیهرندی، یحیی، *تاریخ مبارک‌شاهی*، به کوشش محمد هدایت حسین، کلکته، ۱۹۳۱م؛ طباطبا، علی، *برهان مآثر*، دهلی، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۶م؛ فرشته، محمد قاسم، *تاریخ*، کانپور، ۱۲۹۰ق/۱۸۷۴م؛ کرمی، مجتبی، *نگاهی به تاریخ حیدرآباد دکن*، تهران، ۱۳۷۳ش؛ کنبو، محمد صالح، *عمل صالح* (شاه جهان‌نامه)، به کوشش غلام یزدانی و وحید قریشی، لاهور، ۱۹۷۲م؛ ندوی، معین‌الدین، *معجم الامکنة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۳ق؛ نیز:

Ahmad, Khwaja Muhammad, «Calligraph», *History of Medieval Deccan*, ed. H. K. Sherwani, Hyderabad, 1974, vol. II; *An Atlas of India*, Oxford, 1990; *Britannica*, 2003; *Britannica Atlas*, Chicago, 1992; Brown, P., *Indian Architecture (Islamic Period)*, Bombay, 1981; Desai, Z. A., «Architecture-The Bahmanis», *History of Medieval Deccan*, ed. H. K. Sherwani, Hyderabad, 1974, vol. II; Eaton, R. M., *Sufis of Bijapur*, New Jersey, 1978; Fergusson, J., *History of Indian and Eastern Architecture*, London, 1910; Goetz, H., *India, Five Thousand Years of Indian Art*, London, 1969; Haig, W., «The Religion of Ahmad Shah Bahmani», JRAS, London, 1924; id, «Ulugh Khān's Rebellion», *The Cambridge History of India*, vol. III, ed. W. Haig, New Delhi, 1987; *The Imperial Gazetteer of India*, New Delhi, 1908; Majumdar, R. C., *An Advanced History of India*, London, 1958; Marshal, «Bidar and Parenda», *The Cambridge History of India*, vol. III, ed. W. Haig, New Delhi, 1987; Rizvi, A. A., *A History of Sufism in India*, New Delhi, 1983; id, *A Socio - Intellectual History of the Isnā 'Asharī Shī'īs in India*, Canberra, 1986; Sherwani, H. K. «The Bahmanis», *History of the Deccan*, Hyderabad, 1974, vol I; id, *The Bahmanis of the Deccan*, New Delhi, 1958; id, «Mahmūd Gāwān's Early Life and his Relations with Gīlān», *Islamic Culture*, London, 1939, vol. XIII; id, «Some Aspects of Bahmanī Culture», ibid, 1943, vol. XVII; Smith, A., *The Oxford History of India*, Oxford, 1958; Yazdani, G., «The Inscriptions of Bidar», *Epigraphia Indica*, New Delhi, 1987.

مجید سمیعی

بیدگُلی، لَهجه، نک: کاشان، لهجه‌های کاشان.

بیدِل، ابوالمعانی میرزا عبدالقادر بیدل دهلوی (۱۰۵۴-۴صفر ۱۱۳۳ق/۱۶۴۴-۲۴ نوامبر ۱۷۲۰م)، شاعر و صوفی. او در عظیم آباد هندوستان (پتنهٔ کنونی) متولد شد (نک: بیدل، «چهار عنصر»، ۶۴؛ خوشگو، ۱۰۴؛ آزاد، *سرو آزاد*، ۱۴۸، *خزانهٔ عامره*، ۱۵۲؛ خلیل، ۲۴؛ پدرام، ۳۸). پدرش میرزا عبدالخالق، از قبیلهٔ برلاس (و به روایتی ارلاس یا ارلات) ترکان جغتایی بود. این قبیله از بخارا به بدخشان، و سپس به هندوستان مهاجرت کرده، و به سپاهی‌گری مشغول بودند (بیدل، همان، ۱۶۶؛ خوشگو، پدرام، خلیل، همانجاها؛ میرحسین شاه، ۲۱؛ اختر، ۶؛ هادی، ۱۰). پدر بیدل در عین حال که در زمرهٔ سپاهیان بود، مَنشی صوفیانه داشت و به صوفیان «قادریهٔ» هندوستان ارادت می‌ورزید و به توصیهٔ مرشدان خود بود که پسر خویش را هم‌نام شیخ عبدالقادر گیلانی (صوفی مشهور سده‌های ۵ و ۶ق) گردانید (خوشگو، همانجا؛ مخدوم، ۲۴۳؛ هادی، ۱۱).

بیدل پیش از رسیدن به ۵ سالگی پدر خویش را از دست داد و نزد مادر به آموختن *قرآن* و الفبای فارسی پرداخت. پس از یک سال و نیم مادرش نیز از دنیا رفت و سرپرستی او را عمویش، میرزا قلندر که چون برادر فردی سپاهی با خوی درویشی بود، برعهده گرفت (بیدل، همان، ۱۱، ۶۱؛ خوشگو، ۱۰۵؛ خلیل، ۲۵؛ مخدوم، همانجا). بیدل به سفارش عموی خود به آموختن ادبیات عرب پرداخت، اما چون به ۱۰سالگی رسید، میرزا قلندر او را از مدرسه بازداشت و برای رهنمونی وی به معرفت حق او را با خود به حلقهٔ درویشان برد (بیدل، همان، ۶۳؛ خوشگو، ۱۰۵، ۱۰۶؛ خلیل، همانجا؛ خواجه، ۶۵).

میرزا قلندر شاعری درس ناخوانده بود که نکته سنجیهای او در شکل‌گیری شخصیت شاعری بیدل بی‌تأثیر نبوده است، چنان که او همواره ذوق شاعرانهٔ خود را از عموی خویش می‌دانست (بیدل، همان، ۶۱؛ خواجه، همانجا). سپاهی‌گری میرزا قلندر باعث شد که بیدل در ۱۰۶۹ق در ۱۷ سالگی به سپاهیان میرزا عبداللطیف، از امرای شاهزاده شجاع (فرزنده شاه جهان) بپیوندد، اما در جریان جنگ قدرت میان فرزندان شاه شجاع، بیدل آنان را رها ساخت و همراه میرزا ظریف، دایی خود به شهر «کَتَک» (در استان اریسه در شمال هند) رفت و ۴سال نزد او به سر برد (نک: بیدل، همان، ۹۷، ۱۰۸، ۱۶۶، ۳۰۳؛ خوشگو، ۱۰۶، ۱۰۹؛ هادی، ۱۵، ۱۹-۲۰؛ میرحسین شاه، ۲۲؛ پدرام، ۳۹).

میرزا ظریف مردی فاضل بود و فقه، حدیث و عرفان تدریس می‌کرد وبرخی از شاعران و صوفیان بزرگ هند مانند شاه قاسم هواللهی که در تحولات روحی بیدل تأثیر داشتند، به مجلس او رفت و آمد می‌کردند. بیدل که از مدتی پیش مطالعهٔ آثار منظوم را شروع کرده، و به سرودن

1. «Some Aspects...»

شعر پرداخته بود، در این زمان با تخلص «رمزی» حضور خود را در جمع شاعران اعلام کرد. او سرانجام تخلص «بیدل» را برگزید (نک: بیدل، همان، ۶۶، ۶۸، ۷۰، ۱۱۶، ۱۳۷؛ خوشگو، ۱۰۷، ۱۱۸؛ خلیل، همانجا). میرزا ظریف در ۱۰۷۵ق/۱۶۶۴م درگذشت و بیدل روانهٔ دهلی شد و در آنجا به حلقهٔ ارادتمندان صوفی دیگری به نام «شاه کابلی» پیوست (نک: بیدل، همان، ۱۵۷، ۲۹۶؛ هادی، ۲۰).

کم کم بیدل توجه حکمرانان هندوستان را به خود جلب کرد. در آغاز امیر کامگارخان (فرزند جعفرخان، دایی و وزیر اورنگ زیب) از بیدل حمایت کرد و چون وی به دکن رفت، بیدل به دربار عاقل خان رازی پیوست (نک: بیدل، همان، ۲۳۷؛ خوشگو، ۱۰۹؛ آزاد، *سرو آزاد*، ۱۴۹؛ هادی، ۳۲). بیدل در ۱۰۸۰ق ازدواج کرد، اما صاحب فرزندی نشد و ناگزیر «خاطر از وسوسهٔ انتظار توالد و تناسل پرداخت» (نک: بیدل، همان، ۱۶۵ـ۱۶۶).

خانهٔ بیدل در دهلی محل تجمع یاران شاعر او بود و از «سرشام» تا «نیم شب» ابتدا بیدل و سپس دیگران اشعار خود را می‌خواندند. گفته اند که بزرگان شهر نیز در این مجلس حضور می‌یافتند و بیدل اشعار خود را با صلابت و مهابت می‌خوانده است؛ همچنین در شعر خوانیهای این مجلس نسبت بـه اقتفا و انتقـاد دیگران از اشعار خود تعصب می‌ورزید. ظاهراً این مجلس نخستین هستهٔ مجالس «بیدل خوانی» (نک: دنبالهٔ مقاله) را تشکیل می‌دهد (خوشگو، ۱۱۲ـ۱۱۳، ۱۱۷؛ سرخوش، ۱۵؛ هادی، ۴۹، ۵۸). بیدل تا پایان عمر در آن خانه به رفاه می‌زیست و سرگرم فراهم آوردن آثار منظوم و منثور خود بود (خلیل، ۲۶). او در همین ایام درخواست بهادرشاه را برای سرودن «شاهنامهٔ گورکانی» نپذیرفت، چه، این امر را با روحیهٔ درویشی خود ناسازگار می‌دید (خوشگو، ۱۱۵؛ خلیل، ۲۵؛ هادی، ۴۱).

بیدل در اواخر عمر به هنگام قتل محمد فرخ سیر (۱۱۳۱ق) که از حکمرانان حامی او بود، شعری سرود و سپس از بیم آزار دشمنان حاکم مقتول به لاهور گریخت و نزدیک به دو سال در آن شهر زیست و پس از پایان حکومت شورشیان به دهلی بازگشت (خوشگو، ۱۱۴؛ آزاد، همان، ۱۴۹ـ۱۵۰؛ هادی، ۵۲ ـ ۵۵). سرانجام، بیدل در دهلی درگذشت و در خانه اش به خاک سپرده شد، اما اکنون آثاری از آرامگاه وی در آنجا نیست و این موضوع باعث شد تا تصور شود کـه بعداً جنازهٔ بیـدل را به محلهٔ جغتاییهای قریهٔ «خواجه رواش» (در شمال کابل) انتقال داده‌اند (خوشگو، ۱۲۱؛ خلیل، ۲۶؛ سلجوقی، ۸۷؛ عالمشاهی، ۲۳؛ شفیعی کدکنی، ۲۱).

بیدل در الاهیات، ریاضیات، طبیعیات، طب، نجوم، رمل، جفر، تاریخ و موسیقی دست داشت و از علوم ظاهر نیز بی‌بهره نبود (بیدل، همان، ۷۰، ۱۱۶؛ خوشگو، ۱۱۸) وبجز بنگالی که زبان مادری او بود، به زبانهای فارسی، اردو و سنسکریت نیز تسلط داشته است (بچکا، ۸۱).

پس از درگذشت بیدل، به نشانهٔ استمرار جلسات شعر خوانی که در خانهٔ او تشکیل می‌شد، به رسم صوفیان در سال مرگ او در کنار مزارش مجلس «عُرس بیدل» برگذار گردید. در این مراسم که ظاهراً تا ۳۰سال پس از مرگ او در دهلـی و سپس در کابل اجرا می‌شد، دوستـداران بیدل به شعرخوانی می‌پرداختند. پس از آن جلسات «بیدل خوانی» در مـاوراءالنهر و افغـانستـان ادامـه یـافت (خـوشگـو، ۱۲۱؛ آرزو، ۲۶؛ میرحسین دوست، ۷۴؛ حاکم لاهوری، ۱۷۴؛ بچکا، ۸۲؛ پدرام، ۴۱).

آراء و اندیشه‌ها: با اینکه پدر و عموی بیدل اهل سنت بوده‌اند، اما در آثار وی دلبستگی خاصی به مذهب پدران دیده نمی‌شود، و در منظومه‌های او از جانشینان پیامبر (ص) سخنی به میان نمی‌آید. در یک اثر منثور او از «جانب ولایت مآب علی مرتضیٰ» یاد می‌شود (همان، ۳۳۹) و قصیده‌ای نیز «در منقبت اسدالله الغالب... کرم الله وجهه» دارد (نک: «قصاید»، ۸۱؛ سلجوقی، ۵۲۱). به نظر می‌رسد که بیدل شریعت را از دیدگاه عرفان خاص خویش می‌نگریست و با اینکه گفته‌اند او «تصوف و تعصب را جمع داشت» (نک: خلیل، ۲۶)، اما در آثار او از این امر نشانی نیست.

در آثار منظوم و منثور بیدل نشانه‌هایی از عرفان ابن عربی و مولوی دیده می‌شود و این نکته‌ای است که معاصران او نیز بدان اشاره کرده‌اند (خوشگو، ۱۱۵؛ آرزو، ۲۵). در مثنوی *محیط اعظم* تأثیر کتاب *فصوص الحکم* ابن عربی کاملاً آشکار است. ظاهراً عقاید ابن عربی در میان صوفیان طریقت قادریهٔ هندوستان که پدر و عموی بیدل به آن منتسب بودند، رواج داشته (جهانگیری، ۴۴۶)، و بیدل از طریق مرشدان روحانی خویش از این عقاید متأثر بوده است. این مرشدان روحانی را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: گروهی از آنها مانند شیخ کمال قادری، شاه قاسم هواللهی و شاه فاضل اندیشه‌های وحدت وجودی ابن‌عربی را رواج می‌دادند و گروه دیگر مانند شاه کابلی، شاه ملوک و شاهیکه آزاد که بیشتر از عرفان هندی متأثر بودند، بیدل را به ریاضت، عزایم خوانی بـرای بـهبود بیمـاران و حتیٰ تسخیر جـن دعـوت مـی‌کردند (نک: بیـدل، «چهار عنصر»، ۱۶، ۳۷، ۱۶۹، ۲۹۱؛ هادی، ۲۴؛ میرحسین‌شاه، ۲۵).

بیدل در اندیشه‌هـای عرفانی خود جهـان را آینه‌ای می‌داند که جلوه‌های خداوند را در خود منعکس می‌کند (بیشترین بسامد استفاده از نماد آینه در اشعار او شاید از این رهگذر باشد) و تمام موجودات عالم مظهری از اوست، «کثرت تنزل مراتب وحدت است و وحدت معراج حقیقت کثرت» (بیدل، «نکات»، ۷۵). در اینجاست که وحدت وجودِ برخاسته از اندیشه‌های ابن عربی با اندیشه‌های وابسته به آیینهای فلسفی هند در ذهن بیدل در هم می‌آمیزد. در نظر گاه او نه تنها جانوران و گیاهان، بلکه جمادات نیز از جوهر علوی بهره‌مندند، اما در این میان انسان عظمت و برجستگی خاصی دارد؛ زیرا او نه تنها خلیفهٔ خداوند در روی زمین است، بلکه عالم صغیر و بهترین مظهر خداوند به شمار می‌رود، چون با شناخت خود و فنای نفسانیات خویش می‌تواند به مرتبهٔ انسان کامل عروج کند. اندیشه‌های بیدل همانند افکار ابن عربی آن‌گاه که به مرحلهٔ بیان می‌رسند، چنان با مجاز و استعاره می‌آمیزند که فهم

آنها دشوار می‌شود، هر چند بیان بیدل در مثنویهایش روشن‌تر از غزلیات اوست (هادی، ۹۸؛ بچکا، ۸۵؛ سلجوقی، ۴۲۹؛ خواجه، ۶۶).

بیدل برای رسیدن به این اندیشه‌ها با اینکه خود را «از آغاز شعور... متوجه عالم قدس» می‌یابد (نک: «چهار عنصر»، ۱۰۱)، اما بیش از آنکه به سلوک عارفانه پرداخته باشد، به ریاضت روی آورده است. او رسیدن به کمال را در گرسنگی می‌داند (نک: همان، ۲۹۶، ۳۰۰، «نکات»، ۱۲۶) و بر اساس آیینهای شمنیسم هندوان به ریاضتهایی مانند چشم بستن، خاموش نشستن، حبس دم یا به قول خود «ضبط نَفَس» می‌پردازد و احساس می‌کند که کائنات با او تنهاست (نک: «چهار عنصر»، ۴۱؛ هادی، ۸۹؛ شایگان، ۶۴۳/۲، ۶۷۷) و به تعبیر خودش آن‌گاه که «چشم تماشایش را به شهود این جلوه» گشودند، توانست در رؤیا «مراتب عقول» را مشاهده کند، زیرا در خواب «حضور مطلق» را در کنار دارد و در بیداری «مشاهدهٔ حق» را، اما نهایتاً خود را نه مجذوب می‌داند، نه سالک (نک: همان، ۱۵۵- ۱۵۶، ۲۷۷، ۳۳۷).

شعر: بیدل در بیشتر قالبهای شعر فارسی طبع سخنوری خود را آزموده، به نحوی که در کنار ۳۵ هزار بیت غزل، ۲۲هزار بیت مثنوی سروده است و شمار ابیات قصاید، ترکیب بندها، قطعات و رباعیات او نیز به ۱۱ هزار بیت می‌رسد؛ اما آنچه باعث اهمیت شعر بیدل شده است و جلوه‌گاه هنر شعری او را تشکیل می‌دهد، غزلهای اوست. از این رو، ویژگیهایی که دربارهٔ شعر بیدل می‌توان بیان کرد، بیشتر مربوط به غزلهای اوست، اما این ویژگیها را با بسامد کمتری می‌توان در دیگر اشعار وی نیز مشاهده کرد.

شعر او در سبک هندی رشد کرده، و بر آثار دیگر شاعران این سبک پیشی گرفته است؛ به نحوی که بیدل را باید نمایندهٔ تمام عیار سبک هندی به شمار آورد. اساس شعر این سبک بر مضمون آفرینی قرار دارد که بیدل از آن به «معنی طرازی» تعبیر می‌کند (نک: «رقعات»، ۱۳۸) و *دیوان* بیدل بیش از همهٔ دیوانهای شعر فارسی از خیال و اندیشه‌های دور سرشار است. بیدل بر آن است که با پرهیز از تداعیها و خیالهای رایج شعر فارسی، تصویرهای نادری ایجاد کند که اعجاب خواننده را برانگیزد. این کوشش گاهی اشعار او را با ابهامهای معماگونه‌ای همراه می‌کند که خواننده را در دریافت زیباییهای هنری آن ناکام می‌گذارد (شفیعی کدکنی، ۱۸-۱۹، ۴۴؛ نیز نک: دشتی، ۱۶؛ هادی، ۸۲، ۱۴۵؛ میرحسین شاه، ۳۴؛ خلیلی، «ب»).

هر چند در شعر بیدل «اسلوب معادله» (تمثیل) به اندازه‌ای که در شعر صائب دیده می‌شود، وجود ندارد، در غزلهای او آنچه کلید معنایی بیت را تشکیل می‌دهد، مصراع دوم است که هنجاری طبیعی تر دارد و فهم مصراع اول بدان وابسته است. از سوی دیگر، «تشخیص تجریدی» (مثلاً: می‌چکد خون تحیر ز رگ و ریشهٔ ما) و «تصویرهای پارادوکسی» (مثلاً: جامهٔ عریانی، قفس رهایی) هستهٔ مرکزی خیال‌پردازیهای بیدل را به وجود می‌آورد و آن‌گاه که این دو عنصر با «حس آمیزی» همراه می‌شود، بر درجهٔ ابهام شعر وی می‌افزاید. همچنین کاربرد غیرمتعارف وابسته‌های عددی (مثلاً: یک گلشن شکفتن) در کنار ترکیب سازیهای هنری و گاه پیچیده (شفیعی کدکنی، ۲۰، ۳۲، ۴۶، ۴۹، ۵۷ - ۶۷) و نیز تکرار پربسامد برخی واژه‌ها مانند «آینه»، «رنگ» و «غبار» که گاهی جنبهٔ نمادین نیز به خود می‌گیرد، از مشخصه‌های دیگر سبکی شعر اوست.

بیدل در کنار واژه‌های ادبی و مرسوم، گاه از اصطلاحات عامیانه نیز استفاده می‌کند و بر اساس آنها تصویرهایی به وجود می‌آورد که خواننده این اصطلاحات آشنا را غریب می‌پندارد (همو، ۳۲۳؛ خلیلی، همانجا؛ بچکا، ۸۹؛ پدرام، ۴۲).

یکی دیگر از ویژگیهای مهم شعر بیدل استفاده از وزنهای بلند و خوش آهنگ است. او همچنین برای نشان دادن مهارت خود وزنهایی را که در شعر فارسی کمتر رایج است و با شعر عرب هماهنگی بیشتری دارد، به کار می‌گیرد. استفادهٔ او از بحر کامل و بحر متقارب مقبوض اثلم که با آهنگ غزل سازگاری ندارد، از این رهگذر است (شفیعی کدکنی، ۲۵؛ نیز نک: آزاد، *سرو آزاد*، ۱۵۰، *خزانهٔ عامره*، ۱۵۴). بیدل همچون دیگر شاعران سبک هندی تکرار قافیه در غزل را نه تنها عیب نمی‌شمارد، بلکه آن را میدان تداعیهای گوناگون خود از یک واژهٔ خاص قرار می‌دهد. او برای هنر نماییهای خود از ردیفهای طولانی و دشوار (مثل: شکست رنگ) و حتیٰ مکرر استفاده می‌کند، چنان که چند هزار بیت شعر با ردیفهایی از این دست دارد. همچنین استفاده از یک وزن و قافیهٔ مکرر در چندین غزل را نشانهٔ قدرت مضمون سازی و گستردگی حوزهٔ تداعیهای خود به شمار می‌آورد (شفیعی کدکنی، ۲۵- ۲۶، ۷۱؛ سرخوش، ۱۴؛ هادی، ۱۳۰، ۱۴۸).

از مقدمهٔ بیدل بر مثنوی «محیط اعظم» برمی‌آید که وی با مطالعهٔ آثار شاعرانی مانند ظهوری ترشیزی، هلالی جغتایی، زلالی خوانساری، طالب آملی و از همه مهم‌تر صائب تبریزی با شعر سبک هندی آشنا شده، امادر میان‌متقدمان‌دلبستگی اوبیشتر متوجه‌اشعار خاقانی وامیرخسرو دهلوی است (نک: «چهار عنصر»، ۲۳۸؛ آزاد، *سروآزاد*، همانجا؛ شفیعی کدکنی، ۲۵؛ سلجوقی، ۶۹، ۵۱۳؛ تمیم داری، ۴۹). شعر بیدل بر شاعران پس از وی در هندوستان تأثیر گذاشته است. شاخص‌ترین آنها غالب دهلوی (ه‌ م) است که باریک بینی، طرز بیان و آفرینش ترکیبات را از بیدل فرا گرفته است؛ همچنین اقبال لاهوری در اشعار خود دلبستگی ویژه‌ای به اشعار بیدل نشان داده است (اختر، ۹۵؛ خواجه، همانجا؛ هادی، ۱۴۶-۱۴۷؛ باوزانی، ۲۵- ۲۶).

جایگاه بیدل: فارسی زبانان ایرانی با وجود شعر صائب کمتر به شعر بیدل توجه داشته‌اند؛ حتیٰ محمدطاهر نصرآبادی که صفحاتی از تذکرهٔ خود را به شرح حال و شعر شاعران پایین مرتبه‌تر از بیدل اختصاص داده است، به هنگام یادآوری از بیدل به نیم سطر شرح احوال و دو بیت شعر او اکتفا می‌کند (۶۵۵/۱؛ نیز نک: شفیعی کدکنی، ۲۳). به نظر می‌رسد که با دگرگونی پسند جامعهٔ ایرانی که پیش‌تر جنبهٔ

خیال‌پردازی را تنها عنصر اصلی در ساختمان شعر می‌پنداشته‌اند، شعر بیدل در سدهٔ ۱۲ و اوایل سدهٔ ۱۳ق در ایران فراموش می‌شود، ولی در خارج از ایران (یعنی در شبه قارهٔ هند، ماوراءالنهر و افغانستان) حضـور او در میـان خواص و عامـهٔ مردم استمـرار می‌یـابد (همـو، ۱۰،۱۷).

شاعران و ادیبان نواحی یاد شده برای تربیت و تقویت ذوق شعری خود به خواندن آثار بیدل می‌پردازند؛ به نحوی که تأثیر این توجه را می‌توان در اشعار شعرای افغان، تاجیک و ازبک دید. جلسات «بیدل خوانی» که در این نواحی برگذار می‌شده است، استمرار حضور بیدل را در جامعهٔ فارسی زبان آن دیار نشان می‌دهد. این جلسات یادآور جلسات *شاهنامه* خوانی در ایران و مثنوی خوانی در حلقه‌های صوفیانه است. از سوی دیگر شعر بیدل در مکتب‌خانه‌های نواحی یاد شده در کنار شعر حافظ به کودکان تعلیم داده می‌شود و حضور خود را در میان عامـهٔ مردم حفظ می‌کنـد؛ چنان کـه برخی ترانه‌هـای عامیانهٔ مردم مـاوراءالنهر و افغانستان برگرفته از اشعـار بیـدل است. همچنین آوازخوانـان اشعار بیدل را به آواز می‌خوانده‌اند. به این ترتیب، با آنکه چراغ شعر بیدل در ایران و هندوستان به خاموشی گراییده، در نواحی آسیای میانه و افغانستان، همچنان فروزان باقی مانده است (خلیلی، «الف»؛ سلجوقی، ۸۷، ۵۵۵؛ عینی، ۱۴۱ ب؛ شفیعی کدکنی، ۲۴، ۱۰۳؛ بچکا، ۸۳، ۹۰؛ هادی، ۱۲۵-۱۲۶؛ ریاض، ۱۲۶؛ یاحقی، ۳۵؛ پدرام، ۴۰-۴۱).

آثار: بیدل در عمر ۷۹ سالهٔ خود آثار منظوم بسیار و چند اثر منثور به وجود آورده است. معاصران بیدل شمار ابیات او را میان ۹۰ و ۱۰۰ هزار بیت نوشته‌اند (خوشگو، ۱۲۲؛ آرزو، ۲۶؛ خلیل، ۲۶)، اما آنچه امروز در دست است، حدود ۷۰ هزار بیت است. گفته‌اند که بیدل روزانه ۵۰۰ بیت می‌سروده، و از سراطمینانی که به ذوق خود داشته است، هیچ‌گاه به بازبینی اشعاری که می‌سروده، نمی‌پرداخته است (خوشگو، ۱۱۹؛ خلیل، همانجا). از این‌رو، وی آثار فراوانی در قالبهای مختلف شعری از خود باقی گذاشته است.

آثار منظوم:

الف ـ غزلیات: شمار غزلیات *دیوان* بیدل ۲٬۸۰۰ و بالغ بر ۳۵هزار بیت است و جلد اول کلیات آثار او را تشکیل می‌دهد.

ب ـ مثنویها: بیدل ۴ مثنوی معروف و ۳مثنوی کوتاه غیر معروف دارد که شمـار ابیات مجموع آنها به حدود ۲۴هزار بیت می‌رسد و جلد سوم *کلیات* آثار او را تشکیل می‌دهد:

۱ـ «محیط اعظم». این مثنوی شامل ۲٬۲۷۰ بیت است که بیدل آن را در ۱۰۷۸ق به نام حکمران حامی خود، عاقل خان رازی سروده است. این مثنوی بر وزن *شاهنامه*، و از نظر موضوع ظاهراً در جواب *ساقی نامهٔ* ظهوری ترشیزی (د ۱۰۲۵ق) سروده شده است. بیدل این مثنوی را علاوه بر نام اصلی آن، «میخانهٔ ظهور حقایق» نیز خوانده است و آن را در ۸ دور بیان می‌کند.

۲. «طلسم حیرت». این مثنوی ۳۷۰۰ بیت دارد که در وزن خسرو و شیرین نظامی، و در ۱۰۸۰ق به نام عاقل خان رازی سروده شده است. داستان رمزی این مثنوی سرگذشت انسان است که چگونه روح خدا در او دمیده شده است.

۳. «طور معرفت» یا «گلگشت حقیقت»، بر وزن خسرو و شیرین نظامی که ۱٬۳۰۰ بیت دارد و بیدل هنگامی که در «بیرات» (نزدیک دهلی) مهمان شکرالله خان بوده، در باب سیر کوهستان سروده، و در واقع سفرنامه‌ای رمزی است به دنیای بی‌چون «اطلاق» و وحدت و بازگشت به آینهٔ خانهٔ جهان چند و چون کثرت.

۴. «عرفان». این مثنوی بر وزن *حدیقهٔ* سنایی با ۱۱ هزار بیت است که بیدل در مدت ۳۰ سال آن را به تدریج سروده، و در ۱۱۲۴ق به پایان رسانده، و در آن از سیر تطور وجود بر اساس عقاید ابن عربی سخن گفته است.

۵. «تنبیه المهوسین»، مثنوی مختصری است نزدیک به ۳۰۰بیت در مذمت کیمیاگران که خوشگو چنین نامی برای آن آورده است (ص ۱۲۵؛ نیز نک‍: بدخشانی، ۳۹۶/۴).

همچنین بیدل فَرَس‌نامه‌ای دارد که به روش فرس‌نامه‌ها در آن به وصف اسب پرداخته است، نیز مثنوی دیگری دارد که وصف فیل موضوع اصلی آن است.

ج ـ قصاید و دیگر قالبهای شعری: جلد دوم *کلیات* بیدل شامل قصاید، ترکیب بندها، ترجیع‌بندها، مخمسها، قطعات و رباعیات است که حدود ۱۱هزار بیت را در برمی‌گیرد. در این مجموعه ۲۰قصیده دیده می‌شود که برخی از آنها در نعت پیامبر(ص) و یک قصیـده در ستایش حضرت علی (ع) است. نیز چند قصیده در مدح اورنگ زیب و پسران اوست و بقیه به سبک قصاید سنایی در مواعظ اخلاقی سروده شده است. جمعاً ۳٬۸۶۱ رباعی در این مجموعه قرار دارد و از محتوای آنها چنین برمی‌آید که بیدل آنها را در پایان عمر و برای کامل کردن قالبهای شعر *دیوان* خود سروده است (سلجوقی، ۵۰۷).

آثار منثور: بیدل همچنان که در اشعار خود به استعاره‌های غریب و معانی ناآشنا دلبستگی دارد، در نثر نیز شیفتهٔ ابهام و تعقید است و نثر زیبا را بر نظم ترجیح می‌دهد («چهار عنصر»، ۲۱۵). او جمله‌های کوتاه و گاه طولانی «نثر رنگین» خود را با سجع و انواع استعاره و تشبیه همراه می‌سازد و همانند کتابهای مقامه، نوشته‌های خود را با اشعاری که خود سروده است، زینت می‌دهد. با اینکه در دورهٔ بیدل نثر فنی دیگر آن رواج سابق را نداشت، اما سرمشق نثر او کتاب سه نثر ظهوری ترشیزی است که به آثار مقامه نویسانی چون قاضی حمیدالدین و سعدی توجه داشته، و نوشته‌هایش در هندوستان سرمشق فصاحت و انشـاء و تـرسل بـوده است (سرخـوش، ۱۴؛ صدیـق حسن‌خـان، ۸۳؛ ریـاض، ۱۳۱؛ سلجوقـی، ۵۵۸؛ شفیعـی کدکنـی، ۲۶، ۳۲؛ بچکـا، ۸۹؛ هادی، ۵۷-۵۹؛ صفا، ۵(۲)/۹۷۹،۵(۳)/۱۷۱۷).

آثار منثور بیدل اینهاست: ۱. «چهار عنصر»، این رساله شامل

حوادث زندگانی و خاطرات و نکات عرفانی است که در فاصلهٔ ۴۱سالگی تا ۶۲ سالگی وی با نثری معقد و مرصع نوشته شده است؛ ۲. «رقعات»، شامل نامه‌های بیدل است که اغلب آنها را به حکمرانان حامی خود نوشته است. در مجموعهٔ رقعات ۲۸۸ نامه گردآوری شده است؛ ۳. «نکات». این رساله شامل ۷۵ نکته در شرح مدارج و مقامات سلوک و ریاضت و اشاره به حقایق عرفان و شرح بعضی تعبیرات و اصطلاحات عارفان است. بیدل رسالهٔ «نکات» را به نام حامی خود شاکرخان به پایان برده است. مجموعهٔ این ۳ رساله به انضمام گلچینی از مثنویهای بیدل با عنوان «اشارات» در جلد چهارم *کلیات* بیدل آمده است. همچنین رساله‌ای با عنوان «تألیف الاحکام» در رمل، و رسالهٔ دیگری به نام «بدایع الدهور» را به بیدل نسبت داده‌اند (بدخشانی، ۳۹۷/۴؛ منزوی، ۲۹۳/۵؛ صفا، ۵(۳)/۱۷۹۴).

کلیات بیدل نخستین بار در ۱۲۸۷ق در لکهنو و سپس در ۱۲۹۹ق در بمبئی به صورت سنگی به چاپ رسیده، و *کلیات* منقح آثار وی به کوشش خلیل‌الله خلیلی در ۱۳۴۱ تا ۱۳۴۴ش در ۴ جلد در کابل چاپ شده است. بر اساس این چاپ *دیوان غزلیات* او در دو جلد در ۱۳۶۳ش و مجموعهٔ آثار منظوم وی در ۳ جلد در ۱۳۷۶ش در تهران تجدید چاپ شده است (خلیلی، «ج»؛ آقابزرگ، ۹(۱)/۱۵۲؛ مشار، ۹۰۵/۳).

مآخذ: آرزو، علی‌خان، *مجمع‌النفایس*، به کوشش عابد رضا بیدار، پتنه، ۱۹۹۲م؛ آزاد بلگرامی، میرغلامعلی، *خزانهٔ عامره*، کانپور، ۱۸۷۱م؛ همو، *سرو آزاد*، حیدر آباددکن، ۱۳۲۸ق؛ آقا بزرگ، *الذریعة*؛ اختر، خواجه عبادالله، *بیدل*، لاهور، ۱۹۵۲م؛ باوزانی، آلساندرو، «سبک شعر بیدل و غالب دهلوی»، *کیهان فرهنگی*، تهران، ۱۳۷۲ش، س ۱۰، شم ۴؛ بچکا، برزی، «بیدل و بیدل گرایان»، *شاعر آینه‌ها*، ترجمهٔ محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ بدخشانی، مقبول بیگ، *تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و هند*، لاهور، ۱۹۷۱م؛ بیدل، عبدالقادر، «چهار عنصر»، «رقعات»، «قصاید»، «نکات»، *کلیات*، به کوشش خلیل الله خلیلی، کابل، ۱۳۴۱-۱۳۴۳ش؛ پدرام، لطیف، «تأملی کوتاه در زندگی، شعر و اندیشهٔ بیدل»، *یگانه*، تهران، ۱۳۸۱ش، س ۶ و ۷، شم ۲۵ و ۲۶؛ تمیم‌داری، احمد، «بیدل دهلوی عظیم آبادی»، *دانش*، اسلام آباد، ۱۳۶۸-۱۳۶۹ش، شم ۲۰ و ۲۱؛ جهانگیری، محسن، *محیی‌الدین بن عربی*، تهران، ۱۳۶۷ش؛ حاکم لاهوری، عبدالحکیم، *تذکرهٔ مردم دیده*، به کوشش سیدعبدالله، لاهور، ۱۳۳۹ش؛ خلیل، علی‌ابراهیم، *صحف ابراهیم*، به کوشش عابد رضا بیدار، پتنه، ۱۹۷۸م؛ خلیلی، خلیل، مقدمه بر *کلیات* بیدل (هم‍)؛ خواجه، محمد عثمان، «بیدل بزرگ‌ترین شاعر صوفی بعد از جامی»، *هلال*، کراچی، ۱۳۴۰ش، ج ۹، شم ۳۵؛ خوشگو، بندر ابن داس، *سفینه*، به کوشش محمد عطاءالرحمان، پتنه، ۱۹۵۹م؛ دشتی، علی، *نگاهی به صائب*، تهران، ۱۳۵۶ش؛ ریاض، محمد، «بیدل شناسی»، *دانش*، اسلام آباد، ۱۳۶۶ش، شم ۱۲؛ سرخوش، محمدافضل، *کلمات الشعراء*، به کوشش صادق علی دلاوری، لاهور، ۱۹۴۲م؛ سلجوقی، صلاح الدین، *نقد بیدل*، کابل، ۱۳۴۳ش؛ شایگان، داریوش، *ادیان و مکتبهای فلسفی هند*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ شفیعی کدکنی، محمد رضا، *شاعر آینه‌ها*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ صدیق حسن خان، محمدصدیق، *شمع انجمن*، کلکته، ۱۲۹۳ق؛ صفا، ذبیح‌الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ عالمشاهی، «در اطراف آرامگاه مولانا بیدل»، *آریانا*، کابل، ۱۳۵۵ش، س ۱۴، شم ۱۶۸؛ عینی، صدرالدین، *یادداشتها*، به کوشش علی‌اکبر سعیدی سیرجانی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ مخدوم، رهین، «ابوالمعانی بیدل»، *وحید*، تهران، ۱۳۴۶-۱۳۴۷ش، س۵، شم ۳؛ مشار، خانبابا، *مؤلفین کتب چاپی فارسی و عربی*، تهران، ۱۳۴۱ش؛ منزوی، *خطی مشترک*؛ میرحسین دوست، سنبهلی، *تذکرهٔ حسینی*، لکهنو، ۱۲۹۳ق؛ میرحسین شاه، «بحثی در احوال و آثار بیدل»، *ادب*، کابل، ۱۳۵۰ش، س ۱۹، شم ۵ و ۶؛ نصرآبادی، محمدطاهر، *تذکره*، به کوشش محسن ناجی نصرآبادی، تهران، ۱۳۷۸ش؛ هادی، نبی، *عبدالقادر بیدل*، ترجمهٔ توفیق هاشم پور سبحانی، تهران، ۱۳۷۶ش؛ یاحقی، محمدجعفر، «شاعر آینه‌ها»، *کیهان فرهنگی*، تهران، ۱۳۶۷ ش، س ۵، شم ۴.

یدالله جلالی پندری

بیدِلِ شیرازی، محمدرحیم (د پس از ۱۲۵۷ق/۱۸۴۱م)، فرزند سیدمحمدِ طبیب، متخلص به بیدل و معروف به فخرالدوله، حکیم باشی، ندیم، شاعر و منشی‌الممالک دربار فتحعلی شاه (سل ۱۲۱۲-۱۲۵۰ق/۱۷۹۷-۱۸۳۴م). خاندان بیدل از سادات موسوی جهرم بودند (بسمل، ۵۳۲؛ محمود میرزا، ۵۰۵/۲)؛ هر چند برخی اصل این خاندان را به سبب اقامت در اصفهان و داشتن جایگاهی خاص در دربار صفویه، اصفهانی دانسته‌اند (نک: مفتون، ۶۸/۱؛ هدایت، ۱۸۲/۱؛ آقابزرگ، ۳۵/۳؛ مدرس، ۳۰۲/۱).

پدر بیدل به خواهش کریم خان از اصفهان به شیراز آمد و در آنجا ساکن شد (دیوان بیگی، ۲۸۸/۱؛ هدایت، ۱۸۳/۱؛ رکن‌زاده، ۵۰۶/۱). بیدل در همین شهر به دنیا آمد و تحصیلات خود را نیز همان‌جا آغاز کرد (بسمل، ۵۳۳؛ محمودمیرزا، همانجا) و طولی نکشید که در حکمت و طب ــ که نزد میرزا حسن علی طبیب آموخته بود ــ سرآمد روزگار شد (فسایی، ۱۰۹۸/۲). چندی بعد رهسپار تهران گشت. کفایت و مهارت وی در مداوای بیماران سبب شد که به دربار فتحعلی شاه راه یابد و ندیم خاص شجاع‌السلطنه گردد (نک: هولاکو، ۲۸). بیدل در دربار فتحعلی شاه، قدر و منزلتی روزافزون یافت و طبیب حرمسرای شاهی و ندیم فتحعلی شاه شد (بسمل، همانجا) و پس از چندی به عنوان پزشک مخصوص فخرجهان خانم، دختر فتحعلی شاه تعیین شد (نک: سپهر، ۱۵۶/۲) و به حکیم‌باشی، فخرالدوله و حاجی میرزا رحیم فخرالدوله اشتهار یافت (فسایی، همانجا؛ دیوان بیگی، ۲۸۸/۱-۲۸۹). وی همچنین به واسطهٔ خویشاوندی با میرزا عبدالوهاب معتمدالدوله نشاط اصفهانی، در غیاب وی تحریر رسایل و فرمانهای دولتی را برعهده گرفت. بدین گونه چندی نیز منصب منشی الممالکی به نام وی مقرر گشت (مفتون، فسایی، همانجاها).

بیدل در اوایل حکومت محمدشاه (۱۲۵۰-۱۲۶۴ق/۱۸۳۴-۱۸۴۸م) روانهٔ حجاز شد و پس از گزاردن حج به شیراز بازگشت و اندکی بعد در ۱۲۵۷ق، راهی تهران شد، اما در شهر قم بر اثر بیماری درگذشت (دیوان بیگی، ۲۸۹/۱؛ هدایت، همانجا).

بیدل در سرودن انواع شعر، به خصوص در غزل‌پردازی به شیوهٔ سعدی، توانا بود (مفتون، ۶۸/۱-۶۹؛ هولاکو، همانجا؛ نیز نک: فسایی، بسمل، همانجاها). وی گاهی مثنویهایی به شیوهٔ مولانا، و قصایدی به سبک حکیم سنایی می‌سرود (مفتون، همانجا؛ دیوان بیگی، ۲۹۰/۱). شمار ابیات *دیوان* بیدل را از دو تا ۶ هزار نوشته‌اند (محمودمیرزا، ۵۰۶/۲؛ دیوان بیگی، ۲۸۹/۱). نسخهٔ خطی *دیوان* بیدل در حدود ۵ هزار بیت، شامل قصیده، غزل، مثنوی و مرثیه برای ائمهٔ اطهار در ۱۳۳۷ش در اختیار نوادهٔ وی، اصغر رستگار بوده است (رکن‌زاده، ۵۰۷/۱).

هم‌اکنون نسخهٔ منحصربه‌فرد *دیوان* بیدل شیرازی در کتابخانهٔ مجلس شورای ملی نگهداری می‌شود. این *دیوان* شامل دو بخش است: بخش اول شامل ۱۰ قصیده درمدح حضرت‌رسول(ص)، حضرت علی(ع)، حضرت حجت(ع)، فرمانفرما، محمد شاه غازی، و فتحعلی شاه که در مجموع ۵۹۰ بیت را در بر می‌گیرد. بخش دوم که به مرثیه اختصاص دارد، ترکیب‌بندی است در ۳۳ بند که هر بند آن برای یکی از امامان سروده شده است و در پایان نسخه یک قطعه نوحه در شهادت امام حسین(ع) دیده می‌شود. این بخش مجموعاً ۲۴۳ بیت را شامل می‌شود (شورا، ۹۷/۸ـ۹۸). به نوشتهٔ تذکره‌ها، بیدل در نگارش انواع خط ــ به‌ویژه نستعلیق ــ مهارتی بسزا داشت (بسمل، همانجا؛ مفتون، ۶۸/۱).

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*؛ بسمل شیرازی، علی‌اکبر، *تذکرهٔ دلگشا*، به کوشش منصور رستگار فسایی، شیراز، ۱۳۷۱ش؛ دیوان بیگی شیرازی، احمد، *حدیقة الشعراء*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ رکن‌زادهٔ آدمیت، محمدحسین، *دانشمندان و سخن‌سرایان فارس*، تهران، ۱۳۳۷ش؛ سپهر، محمدتقی، *ناسخ التواریخ*، به کوشش محمدباقر بهبودی، تهران، ۱۳۳۷ش؛ شورا، *خطی*؛ فسایی، حسن، *فارس‌نامهٔ ناصری*، به کوشش منصور رستگار فسایی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ محمود میرزا قاجار، *سفینة المحمود*، به کوشش عبدالرسول خیام‌پور، تبریز، ۱۳۴۶ش؛ مدرس، محمدعلی، *ریحانة الادب*، تهران، ۱۳۶۹ش؛ مفتون دنبلی، عبدالرزاق، *نگارستان دارا*، به کوشش عبدالرسول خیام‌پور، تبریز، ۱۳۴۲ش؛ هدایت، رضاقلی، *مجمع الفصحا*، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۳۹ش؛ هولاکو قاجار، احمد، *مصطبهٔ خراب*، به کوشش عبدالرسول خیام‌پور، تبریز، ۱۳۴۴ش.

لیلا پژوهنده

بیذوازی، نک: رشیدالدین بیدوازی اسفراینی.

بَیْذَق، ابوبکر بن علی صنهاجی (د ح نیمهٔ سدهٔ ۶ق/۱۲م)، از مریدان ابن تومرت (ﻫ م) و مؤلف اثری با عنوان *اخبار المهدی بن تومرت*.

بیذق معرب پیاده (جوالیقی، ۲۱۰ـ۲۱۱) به معنای سرباز یا پیاده، از مُهره‌های شطرنج است و ظاهراً در مغرب با توجه به همین معنا، بر مردان کوتاه قد اطلاق می‌شده است (حاجیات، ۷؛ نیز نک: بیذق، ۴۴). جای بسی شگفتی است که در هیچ یک از آثار موجود دربارهٔ تاریخ و رجال مغرب در این دوران، اشاره‌ای به بیذق دیده نمی‌شود و آگاهیهای مختصر ما منحصر به کتاب اوست. برخی از محققان با استناد به قرائنی، تولد او را حدود سال ۴۹۰ق/۱۰۹۷م تخمین زده‌اند (حاجیات، ۹).

بیذق، چنان‌که خود اشاره کرده است، در تونس ــ که گویا محل زندگی او بود ــ با ابن تومرت آشنا شد، آن‌گاه همراه برخی از کسانی که در حکومت موحدون شهرتی کسب کردند، مانند ابویعقوب عبدالمؤمن ابن علی در مجالس درس ابن تومرت در فاس شرکت جست و سپس در زمرهٔ مریدان وی درآمد (ص ۴۳ـ۴۴). وی همچنین در سفرهایی که ابن تومرت به قسطنطینه، بجایه، تلمسان و مغرب اقصیٰ داشت، از همراهان او بود (حاجیات، ۹ـ۱۰). با این همه، ظاهراً در دستگاه حکومت موحدون هرگز به مقام و منصب والایی دست نیافت، بلکه همچون یک وقایع‌نگار در بیشتر جنگهای موحدون در دورهٔ ابن تومرت و جانشین او، ابویعقوب شرکت می‌کرد و حوادث تاریخی را ثبت می‌نمود. از تاریخ دقیق درگذشت او نیز اطلاعی در دست نیست، ولی با توجه به برخی شواهد می‌توان آن را حدود سال ۵۵۵ق/۱۱۶۰م تخمین زد (همو، ۱۰ـ۱۱).

شهرت بیذق در پرتو کتابِ او موسوم به *اخبار المهدی بن تومرت* است. این اثر از مهم‌ترین منابع تاریخی آن دوره به شمار می‌رود و آغاز و چگونگی شکل‌گیری حرکت ابن تومرت و تشکیل حکومت موحدون و جنگهای آنان را به تفصیل بیان می‌کند (عنان، ۱۸/۱).

بخش نخست این کتاب، دربارهٔ اخبار مربوط به آغاز فعالیتهای ابن تومرت با قصد امر به معروف و نهی از منکر، و سپس فراخوانی به تأسیس حکومتی جدید است. وی جزئیات سفر طولانی ابن تومرت را به دقت شرح داده است، حتیٰ از مکانهایی که در مسیر او بوده‌اند و شاگردان و مریدانی که در هر شهر برای فراگیری و یا مناظره نزد او می‌آمدند، نام برده است (نک: ص ۲۹، ۳۰، ۳۹، ۴۰، جم).

بخش دوم کتاب به موضوع بیعت مردم با عبدالمؤمن، جانشین ابن تومرت و اقدامات او در جهت پیشبرد اهداف موحدون و نیز سرنگون ساختن حکومت مرابطون می‌پردازد (ص ۶۹ بب). مؤلف در همین بخش، دربارهٔ شورشهایی که پس از فتح شهر مراکش در بیشتر نواحی مغرب به وقوع می‌پیوست و نیز حوادث مهم، از جمله طرحی که هدف از آن نابود ساختن مخالفان بود، سخن می‌گوید (ص ۱۰۱ـ۱۰۵).

در بخش سوم کتاب از اشخاص و اقوامی که در مغرب و اندلس برضد موحدون شوریدند (مثلاً نک: ص ۱۲۷ـ ۱۲۸) و نیز از قلعه‌ها و استحکاماتی که مرابطون برای دفاع از خود در برابر موحدون ساخته بودند، یاد شده است (ص ۱۲۹، ۱۳۴ـ۱۳۸؛ نیز نک: حاجیات، ۱۵ـ۱۶). بی‌گمان، حضور مؤلف در حوادثی که شرح می‌دهد، بر اهمیت کتاب بسی می‌افزاید؛ به علاوه، این کتاب به سبب ذکر نام بسیاری از اشخاص، مکانها و قبایلی که در منابع دیگر یاد نشده‌اند، از حیث جغرافیایی و جامعه شناسی آن دوره بسیار ارزشمند است (همو، ۲۰ـ ۲۱). البته نباید فراموش کرد که مؤلف، خود به ابن تومرت اعتقادی راسخ داشته، و کوشیده است در جای جای کتاب، اَعمالِ وی را توجیه کند (همو، ۱۸؛ نیز نک: لوی پرووانسال، ۲۷۳).

کتاب بیذق نخستین‌بار توسط لوی پرووانسال براساس نسخه‌ای که منحصر به فرد بوده، و از آغاز آن چندین برگ افتاده است، با عنوان *اخبار المهدی ابن تومرت و ابتداء دولة الموحدین* در ۱۹۲۸م در پاریس منتشر شد. چاپ جدید این کتاب، با مقدمه و تصحیح عبدالحمید حاجیات، بر مبنای همان نسخه صورت پذیرفته است.

مآخذ: بیذق، ابوبکر، *اخبار المهدی بن تومرت*، به کوشش عبدالحمید حاجیات، الجزایر، ۱۹۸۶م؛ جوالیقی، موهوب، *المعرب*، به کوشش ف. عبدالرحیم، بیروت، ۱۴۱۰ق/ ۱۹۹۰م؛ حاجیات، عبدالحمید، مقدمه بر *اخبار المهدی* ... (نک: هم ، بیذق)؛ عنان، محمدعبدالله، *عصر المرابطین و الموحدین فی المغرب و الاندلس*، قاهره، ۱۳۸۴ق/

۱۹۶۴م؛ لوی پروونسال، ا، *الاسلام فی المغرب و الاندلس*، ترجمهٔ محمود عبدالعزیز سالم و محمد صلاح‌الدین حلمی، قاهره، ۱۹۱۷م.
رضا ناظمیان

بیرامْ پاشا، یا بایرام پاشا (د ۱۰۴۸ق/۱۶۳۸م)، دولتمرد و صدراعظم دولت عثمانی در زمان فرمانروایی مراد چهارم، هفدهمین سلطان عثمانی (سل ۱۰۳۲-۱۰۵۰ق/۱۶۲۳-۱۶۴۰م).

وی در استانبول متولد شد و مدارج ترقی را در تشکیلات ینی چریها پیمود و به مقام فرماندهی این سپاه نیز رسید (شیخی، ۸۹/۱؛ عطایی، ۷۶۸؛ هامر پورگشتال، V/3)؛ مدتی نیز والی مصر (شیخی، ۷۲/۱) و سپس بیگلربیگی روم ایلی شد (اوزون چارشیلی، III(1)/192). بیرام پاشا در منصب اخیر اصلاحاتی در شیوهٔ زمین‌داری دولت عثمانی به عمل آورد و به همین سبب، مورد توجه مراد چهارم قرار گرفت («دائرة المعارف...[1]»، V/266) و مقامهای عالی‌تر یافت و سرانجام قائم‌مقام استانبول شد و سپس قائم‌مقامی صدارت یافت و آن‌گاه در رمضان ۱۰۴۶/فوریهٔ ۱۶۳۷ به جای محمدپاشا ــ صدراعظم معزول ــ به‌مقام صدارت رسید (شیخی، ۱۵۵/۱؛ اوزون‌چارشیلی، III(1)/191-192؛ عطایی، ۷۶۹؛ هامر پورگشتال، V/211-212) و «مهر وزارت و افسر سرعسکری» بدو رسید (شیخی، ۷۰/۱).

وی پس از دریافت فرمان صدارت، از سوی سلطان عثمانی مأمور به لشکرکشی به بغداد و بازپس گرفتن آنجا از دست ایرانیان شد؛ از این‌رو، برای تهیهٔ مقدمات لشکرکشی به راه افتاد و در شهرهای میان راه، چون آماسیه و نیکده به‌فعالیتهای عمرانی دست زد (هامر پورگشتال، V/230-231؛ نعیما، ۳۲۳/۳-۳۲۴) و سرانجام، پس از تأمین آزوقه و مهمات لشکرکشی در قارص و ارزروم به آماسیه بازگشت (هامر پورگشتال، همانجا).

سلطان مراد در ذیحجهٔ ۱۰۴۷/آوریل ۱۶۳۸ از اُسکودار در استانبول به سوی بغداد حرکت کرد (همو، V/232-233). بیرام پاشا در محل اینونی به استقبال سلطان رفت و به او ملحق شد (همو، V/233) و از آنجا آهنگ بغداد کردند، اما در محلی به نام جُلّاب، بیرام پاشا به طور ناگهانی درگذشت (همو، V/242؛ «دائرة المعارف»، همانجا). جنازهٔ او به استانبول حمل، و در تکیه‌ای که برای پیروان طریقت نوریهٔ زینبیه احداث کرده بود و خود به آن طریقت ارادت داشت، به خاک سپرده شد (ایوانسرایی، 427؛ هامر پورگشتال، همانجا).

از حوادث مهم ایام او قتل نفعی شاعر هجوگوی آن عصر است که گفته‌اند: بیرام پاشا در آن دست داشته است، زیرا مورد هجو او قرار گرفته بود. اگرچه قتل شاعر با فتوای علما صورت گرفت، اما به هر حال این امر را نقطهٔ ضعفی برای بیرام پاشا شمرده‌اند (همو، V/189).

بیرام پاشا به امور خیریه و عام المنفعه علاقه‌مند بود، چنان‌که مجتمعی را که امروزه به نام او معروف است، خود او در محلهٔ خاصکی در استانبول بنا کرده است. این مجتمع شامل مدرسه و کتابخانه، مکتب صبیان (ابتدایی)، تکیه، چشمه، سبیل، دکان و... است. این مجموعه که نمونه‌ای از معماری عثمانی در سدهٔ ۱۱ق/۱۷م به شمار می‌رود، اثر قاسم آغا معمار معروف آن زمان است. تکیهٔ این مجموعه به تکیهٔ قدم شریف نیز معروف است. وجه تسمیه آن به علت جای پایی در آنجاست که به حضرت محمد(ص) منسوب است. این تکیه در طول زمان مورداستفادهٔ طریقتهای مختلف نظیر قدیریه، بایرامیه، همتیه، خلوتیه و... بوده است («دائرة المعارف»، V/267؛ ارونسال، II/57).

مآخذ: شیخی محمد افندی، *وقایع الفضلاء (ذیل الشقائق النعمانیة)*، به کوشش عبدالقادر ارزجان، استانبول، ۱۹۸۹م؛ عطایی، عطاءالله، *حدائق الحقائق فی تکملة الشقائق*، به کوشش عبدالقادر ارزجان، استانبول، ۱۹۸۹م؛ نعیما، مصطفی، *تاریخ*، استانبول، ۱۲۸۳ق؛ نیز:

Ayvansarāyi, H. H., *Mecmuā-i tevârih*, Istanbul, 1985; Erünsal, I.E., *Türk kütüphaneleri tarihi*, Ankara, 1988; Hammer-Purgstall, J., *Geschichte des osmanischen Reiches*, Gratz, 1965; *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, Istanbul, 1992; Uzunçarşılı, İ.H., *Osmanlı tarihī*, Ankara, 1983.
علی‌اکبر دیانت

بیرام وَلی، نک: بیرامیه.

بیرامیّه، طریقه‌ای ترک منسوب به حاجی بیرام ولی (۷۵۳-۸۳۳ق/۱۳۵۲-۱۴۳۰م) که در آناتولی و سرزمینهای بالکان پیروان بسیار داشت.

حاجی بیرام ولی که پس از تحصیلات دینی در آنکارا و بورسه، به آق سرای رفته، و به حمیدالدین آق سرایی دست بیعت داده بود، پس از درگذشت مرشد خود در ۸۱۵ق/۱۴۱۲م، در آنکارا ساکن شد و با توجه به اصول خلوتیه و نقشبندیه و گرایشهای ملامتی خود، طریقه‌ای مبتنی بر اصول اهل سنت بنیاد گذاشت. در آن دوران، به سبب مهاجرتهای متعدد صوفیان خراسانی در طول سده‌های گذشته به آسیای صغیر، ظهور شخصیتهای برجسته‌ای چون مولانا جلال‌الدین رومی و محیی‌الدین ابن عربی، و نیز فعالیت صوفیان وابسته به طرق مختلف در این سرزمین، زمینهٔ مساعدی برای رشد این گونه جریانها به وجود آمده بود. همچنین سابقهٔ تدریس حاجی بیرام ولی در قرا مدرسهٔ آنکارا و نیز در بورسه، گذشتهٔ روشن و موجهی را برای او فراهم آورد و عدهٔ بسیاری را به سوی او کشاند. از این‌رو، طریقهٔ بیرامیه در همان زمان حیات مؤسس خود، در آنکارا و اطراف آن گسترده شد و پیروان بسیار یافت (نک: گولپینارلی، ملامت...، ۱۹۹-۲۰۲)، تا آنجا که رشد این طریقه، حکومت عثمانی را نگران کرد، و سلطان مراد دوم حاجی بیرام ولی را به ادرنه احضار نمود. اما حاجی بیرام ولی در گفت و گو با سلطان توانست اعتماد او را جلب کند. از آن پس تا بیش از یک سده میان دولت عثمانی و طریقهٔ بیرامیه رابطهٔ دوستانه‌ای برقرار بود، چنان‌که در هنگام فتح قسطنطنیه توسط سلطان محمد فاتح، آق شمس‌الدین (د ۸۶۳ق/۱۴۵۹م)، یکی از مریدان نزدیک حاجی بیرام ولی، و عده‌ای از بیرامیه

1. *Türkiye...*

او را همراهی می‌کردند (عبدالله افندی، ۲۴۰ـ۲۴۱؛ «دائرة المعارف دیانت[1]»، V/271).

اندکی پس از درگذشت حاجی بیرام ولی، بیرامیه بر سر انتخاب خلیفه از میان دو تن از مریدان نزدیک او دچار دو دستگی شدند. یکی از این دو، آق شمس‌الدین، شیخی زاهد و مقید به اصول شریعت بود و ذکرجلی را بر ذکر خفی مرجح می‌دانست؛ در حالی که دیگری، امیر سکّینی، معروف به عمر دده بروسوی (د ۸۸۰ق/۱۴۷۵م)، مشرب ملامتی داشت، بر ذکر خفی اصرار می‌ورزید و اهل جذبه بود (عبدالله افندی، ۲۴۱). در هر حال، گروهی از بیرامیه آق شمس‌الدین را خلیفهٔ حاجی بیرام ولی شناختند و به پیروی از شیوهٔ او به ذکر جلی و حضور در حلقه‌های ذکر و تکایا پرداختند و خود را «بیرامیهٔ شمسیه» نامیدند، و گروهی دیگر به عمردده دست بیعت دادند و از مشرب او که گرایش به ذکر خفی، نداشتن جامه‌ای خاص و عدم حضور در خانقاه بود، پیروی کردند و خود را «ملامیهٔ بیرامیه» خواندند («دائرة‌المعارف دیانت»، همانجا؛ IA, II/424؛ گولپینارلی، همان، ۴۹ـ۵۱). گروه سومی نیز با خلیفه شناختن عبدالله آق بییق مجذوب و پس از او مشهور افتاده افندی (د ۹۸۸ق/۱۵۸۰م) و سپس محمود افندی قوچ حصاری، معروف به عزیز محمود هدایی اسکداری (د ۱۰۳۸ق/۱۶۲۹م) شاخهٔ سومی را به وجود آوردند که «جلوتیه» نامیده شدند (همان، ۴۸؛ «دائرة المعارف ترک[2]»، V/475-476).

بیرامیهٔ شمسیه پس از درگذشت آق شمس‌الدین توسط خلفای او به شاخه‌های متعددی تقسیم شدند. ابراهیم تنوری (د ۸۸۷ق/۱۴۸۲م) تنوریه را به وجود آورد که بعدها عیسویه از آن جدا شد، و همت افندی (د ۱۰۹۵ق/۱۶۸۴م) نیز شاخهٔ همتیه را ایجاد نمود (همانجا؛ «دائرة المعارف دیانت»، V/270؛ IA, II/425-426). خلافت در میان ملامیهٔ بیرامیه نیز به ترتیب به بنیامین آیاشی (د ۹۱۶ق/۱۵۱۰م)، پیرعلی آق‌سرایی (د ۹۳۴ق/۱۵۲۸م)، اسماعیل معشوقی (د ۹۳۵ق)، احمد ساربان (د ۹۵۲ق/۱۵۴۵م)، حسام‌الدین انقروی (د ۹۶۴ق/۱۵۵۷م) و حمزه بالی بوسنوی (د ۹۶۹ق) رسید. در این هنگام گرایش به جذبه و گفتن سخنان بی‌پروا دربارهٔ وحدت وجود در میان ملامیهٔ بیرامیه موجب برانگیختن مخالفت علما و متشرعان، و سرانجام موجب کشته شدن اسماعیل معشوقی، زندانی شدن حسام‌الدین انقروی و به قتل رسیدن حمزه بالی بوسنوی گردید. این واقعه، رابطهٔ دوستانهٔ اولیه میان دولت عثمانی و بیرامیه را که به تدریج رو به تیرگی نهاده بود، بیش از پیش متلاطم ساخت؛ چنان‌که پس از قتل حمزه بالی، بیرامیه که از آن پس خود را «حمزویه» می‌نامیدند، مدتها موردتعقیب و آزار قرار گرفتند و گاه همچون بشیر آغا (د ۱۰۷۳ق/۱۶۶۳م) و ۴۰ تن از مریدانش در کنار هم اعدام شدند. اما حضور خلفای معتدل و محافظه‌کاری چون حسن قبادوز (د ۱۰۱۰ق/۱۶۰۱م)، ادریس مختفی (د ۱۰۲۴ق/۱۶۱۵م)، اوغلان ابراهیم افندی (د ۱۰۷۳ق) و عبدالقادر بلخی (د ۱۳۴۱ق/۱۹۲۳م)، موجب بقا، ثبات، و در نهایت گسترش این طریقه در سرزمینهای غرب آناتولی و بالکان گشت (گولپینارلی، ملامت، ۲۰۲ـ۲۰۵).

پس از این دوران، نوبت به سید محمدنور العربی (۱۲۲۸ـ۱۳۰۵ق/۱۸۱۳ـ۱۸۸۸م) رسید که با شخصیت برجسته و اندیشه‌های عرفانی خود پیروان بسیاری را گرد آورد و شاخهٔ «ملامیهٔ نوریه» (که گاه ملامتیهٔ دورهٔ سوم نیز نامیده می‌شود) را ایجاد نمود. اما از آنجا که ملامیهٔ نوریه از طریقهٔ نقشبندیه منشعب شده بودند و سید محمدنور با تأکید بر وحدت وجود، به سلوک این طریقه صورتی علمی و تعلیمی داده بود، ملامیهٔ بیرامیه (حمزویه) این شاخه را به رسمیت نشناختند و آن را «متلامیه» یعنی متظاهران به ملامتیه نامیدند (همان، ۲۲۲، نیز تصوف...، ۱۴۰).

در نگاهی کلی به سیر تحول طریقهٔ بیرامیه، اعتقاد به وحدت وجود، گرایش به ذکر خفی و تمایلات شیعی را می‌توان ۳ ویژگی برجستهٔ این طریقه به شمار آورد که به ویژه در میان ملامیهٔ بیرامیه حضوری آشکارتر داشته است. اندیشهٔ وحدت وجود و غلبهٔ عشق که از همان ابتدا در اشعار حاجی بیرام ولی به چشم می‌خورد (نک: همو، ملامت، ۴۳ـ۴۶)، در دوره‌های پس از او ظهوری روشن‌تر یافت و به صورت یکی از ارکان این طریقه درآمد، چنان‌که برخلاف دیگر طریقه‌های صوفیه که در آنها سالک با سیر مراتب سلوک، در نهایت به درک سر وحدت نایل می‌شود، در این طریقه سالک در گام نخست با اعتقاد به وحدت وجود سلوک خود را آغاز می‌کند و با پشت سرگذاشتن توحید افعالی و توحید صفاتی، به درک توحید ذاتی می‌رسد و در می‌یابد که همه چیز تجلیات اعیان ثابته یا اعیان علمی حضرت حق است (EI^2, I/1137؛ IA, II/425؛ گولپینارلی، همان، ۲۰۲). گرایش به ذکر خفی نیز ــ که به ویژه از ارکان ملامیهٔ بیرامیه بوده است ــ مهم‌ترین عاملی است که طریقهٔ بیرامیه را به نقشبندیه می‌پیوندد، چه، در این طریقه نیز ذکر خفی از ارکان سلوک به شمار می‌رود. تمایلات شیعی طریقهٔ بیرامیه که در ابتدا در قالب احترام به اهل بیت پیامبر(ص) ابراز می‌شد، به‌تدریج صورت آشکارتری یافت و در آثار احمد ساربان و ابراهیم افندی به روشنی بیان گردید (IA، همانجا؛ گولپینارلی، همان، ۲۳۰ـ۲۳۲).

ویژگی دیگر طریقهٔ بیرامیه پیوند آن با بسیاری از دیگر طریقه‌های صوفیه است. این طریقه از یک سو به واسطهٔ ارتباط حمیدالدین آق‌سرایی و پیر حاج بیرام ولی با علاءالدین علی اردبیلی، نوهٔ شیخ صفی‌الدین اردبیلی با طریقهٔ اردبیلیه یا صفویه پیوند نزدیکی داشت (همان، ۴۱، ۴۷) و از این طریق با قلندریه و اهل فتوت مربوط می‌شد، و از سوی دیگر، با پذیرش هر دو صورت ذکرجلی و ذکرخفی، با دو طریقهٔ خلوتیه و نقشبندیه ارتباط می‌یافت. در دوره‌های بعد نیز، ملامیهٔ بیرامیه که بر ذکر خفی اصرار می‌ورزیدند و بی‌آنکه خانقاهی داشته باشند، مراتب سیر و سلوک خود را طی می‌کردند، به اهل فتوت نزدیک شدند و

1. *Türkiye...* 2. *Türk...*

با مولویان پیوندهای متعدد یافتند (نک: همو، *مولویه* ...، ۳۷۴-۳۷۶، *ملامت*، ۲۲۵-۲۴۰).

گرچه گفته شده است که حاجی بیرام ولی تاج سرخ رنگ ۱۲ ترک بر سر می‌گذاشت و بیرامیهٔ پس از او، تاج ۶ ترک سفید (که نماد ۶ جهت فضا و در نتیجه نماد همهٔ هستی است) بر سر می‌گذاشتند (IA, II/426؛ پاکالین، V/475؛ «دائرة المعارف دیانت»، V/272-273)، اما ملامیهٔ بیرامیه خرقه و پوشش خاصی نداشتند و به آیینهای ویژهٔ پذیرش تازه واردان، تلقین ذکر و... نیز چندان مقید نبودند. حمزویان نه تنها خانقاه و زاویه‌ای از آن خود نداشتند، بلکه مشایخ خود را نیز به عوض مقبره، در گورستانهای عادی و عمومی به خاک می‌سپردند. آنان همچنین به جای تأکید بر ذکری خاص، محبت به مرشد، صحبت با اخوان، ذکر قلبی و همهٔ دیگر اعضای بدن و عدم غفلت از وحدت را که سرانجام منجر به حضور دائمی می‌شود، اصل دانسته، و آن را «مراقبهٔ دل» و «ذکر دائم» گفته‌اند. اعتقاد به «غوث» که تنها با اجازهٔ او می‌توان به ارشاد سالکان پرداخت، نیز از اصول مهم طریقهٔ ملامیهٔ بیرامیه (حمزویه) است (نک: گولپینارلی، همان، ۲۲۵-۲۳۴).

مآخذ: عبدالله افندی، *ثمرات الفؤاد*، مطبعهٔ عامره، ۱۲۸۸ق؛ گولپینارلی، عبدالباقی، *تصوف در یکصد پرسش و پاسخ*، ترجمهٔ توفیق هاشم پورسبحانی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ همو، *ملامت و ملامتیان*، ترجمهٔ توفیق هاشم‌پور سبحانی، تهران، ۱۳۷۸ش؛ همو، *مولویه بعد از مولانا*، ترجمهٔ توفیق هاشم‌پور سبحانی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ نیز:
EI²; IA; Pakalın, M.Z., *Osmanlı tarih deyimleri ve terimleri sözlüğü*, Istanbul, 1983; *Türk ansiklopedisi*, Istanbul, 1967; *Türkiye dianet vakfı İslâm ansiklopedisi*, Istanbul, 1992.

توفیق هاشم‌پور سبحانی

بِیرانْوَنْد، یا به زبان لُری بَیْرَنْوَن از ایلات لک زبان و شیعی مذهب لرستان.

ریشه‌شناسی نام ایل: براساس روایات محلی، تبار بیرانوندها به شخصی به نام بیران می‌رسد (حنیف، ۵). این روایت درست به نظر می‌رسد، زیرا در نظام خویشاوندی مبتنی بر پدرتباری معمولاً نام تیره‌ها، طوایف و ایلات از نام بانی آنها گرفته می‌شود (امان اللّهی، ۱۵۸). اما برخی نام بیرانوند را با نام زیستگاه آنها «براوند»، مندرج در *منتخب التواریخ* (ص ۵۳) یکی دانسته‌اند (نک: حنیف، همانجا). این ادعا بی‌اساس به نظر می‌رسد، زیرا بیرانوندها در گذشته‌ای نه چندان دور به لرستان آمده‌اند (راولینسن، ۱۵۲).

جمعیت: در منابع پیش از قاجار نه از بیرانوندها نامی به میان آمده، و نه از جمعیت آنها رقمی ارائه شده است؛ اما در طول حکمرانی قاجاریه و پهلوی آمار و ارقام ضد و نقیضی دربارهٔ جمعیت بیرانوندها بدین شرح گزارش شده است: راولینسن در سفر به لرستان (۱۲۵۲ق/۱۸۳۶م)، ۲٬۵۰۰ خانوار (همانجا)؛ نجم‌الدوله (۱۲۹۹ق/۱۸۸۲م) با ضبط «بیران وند»، هزار خانوار (ص ۲۰)؛ *جغرافیای لرستان* (۱۳۰۰ق)، ۳ هزار خانوار (ص ۱۴۲)؛ معین‌السلطنهٔ خرم‌آبادی (۱۳۳۴ق)، ۱۰ هزار خانوار (ص ۱۸۴)؛ و راسخ (۱۳۴۲ش)، ۳٬۲۵۰ خانوار (ص ۱۴۱). مسعود کیهان نه تنها از همهٔ ایلات لرستان به عنوان ایلات کُرد به‌طور مطلق یاد کرده است، بلکه رقمهای اغراق‌آمیزی برای تیره‌های بیرانوند ذکر کرده که براساس آن جمعیت ایل کلاً به ۱۰ هزار خانوار می‌رسد (۶۶/۲-۶۷). آنچه مسلم است در طول چند دههٔ گذشته آماری از بیرانوندها تهیه نشده است، اما براساس سرشماری ۱۳۶۶ش چادرنشینان این ایل بالغ بر ۸۳۴ خانوار بوده است (*سرشماری*...، ۲۲).

قلمرو منطقهٔ ییلاقی بیرانوندها، بخش چقلوندی (هرو)، قسمتی از بخش زاغه (هرو)، ریلمه و قسمتی از نواحی بروجرد را در بر می‌گیرد. منطقهٔ گرمسیری آنها در دامنه‌های جنوبی کبیر کوه، در غرب کرخه قرار گرفته که جزو پشتکوه لرستان است و اکنون استان ایلام نامیده می‌شود. افزون بر این، گروههایی از بیرانوند در ماژین و حَتمیه مستقر شده‌اند، اما اکنون بیرانوندها در خرم‌آباد و بخش چقلوندی متمرکزند (تحقیقات میدانی).

تقسیمات ایلی: در میان منابع موجود تنها معدودی به تقسیمات ایلی بیرانوند اشاره کرده‌اند که در این میان برخی از گزارشها اعتباری ندارند (مثلاً نک: معین‌السلطنه، همانجا؛ کیهان، ۶۷/۲). رزم‌آرا (ص ۷۴ ب) تقسیمات ایل بیرانوند را به اختصار گزارش کرده است، و برخی دیگر اطلاعات دقیقی در این زمینه داده‌اند (نک: امان اللّهی، ۱۶۳).

بیرانوندها به دو شاخهٔ اصلی که از نسل دو فرزند بیران، یعنی «آلاینان» (آلاهینان) و «دشی نو» (دشایینان) هستند، تقسیم می‌شوند (تحقیقات میدانی). راولینسن از این دو شاخه با عنوان «آلیوند» (عالیوند) و «دوشیوند» یاد کرده است (همانجا). هریک از این دو شاخه دارای شعباتی بدین شرح است:

۱. آلاهینان از دو زیر شاخهٔ «مال آسَیْ» (مال اسد)، و «مال قُوا» (مال قباد) تشکیل شده است که اولی به ۴ تیره به نامهای «کَرْ»، «مهرو» (مهراب)، «زیه لی» (زیدعلی) و «وارونی» (بارانی) تقسیم می‌شود. مال قباد از ۳ تیرهٔ بزرگ تشکیل شده است که عبارت‌اند از «شَمْبِی» (شمس‌الدین)، یاراحمد و «سوزآلی» (سبزعلی). خوانین بیرانوند از تیرهٔ شمس‌الدین هستند. گفتنی است که واژهٔ «مال» در میان این ایل به معنی خانه، دودمان و نیز معادل «وند» است، چنان‌که مال قباد را می‌توان معادل قبادوند دانست.

۲. دشایینان دارای ۸ تیره است: پیرداده، رَش، شَلکه، چَقَل (به معنای شغال)، دِوَکان، دَلُران، شاوَردی و لُری. بیرانوندهای شاخهٔ دشایینان در ۵ نسل، حداقل از حدود ۱۵۰ سال گذشته، زیر نظر خوانین شمس‌الدین از شاخهٔ آلاهینان اداره می‌شدند و از این‌رو، مستقل نبودند (تحقیقات میدانی).

افزون بر گروههای یاد شده، گروهی از بیرانوندها در زمان نادرشاه افشار به کاشان تبعید شدند که اکنون در آن دیار به سر می‌برند (یغمایی، ۴۶-۴۸).

تاریخچه: چنان‌که پیش‌تر گفته شد، در متون و اسناد پیش از قاجاریه از بیرانوندها نامی برده نشده است؛ البته این وضع دربارهٔ بیشتر

ایلات لرستان صادق است. راولینسن که در ۱۸۳۶م، یعنی زمان حکمرانی محمدشاه به لرستان سفر کرده است، از قول میرزا بزرگ حاکم لرستان می‌نویسد که بیرانوندها و باجلانها در سدهٔ پیش از سفر او، یعنی در اواخر صفویه از نواحی موصل به لرستان آمده‌اند (همانجا).

بررسی مالکیت سرزمینهایی که اکنون در تصرف این دو ایل است، حاکی از آن است که این اراضی متعلق به ایلات لر زبان دیگری چون کوشکی، ساکی، چگنی و غیره بوده است. این اراضی از زمان افشاریان به این سو به‌تدریج به تصرف ایلات لک زبان، یعنی باجلان و بیرانوند درآمده است (تحقیقات میدانی). هرچند خاستگاه بیرانوندها به درستی مشخص نشده است، براساس تاریخ شفاهی، بیرانوندها معتقدند که جد آنها به نام هجیالی از حجاز به منطقهٔ دلفان آمده، و در آنجا با دختر یکی از سران فرقهٔ اهل حق ازدواج کرده، و ماندگار شده است؛ سپس چون بیرانوندها همراه با دلفانها و باجلانها، در جنگ بین ایران و عثمانی نادرشاه افشار را یاری کردند، نادرشاه به پاس این خدمات، قسمتی از سیلاخور و اراضی پشتکوه را به بیرانوندها واگذار کرد. این روایت با نوشته و گفتار راولینسن (همانجا) مغایرت دارد. به هر روی، بنا به گفتهٔ هنری فیلد نادرشاه افشار بیرانوندها را به شیراز کوچاند (ص 183)؛ اما وی منبع این گزارش را یاد نکرده است.

حمایت بیرانوندها از کریم خان زند منجر به ازدواج «بانو» خواهر کریم خان زند با میرزا احمدخان، جد خوانین بیرانوند شد. این پیوند موقعیت میرزا احمدخان را در منطقه استوار کرد (تحقیقات میدانی). بیرانوندها پس از سقوط زندیه به لرستان بازگشتند و چون آقامحمدخان قاجار، ایل چگنی را از هرو به نواحی قزوین تبعید کرده بود، زمینهٔ تصرف این منطقه فراهم شد (همان).

بیرانوندها در طول حکمرانی قاجاریه به صورت ایل مقتدری در لرستان درآمدند و اراضی ایلاتی چون چگنی، کوشکی و ساکی را در منطقه تصرف کردند. اینان در اوایل دورهٔ قاجاریه، در درگیریهای بین شاهزادگان قاجار نقش فعالی داشتند؛ چنان‌که در نزاع بین شاهزاده حسام‌السلطنه محمدتقی میرزا (حاکم بروجرد، بختیاری و خوزستان) و شاهزاده محمود حاکم لرستان در ۱۲۴۲ق، جانب حسام‌السلطنه را گرفتند. نیز در نبردی که ۳ سال بعد (۱۲۴۵ق) میان حسام‌السلطنه و شاهزاده محمدحسین میرزا پسر محمدعلی میرزا درگرفت، به حمایت از حسام‌السلطنه برخاستند (سپهر، ۲/۱۶-۱۷، ۴۷- ۴۸). بیرانوندها همراه دیگر لرها در جنگ ایران و روسیه نیز شرکت کردند (اعتمادالسلطنه، ۱/۶۵۰). همچنین محمدقاسم بیگ از بیراوندها در طغیان شاهزاده حسینقلی خان برضد فتحعلی‌شاه نقش بسیار فعالی داشته است که پس از شکست حسینقلی‌خان، عده‌ای از بیرانوندها و باجلانها به دستور فتحعلی‌شاه کشته شدند (سپهر، ۱/۱۱۳-۱۱۷).

بررسی تاریخ بیرانوندها از درگیریهای خونین بین سران ایل از یک سو، و درگیری با دولت و یا دیگر ایلات از دیگر سو حکایت دارد. این درگیریها باعث کشته شدن شماری از سران ایل در طول حکمرانی قاجاریه و پهلوی گردید؛ چنان‌که می‌گویند: در این مدت بیش از ۶۰ نفر از آنان کشته شده‌اند که ۳۵ نفر آنها از نسل حسینعلی‌خان (از خوانین بزرگ) بوده‌اند که ۱۸ نفر از آنها را قوای دولتی، ۱۴ نفر را رقبای درون ایل، و ۳ نفر را ایلات دیگر کشته‌اند (تحقیقات میدانی).

تفرقه‌اندازی و ستمگری حکام قاجار در لرستان، باعث شورش ایلات لرستان و گسترش ناامنی و هرج و مرج در این ایالت شد. در این میان، ایل بیرانوند بیش از دیگر ایلات برای حکام قاجاریه مزاحمت ایجاد می‌کرد. بیرانوندها پس از انقلاب مشروطیت ــ که دولت مرکزی تضعیف شده بود ــ بخش بزرگی از لرستان را به آشوب کشاندند و از ورود حکام و مأموران دولتی به خرم‌آباد جلوگیری کردند (والی‌زاده، ۳۰۸؛ فووزیه، ۳۷۵).

ایل بیرانوند بیش از هر ایل دیگر در مقابل نیروهای دولتی در اوایل حکمرانی پهلوی مقاومت کرد و پس از چندین سال درگیری سرانجام سرکوب شد (رزم‌آرا، ۷۴-۷۷؛ سعدوندیان، ۲۱۵-۲۱۸، جم؛ بیات، ۶۹، ۷۲، جم). پس از تسلط ارتش بر لرستان، گروهی از بیرانوندها به نواحی خوار و ورامین تبعید، و شماری از خوانین و کدخدایان آنها اعدام و یا زندانی شدند. از این پس، ایل به اجبار یکجانشین شد. بسیاری از بیرانوندها در طول چند دههٔ گذشته دهات و زندگی کوچ‌روی را رها نموده، و به خرم‌آباد مهاجرت کرده، و شهرنشین شده‌اند (تحقیقات میدانی).

نظام اقتصادی: تا پیش از تحولات دهه‌های گذشته در لرستان، بیرانوندها چون دیگر ایلات به دامداری اشتغال داشتند و همراه آن بعضی از غلات را به‌طور محدود کشت می‌کردند. بیرانوندها در دورهٔ هرج و مرج به غارت و چپاول روستاها می‌پرداختند. افزون بر این، در شرایطی خوانین بیرانوند از کالاهایی که به بروجرد وارد می‌شد، مالیات می‌گرفتند (ادمندز، ۱۰۲-۱۰۳). اما اکنون برخی از بیرانوندها هنوز به دامداری و کشاورزی اشتغال دارند، ولی بیشتر آنها که در خرم‌آباد مستقر شده‌اند، به مشاغل گوناگونی می‌پردازند (تحقیقات میدانی).

نظام سیاسی ـ اجتماعی: ایل بیرانوند از مجموعهٔ تیره‌های پدرتبار تشکیل می‌شود که قبلاً در رأس آنها تیرهٔ خوانین قرار داشت. تیرهٔ خوانین از نسل میرزا احمد شمس‌الدینی از شعبهٔ آلاهینان، و از ۴ زیر تیره بدین شرح تشکیل شده است: اسدخانی معروف به «زینو» (زینب)، حیدرخانی معروف به خانم بی بی، مرادی و علی محمدی. خوانین اسدخانی و حیدرخانی قدرتمندترین و بانفوذترین خوانین بوده‌اند که از اواخر حکومت محمدشاه قاجار تا آخر حکمرانی رضاشاه افراد شجاع و معروفی از میان آنها برخاسته‌اند. از این‌رو، ایل بیرانوند مانند دیگر ایلات لرستان رهبری واحد نداشته، بلکه هر قسمت از آن زیر نظر اعضای تیرهٔ خوانین اداره می‌شده است. زیر تیره‌های خوانین از یکدیگر تبعیت نمی‌کردند، بلکه هریک از آنها مستقل بودند. بعد از تیرهٔ خوانین، سران تیره‌ها، یعنی کدخدایان قرار داشتند که بعضی از آنها دارای نفوذ و قدرت بودند (همان).

ادمندز که در اواخر قاجاریه، یعنی در دورهٔ هرج و مرج به لرستان سفر کرده، می‌نویسد که حسین خان از خوانین بیرانوند، تسلط زیادی بر کدخدایان نداشته است (ص ۱۰۲). تیره‌های بیرانوند از لحاظ نفوذ و قدرت یکسان نبوده‌اند، چنان‌که تیره‌های مال اسد و یاراحمد دارای قدرت بوده‌اند. در مقابل، تیره‌های تشکیل دهندهٔ شاخه دشایینان، یعنی پیرداده، رش، شلکه، چقل، دوکان، دلران و... قدرت کمتری داشته‌اند. اصولاً بیشتر تیره‌های ایل بیرانوند دارای آب و خاک بوده‌اند و از این‌رو، کمتر به صورت رعیت، به گونه‌ای که در بین بعضی از ایلات دیده شده است، درآمده‌اند (تحقیقات میدانی).

نظام سیاسی ایل بیرانوند، چون دیگر ایلات لرستان درنتیجهٔ مداخلهٔ حکومتها و نوسازیهای منطقه، دگرگون شده است. اکنون نفوذ خوانین از میان رفته است و تیره‌ها هریک به صورت واحدی مستقل درآمده‌اند. از سوی دیگر مهاجرت بیرانوندها به شهر خرم‌آباد و تشکیل گروه اقلیت شهرنشین، آنها را وا داشته است که در مقابل دیگر گروهها از یکدیگر حمایت کنند. به عبارت دیگر زندگی بیرانوندها در شهر خرم‌آباد باعث انسجام آنها شده است، هرچند که فاقد رهبر باشند (همان).

مآخذ: ادمندز، سیسیل جان، «یادداشتهایی دربارهٔ لرستان»، در *سفرنامه دربارهٔ لرستان*، ترجمهٔ سکندر امان اللهی بهاروند و لیلی بختیار، تهران، ۱۳۶۲ش؛ اعتمادالسلطنه، محمدحسن، *مرآةالبلدان*، به کوشش عبدالحسین نوایی و هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۷ش؛ امان اللهی بهاروند، سکندر، *قوم لر*، تهران، ۱۳۷۴ش؛ بیات، کاوه، *عملیات لرستان: اسناد سرتیپ محمد شاه بختی (۱۳۰۳ و ۱۳۰۶ش)*، تهران، ۱۳۷۲ش؛ *جغرافیای لرستان، پیشکوه و پشتکوه*، به کوشش سکندر امان‌اللهی بهاروند، تهران، ۱۳۷۰ش؛ حنیف، محمد، *شناخت ایل بیرانوند*، خرم‌آباد، ۱۳۷۷ش؛ راسخ، شاپور، «جمعیت و گروههای نژادی ایران»، *ایرانشهر*، تهران، ۱۳۴۲ش/۱۹۶۳م، ج ۱؛ راولینسن، هنری، *سفرنامه*، ترجمهٔ سکندر امان اللهی بهاروند، تهران، ۱۳۶۲ش؛ رزم‌آرا، علی، *جغرافیای نظامی ایران* (لرستان)، تهران، ۱۳۲۰ش؛ سپهر، محمدتقی، *ناسخ التواریخ*، به کوشش جهانگیر قائم‌مقامی، تهران، ۱۳۴۴ش؛ *سرشماری اجتماعی ـ اقتصادی عشایر کوچنده* (۱۳۶۶ش)، نتایج تفصیلی، کل کشور، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۷ش؛ سعدوندیان، سیروس، *اسناد نخستین سپهبد ایران احمد امیراحمدی*، تهران، ۱۳۷۳ش؛ فووریه، ژان باتیست، *سه سال در دربار ایران*، ترجمهٔ عباس اقبال آشتیانی، تهران، دنیای کتاب؛ کیهان، مسعود، *جغرافیای مفصل ایران*، تهران، ۱۳۱۱ش؛ معین السلطنهٔ خرم‌آبادی، رحیم، «جغرافیای لرستان»، *شقایق*، خرم‌آباد، ۱۳۷۶ش، س ۱، شم ۳ و ۴؛ *منتخب التواریخ*، منسوب به معین‌الدین نطنزی، به کوشش ژان اُبن، تهران، ۱۳۳۶ش؛ نجم‌الدوله، عبدالغفار، *سفرنامهٔ خوزستان*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۴۱ش؛ والی‌زادهٔ معجزی، محمدرضا، *تاریخ لرستان (روزگار قاجار)*، تهران، ۱۳۸۰ش؛ یغمایی، منتخب السادات، *حماسهٔ فتح‌نامهٔ نایبی*، به کوشش علی دهباشی، تهران، ۱۳۶۸ش؛ نیز:
Field, H., *Contributions to the Anthropology of Iran*, Chicago, 1939.
سکندر امان اللهی بهاروند

بیرجَنْد، شهرستان و شهری در استان خراسان جنوبی و مرکز آن استان.

دربارهٔ وجه تسمیهٔ بیرجند آراء مختلفی بیان شده است و غالباً این نام را مرکب از دو بخش «بیر» و «جند» دانسته‌اند. جَند معرب واژهٔ کند و یا تلفظی دیگر از آن و به معنی «شهر» است. اما دربارهٔ معنی پارهٔ نخست یعنی «بیر» اختلاف نظر وجود دارد و آن را به معنی «نصف»، «بلند»، «توفان» و یا صورتی از «بئر» عربی به معنی چاه دانسته‌اند (نک: *سیما ...*، ۲۴؛ بهنیا، ۱۳۲ـ۱۳۳؛ توکلی مقدم، ۲۳۵).

شهرستان بیرجند: این شهرستان با ۳۱٬۷۰۴ کم۲ مساحت (احمدیان، ۲۲)، شامل ۴ بخش، ۱۹دهستان و ۴ شهر به نامهای بیرجند، خوسف، اسدیه‌وسربیشه، و ۱٬۲۱۱ آبادی‌دارای سکنه‌است (*نشریه ...*، ۱۸ـ۱۹؛ *سرشماری ...*، پانزده). شهرستان بیرجند از شمال به‌شهرستانهای قائنات و فردوس، از جنوب به شهرستانهای نهبندان و راور (استان کرمان)، از شرق به افغانستان، و از غرب به شهرستان طبس (استان یزد) محدود است (نقشه ...).

اراضی شهرستان بیرجند از نظر ناهمواری به دو بخش تقسیم می‌شود: نخست بخش نسبتاً مرتفعی که نواحی شمالی و شمال شرقی این شهرستان را دربرمی‌گیرد و دیگر زمینهای نسبتاً همواری که سراسر بخشهای غربی و جنوب شرقی آن را فراگرفته است (احمدیان، ۲۶). کوه بندر (۲٬۷۶۵متر)، کوه شاه (۲٬۵۱۰متر)، پل محمود (۲٬۵۶۳ متر) و کوه باقران (۲٬۳۰۵متر) از مهم‌ترین کوههای این شهرستان است (*فرهنگ‌جغرافیایی‌کوهها ...*، ۲۱/۴، ۲۷، ۳۳، ۱۱۴). شهرستان بیرجند با داشتن کوههای متعدد نسبتاً بلند، در شمار یکی از نواحی خشک ایران است و رودخانه‌های آن خشک رودهایی است که جز در فصلهای پرباران فاقد آب‌اند. آب و هوای این شهرستان در نواحی کوهستانی معتدل، و در دشتهای جنوبی و خاوری و نواحی مشرف به کویر لوت گرم و خشک است (جعفری، ۲۳۱). اساس اقتصاد شهرستان بیرجند بر کشاورزی، دامداری و قالی‌بافی استوار است. زعفران، گندم، جو، چغندرقند و پنبه از مهم‌ترین محصولات کشاورزی آن است (*فرهنگ‌جغرافیایی‌آبادیها ...*، ۳۶).

در سرشماری ۱۳۷۵ش شهرستان بیرجند ۲۷۶٬۸۱۳ تن جمعیت داشته است (*سرشماری*، شانزده). اهالی این شهرستان به زبان فارسی با گویش بیرجندی سخن می‌گویند و از لحاظ مذهبی شیعهٔ دوازده امامی‌اند (*فرهنگ‌جغرافیایی‌آبادیها*، همانجا).

شهر بیرجند: این شهر که مرکز شهرستان بیرجند است، در°۳۲ و َ۵۳ عرض شمالی و°۵۹ وَ۱۳ طول شرقی و در ارتفاع ۱٬۴۷۰ متری از سطح دریا واقع شده است (پاپلی، ۱۱۷). در ۱۳۷۵ش شهر بیرجند دارای ۱۱۶٬۶۰۹ تن جمعیت بوده است (*سرشماری*، چهل).

تاریخ: کهن‌ترین آثار تاریخی موجود در محدودهٔ شهرستان بیرجند به دورهٔ اشکانیان باز می‌گردد. سنگ‌نوشته‌ها و سنگ‌نگاره‌های کال جنگال و إستاد تنگل در پیرامون بیرجند که دیرینگی دوهزار ساله دارند، نشان می‌دهد که خوسف واقع در ۴۰ کیلومتری جنوب غربی بیرجند، ساتراپ‌نشین یکی از ایالتهای شرقی شاهنشاهی اشکانیان بوده، و مسیر اصلی خراسان به کرمان و جنوب ایران در آن روزگار از درون دره‌های این ناحیه می‌گذشته است (نک: *سیما*، ۲۱؛ رضایی، ۴۴ـ۴۵؛ بهنیا، ۱۳۲، ۱۹۶، ۳۸۳). همچنین سنگ نگاره‌های

لاخ‌مزار در روستای کوچ در ۲۹کیلومتری جنوب شرقی بیرجند، حکایت از استیلای هپتالیان بر این ناحیه در روزگار قباد (سل ۴۸۸-۵۳۱م) پادشاه ساسانی دارد (*سیما*، همانجا).

در روزگار انوشیروان (سل ۵۳۱-۵۷۹م) نواحی شرقی‌تر قهستان که دربرگیرندهٔ بیرجند امروزی نیز بوده است، از تسلط هپتالیان بیرون شد (نک: طبری، ۲/‏۱۰۰-۱۰۱). در دورهٔ فتوحات اعراب در ۳۰ق یا به روایتی دیگر در ۳۱ق شهرهای قهستان به تصرف لشکر اسلام درآمد (نک: بلاذری، ۵۶۷؛ طبری، ۴/‏۳۰۱). تاریخ بیرجند در دورهٔ اسلامی در ارتباط مستقیم با تاریخ قهستان (ﻫ م) بوده است. ظاهراً هیچ‌کدام از جغرافیانویسان مسلمان پیش از یاقوت، از بیرجند نامی نبرده‌اند (لسترنج، 362). یاقوت نام این شهر را به صورت پیرجند از توابع قهستان آورده است (۱/‏۷۸۳). مؤلف ناشناس *تاریخ سیستان* (ص ۴۰۶) ذیل رویدادهای ۶۸۴ق از بیرجند نام برده است.

بیرجند در دورهٔ اسماعیلیان قهستان از پایگاههای آنان به شمار می‌رفته است (فرقانی، ۶۸). نزاری قهستانی بیرجندی از شعرای اسماعیلی مذهب سدهٔ ۷ق، به دورهٔ نفوذ اسماعیلیان نزاری در بیرجند تعلق دارد. او در پاره‌ای از اشعار خود بیرجند را ستوده است (صفا، ۳/‏۷۳۱-۷۳۲، ۷۳۹). حمدالله مستوفی (ص ۱۴۴) در سدهٔ ۸ق/‏۱۴م بیرجند را قصبه‌ای با توابعی چند که در کشتزارهای آن زعفران بسیار و اندکی غله حاصل می‌شده، و در روستاهای آن، انگور و دیگر میوه‌ها به دست می‌آمده، وصف کرده است. حافظ ابرو در سدهٔ ۹ق بیرجند را ناحیه‌ای کوچک شامل ۳قریه و ۳۵ مزرعه ذکر کرده است. بنا به گزارش او بیشتر مردم این ناحیه بازرگان بوده‌اند و آب آشامیدنی و کشاورزی آن از کاریز تأمین می‌شده است. او از کاریزی در بیرجند یاد کرده که فاصلهٔ میان مادر چاه تا مظهر کاریز ۱۰۰فرسنگ فاصله داشته است (۲/‏۴۳).

در دورهٔ تیموریان، بیرجند به سبب نزدیکی به هرات رو به پیشرفت گذاشت. وجود راههای تجاری که از بیرجند می‌گذشت و به هرات می‌رسید، به این پیشرفت کمک فراوانی کرد. در دورهٔ صفویه بیرجند یکی از منزلگاههای راه بازرگانی اصفهان به قندهار و هند بود (فرقانی، ۶۹). در اواخر دورهٔ صفویه بیرجند حاکم نشین ولایت قائنات شد و حکام آن که از خاندان عَلَم بودند و خود را به اعراب بنی خزیمه منسوب می‌داشتند، در دورهٔ فتنهٔ افاغنه و لشکرکشیهای نادرشاه اهمیت خاصی یافتند (یادداشتهای مؤلف؛ بهنیا، ۱۳۸؛ احمدیان، ۸۰). در ۱۱۴۴ق/‏۱۷۳۱م نادرشاه افشار امیر اسماعیل خان خزیمه را به حکومت قائنات منصوب کرد (منصف، ۱۷). بیرجند که تا این زمان قصبه‌ای بیش نبود، روز به روز بر وسعت و جمعیت آن افزوده شد و به تدریج به شهر تبدیل گردید (گنجی، ۵۶).

در اوایل سدهٔ ۱۳ق، زین العابدین شیروانی از بیرجند به عنوان «دارالملک قهستان» نام برده است. به گزارش او بیرجند در آن زمان قصبه‌ای شهر مانند با حدود ۴هزار خانه بوده است (ص ۱۷۳). در روزگار قاجاریان، توسعهٔ شهر بیرجند به سبب کمبود آب به کندی صورت گرفت. در آن دوره کشتزارها و باغها به وسیلهٔ آب تنها قنات نیمه شورشهر، به نام «قنات قصبه» آبیاری می‌شد و آب آشامیدنی اهالی از چندین آب انبار عمومی که از آب کوه باقران پر می‌شدند، تأمین می‌گردید (یادداشتهای مؤلف؛ احمدی، ۵۶۳).

در اوایل سدهٔ ۱۴ق/‏۲۰م، با رونق گرفتن تجارت و اتصال خط آهن کراچی به زاهدان که توسط انگلیس و در مسیر خط ارتباطی اروپا به هند صورت گرفته بود، موقعیت تجاری بیرجند بیش از پیش رونق گرفت و موجب تجمع تجار و صنعتگران در این شهر شد (احمدیان، ۷۷). پس از این تاریخ بیرجند از طرفی مرکز توزیع کالاهای هندی و اروپایی در منطقه، و از طرفی دیگر به محل صدور محصولات قائنات و خراسان بدل گشت؛ در نتیجهٔ این تحول اقتصادی و گسترش فعالیتهای بازرگانی یکی از شعبه‌های مهم بانک شاهنشاهی ایران در آنجا تأسیس شد (گنجی، ۵۷).

توسعهٔ اقتصادی بیرجند بر اوضاع فرهنگی و اجتماعی این شهر نیز تأثیر مثبت گذاشت. در ۱۳۲۶ق مدرسهٔ شوکتیه به همت امیر شوکت الملک علم، حاکم وقت بیرجند تأسیس شد. این مدرسه یکی از قدیم‌ترین مدارس به سبک نوین در ایران به شمار می‌رود (منصف، ۱۱۱-۱۱۲).

در سالهای جنگ جهانی اول، بیرجند مرکز ستاد فرماندهی سپاهیان انگلیسی ـ هندی شد که در نواحی شرقی ایران مستقر بودند. این عامل در تحولات بعدی بیرجند اثر عمیقی بر جای گذاشت، چنان که پس از پایان جنگ جهانی اول امیر شوکت الملک علم از لوله‌هایی که نیروهای انگلیسی برای لوله‌کشی اردوگاههای نظامی خود به جای گذاشته بودند، با صرف مبلغ هنگفتی در ۱۳۰۲ش مبادرت به لوله‌کشی آب در شهر بیرجند کرد. بیرجند نخستین شهر ایران بود که آب آشامیدنی مردم آن از طریق لوله‌کشی آب تأمین می‌شد (همو، ۱۳۳-۱۳۴؛ یادداشتهای مؤلف).

با احداث راه آهن سراسری و تغییر مسیر نقل و انتقال کالاهای تجاری، بیرجند موقتاً رونق گذشتهٔ خود را از دست داد؛ اما بروز جنگ جهانی دوم و ساخت راه ارتباطی زاهدان ـ باجگیران که در کمک‌رسانی به ارتش شوروی با راه آهن سراسری رقابت می‌کرد، باعث رونق اقتصادی و توسعهٔ شهر در سالهای پس از ۱۳۲۰ ش گردید. این وضع که از آن زمان تا کنون با نوساناتی ادامه یافته، بیرجند را از نظر وسعت، جمعیت، اهمیت اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی به صورت بزرگ‌ترین شهر و مرکز خراسان جنوبی درآورده است (یادداشتهای مؤلف).

مآخذ: احمدی، احمد، «شهرستان بیرجند»، یغما، تهران، ۱۳۳۴ش، س ۸، شم ۱؛ احمدیان، محمدعلی، *جغرافیای شهرستان بیرجند*، مشهد، ۱۳۷۴ش؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به کوشش عبدالله انیس طباع و عمر انیس طباع، بیروت، ۱۴۰۷ق/‏۱۹۸۷م؛ بهنیا، محمدرضا، *بیرجند نگین کویر*، تهران، ۱۳۸۰ش؛ پاپلی یزدی، محمدحسین، *فرهنگ آبادیها و مکانهای مذهبی کشور*، مشهد، ۱۳۶۷ش؛ *تاریخ*

سیستان، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۴ش؛ توکلی مقدم، غلامحسین، وجه تسمیهٔ شهرهای *ایران*، تهران، ۱۳۷۵ش؛ جعفری، عباس، *دائرةالمعارف جغرافیایی ایران*، تهران، ۱۳۷۹ش؛ حافظ ابرو، عبدالله، *تاریخ* (بخش جغرافیای خراسان)، به کوشش درتا کراولسکی، ویسبادن، ۱۹۸۲م؛ حمدالله مستوفی، *نزهة‌القلوب*، به کوشش لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ق/۱۹۱۳م؛ رضایی، جمال، بیرجند *نامه*، به کوشش محمود رفیعی، تهران، ۱۳۸۱ش؛ زین‌العابدین شیروانی، *بستان السیاحة*، تهران، سنایی؛ *سرشماری عمومی نفوس و مسکن* (۱۳۷۵ش)، نتایج تفصیلی، استان خراسان، شهرستان بیرجند، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۶ش؛ *سیمای میراث فرهنگی* شهرستان بیرجند، به کوشش رقیه زعفرانلو و حمزه حمزه، تهران، ۱۳۸۲ش؛ صفا، ذبیح الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، ۱۳۷۸ش؛ طبری، *تاریخ*؛ فرقانی، محمدفاروق، *تاریخ اسماعیلیان قهستان*، تهران، ۱۳۸۱ش؛ *فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور* (بیرجند)، ادارهٔ جغرافیایی ارتش، تهران، ۱۳۶۳ش، ج ۷۶؛ *فرهنگ جغرافیایی کوههای کشور*، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۷۹ش؛ گنجی، محمدحسن، «انحطاط شهر بیرجند»، یادگار، تهران، ۱۳۲۵ش، س ۳، شم ۲؛ منصف، محمدعلی، *امیرشوکت الملک علم (امیرقائن)*، تهران، ۱۳۵۴ش؛ *نشریهٔ عناصر تقسیماتی به همراه مراکز*، دفتر تقسیمات کشوری، وزارت کشور، تهران، ۱۳۸۱ش؛ نقشهٔ تقسیمات کشوری ایران، گیتاشناسی، تهران، ۱۳۸۱ش، شم ۲۹۴؛ یاقوت، *بلدان*؛ یادداشتهای مؤلف؛ نیز:

Le Strange, G., *The Lands of the Eastern Caliphate*, London, 1966.

محمد حسن گنجی

بیرجَندی، نظام‌الدین عبدالعلی بن محمد بن حسین (د ۹۳۴ق/ ۱۵۲۸م)، مشهور به فاضل بیرجندی، ریاضی‌دان، ستاره‌شناس و شارح پرکار آثار نجومی.

بیرجندی از مشاهیر فضلای روزگار خویش بود (خواندمیر، ۶۱۵/۴-۶۱۶؛ ملامظفر، ۲). وی گویا از اوضاع و احوال روزگار چندان خشنود نبوده است؛ چنان که یک جا خود را «معتکف زاویهٔ خمول و دردمندی» می‌خواند (نک: شرح...، ۲). به گفتهٔ خواندمیر (همانجا)، بیرجندی علوم دینی را نزد سیف‌الدین احمد تفتازانی، شیخ‌الاسلام هرات، و کمال‌الدین مسعود شروانی فرا گرفته، و فنون حکمی را نیز از منصور بن معین‌الدین کاشانی آموخته است (نیز نک: ریو، II/153؛ صفا، ۳۴۵/۵).

برخی از منابع بیرجندی را حنفی شمرده‌اند، اما دیباچه‌های آثار او و نیز شیوهٔ یادکردنش از خلفای راشدین و اهل بیت و خلفای عباسی، نشانهٔ تشیع اوست (نک: *ابعاد*...، ۲۸، ۳۸، ۵۸، ۷۲، ۷۹، ۹۱، ۱۰۱، جم). بدین‌سان، آقابزرگ به درستی، آثار او را در *الذریعة* (۷۱/۱-۷۲) شناسانده، و در *طبقات اعلام الشیعة* (۱۲۵/۷) نیز از او یاد کرده است.

آثار: بیرجندی آثار بسیاری ــ بیشتر به فارسی ــ نوشته که نسخه‌های خطی فراوانی از هریک بر جا مانده است:

الف ـ تألیفات:

۱. *ابعاد و اجرام* (هم). بیرجندی در این اثر با استناد به *صور الاقالیم* ابوزید بلخی و *تحفة الغرائب* مطالبی نقل کرده، اما با آنکه وصف وی از بسیاری شهرها با آنچه زکریای قزوینی در *آثار البلاد* آورده، همانند است، نامی از او نبرده است (نک: ص ۳۸، ۴۵، ۴۹، ۵۱، ۵۳، ۵۷، ۶۶، ۸۱، ۹۱، ۱۱۰، جم؛ قس: قزوینی، ۱۵۹، ۳۳۱-۳۳۲، ۴۸۱).

۲. *بیست باب در معرفت تقویم تام*، که مباحثی نیز دربارهٔ احکام نجوم دارد. این اثر در ۸۸۳ق تألیف شده، و افزون بر نسخه‌های خطی بسیاری که از آن بر جا مانده، چند بار نیز، از ۱۲۶۶ تا ۱۳۲۰ق در تهران و تبریز چاپ شده است (مشار، *فهرست*...، ۸۴۳/۱، *مؤلفین*...، ۸۸۹/۳). ملامظفر گنابادی به تفصیل به شرح آن پرداخته، و این شرح نیز چند بار به چاپ رسیده است.

ب ـ شرحها:

۱. *شرح زیج الغ بیگ* (*زیج جدید سلطانی*). وی این شرح را که در برخی فهرستها *حل زیج جدید سلطانی* نام یافته، در ۹۲۹ق نوشته است و چنان‌که خود در آغاز آن آورده، نه تنها به شرح مبهمات آن پرداخته، بلکه خطاهای آن‌را نیز تصحیح کرده است. بیرجندی در این شرح از منابع بسیار، و از جمله از *التفهیم* و *قانون مسعودی* ابوریحان بیرونی، *صور الکواکب* عبدالرحمان صوفی، شرح *ملخص* قاضی زادهٔ رومی، *نهایة الادراک* قطب‌الدین شیرازی، *زیج جامع* کوشیار گیلانی، *زیج ادوار الانوار* محیی‌الدین مغربی و *زیج خاقانی* غیاث‌الدین جمشید کاشانی بهره گرفته است (ص ۶-۹، ۱۷-۲۲، ۴۲، ۴۳، ۷۸-۸۲، ۹۷-۱۰۱، ۱۳۵، ۳۱۰-۳۱۲). از این شرح نسخه‌های خطی بسیاری در کتابخانه‌های موزهٔ بریتانیا، کیمبریج، بانکیپور، مجلس، آستان قدس و جز آنها نگهداری می‌شود (اته، I/1223؛ ریو، II/457-458؛ بانکیپور، XI/60-61؛ زوتر، 187-188؛ GAL, I/675؛ استوری، II(I)/70-71؛ شورا، ۱۰۴/۲؛ آقابزرگ، *الذریعة*، ۶۸/۷-۶۹؛ منزوی، ۲۹۴۸/۴).

۲. *شرح التذکرة النصیریة فی الهیئة* نصیرالدین طوسی (عربی). این شرح که در ۹۱۳ق به پایان آمده است، در ۱۱۴۱ق/۱۷۲۹م به زبان سنسکریت ترجمه شده، و سپس به انگلیسی برگردانده شده است (ریو، II/153؛ GAL, I/674; GAL, S, II/273؛ پینگری، 541-542).

۳-۵. شرح بر *بیست باب در معرفت اسطرلاب*، *تحریر المجسطی* و *المختصر فی علم الهیئة* نصیرالدین طوسی (زوتر، 188 ,149؛ *بلوشه*، II/59؛ *بانکیپور*، XI/62-63؛ GAL، همانجا؛ GAL,S, II/930؛ ریو، همانجا؛ آقابزرگ، همان، ۱۳۰/۱۳، ۶۱/۱۴).

۶. شرح *آداب المناظرهٔ* قاضی عضدالدین ایجی (عربی). این اثر در برخی فهرستها *حل آداب العضدی* نامیده شده است (همان، ۵۴/۱۳).

۷. *شرح الدرّ النظیم فی خواص القرآن العظیم* (عربی). متن کتاب از عبدالله بن اسعد یافعی (همان، ۸۳/۸-۸۴، ۲۴۵/۱۳) است که بیرجندی در ۹۰۱ق آن را شرح کرده است.

بیرجندی کتاب *تقویم البلدان* ابوالفدا را نیز به فارسی ترجمه کرده، و جدولهایی شامل مساحات ولایات به آن افزوده است (منزوی، ۱۸۴/۱).

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*؛ همو، *طبقات اعلام الشیعة* (قرن دهم)، به کوشش علینقی منزوی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ بیرجندی، عبدالعلی، *ابعاد و اجرام*، به کوشش محسن ناجی نصرآبادی، بیرجند، ۱۳۸۱ش؛ همو، *شرح زیج الغ‌بیگ*، نسخهٔ خطی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *حبیب‌السیر*، به‌کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۳ش؛ شورا، خطی؛ صفا، ذبیح‌الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ قزوینی،

زکریا، آثار البلاد، بیروت، دارصادر؛ مشار، خانبابا، فهرست کتابهای چاپی فارسی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ همو، مؤلفین کتب چاپی فارسی و عربی، تهران، ۱۳۴۱ش؛ ملامظفر، شرح بیست باب، چ سنگی، تهران، ۱۲۷۴ق؛ منزوی، احمد، فهرستوارهٔ کتابهای فارسی، تهران، ۱۳۷۴ش؛ نیز:
Bankipore; *Blochet*; Ethé, H., *Catalogue of Persian Manuscripts in the Library of the India Office*, Oxford, 1903; GAL; GAL,S; Pingree, D., «Birjandi», EI[2]; Rieu, Ch., *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum*, London, 1871-1881; Storey, C.A., *Persian Literature*, London, 1972; Suter, H., *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke*, Leipzig, 1900.
محمدعلی مولوی

بیرجَندی، یکی از لهجه‌های فارسی نو که در شهرستان بیرجند، در جنوب خراسان و تا حاشیهٔ ۱۵ کیلومتری اطراف این شهرستان تکلم می‌شود.

از آنجا که بیرجند در حاشیهٔ شرقی ایران واقع است و فاصلهٔ قابل توجهی با دیگر شهرهای مجاور دارد، لهجهٔ مردم آن نسبت به دیگر لهجه‌های فارسی کمتر تحول یافته، و بسیاری از ویژگیهای فارسی میانه را حفظ کرده است. می‌توان گفت که بیرجندی جزو لهجه‌هایی از زبان فارسی است که بیشترین فاصله را با گونهٔ رسمی آن دارند. تفاوتهای بیرجندی و فارسی معیار، هم در واج‌شناسی خود را نشان می‌دهد، هم در صرف و نحو، و هم در واژگان.

از لهجهٔ بیرجندی اثر مستقل و مدونی که کهن و قابل استناد باشد، باقی نمانده است؛ حتیٰ شاعران نام‌آور آن سرزمین، همچون نزاری قهستانی و لامع نیز به فارسی کلاسیک و معیار شعر سروده‌اند. کهن‌ترین واژه‌نامهٔ موجود از این گویش، *فرهنگ ملاعلی اشرف صبوحی* است که نصابی از لهجهٔ بیرجندی است. این نصاب که ظاهراً در حدود سال ۱۲۱۰ یا ۱۲۱۱ق سروده شده است، ۵۰۰ واژهٔ بیرجندی و معادلهای فارسی آنها را در ۲۰۰ بیت در بحر رمل مثمن مقصور در بر دارد (رضایی، بررسی...، ۲۰). به طور کلی واژه‌های قدیمی و تلفظ کهن شماری از واژه‌ها که در لهجهٔ بیرجندی یافت می‌شوند، از ویژگیهای این لهجهٔ فارسی به شمار می‌روند، مانند زمبر (زنبه)، زینه (پله)، فراشا (لرزهٔ خفیف پیش از تب)، داهول (مترسک)، دَباقی (تعطیل)، نیاسه (نوه) و نمونه‌های دیگر (برای فهرست مفصل‌تر، نک: صادقی، ۱۳۶).

افزون بر این، واژه‌های بسیاری در این لهجه به چشم می‌خورند که مختص خود آن هستند و در فارسی معیار یافت نمی‌شوند، مانند واژه‌های متعدد برای گوسفند، بز و سبد، همچون: barra nar (گوسفند نر یک ساله)، šišak (گوسفند نر دو ساله)، čari (گوسفند نر ۳ ساله)، baxta (گوسفند نر ۴ سالهٔ اخته) و qučč (گوسفند نر ۴ سالهٔ تخمی). همین گروه واژه‌ها برای گوسفند ماده و بز (نر و ماده) هم وجود دارد (بهنیا، ۲۸۴-۲۸۵).

ویژگی دیگر، نام آواهایی است که خاص این لهجه‌اند، مانند baqqast (صدایی که بزغاله و بز از ترس برآورد)، toppast (صدای فرو افتادن دیوار یا چیز پهن و سنگین)، qoliččast (صدای بیرون کشیدن شمشیر از غلاف) و امثال آن که بیشتر واژه‌های مختوم به گروه ast (با بیشترین بسامد) و ost (با بسامد کمتر) هستند (همو، ۲۸۶-۲۸۸).

واج‌شناسی: لهجهٔ بیرجندی دارای ۲۲ همخوان و ۱۳ واکه است. همخوانهای بیرجندی با همخوانهای فارسیِ معیار تفاوت آشکاری ندارند، جز اینکه واج /ž/ در بیرجندی شنیده نمی‌شود، اما در واکه‌ها، بیرجندی با فارسی تفاوتهایی دارد. واکهٔ میانی نیم بسته و کوتاه /ə/ به همراه واکه‌های ā، ē، ō و در مواردی ə̄ در بیرجندی وجود دارد که در فارسی مشاهده نمی‌شود. ā در بیرجندی، برابرِ â غیرپایانی در بسیاری از واژه‌های فارسی معیار است که در تقابل با صورت غیرکشیدهٔ خود (a) قرار دارد، مانند balâ (بلا، مصیبت) و bālâ (بالا). این ā که باقی‌ماندهٔ فارسی قدیم است، در برخی از بافتهای آوایی نیز ظاهر می‌شود، مثلاً اگر از پایان کلمه‌های یک هجایی همخوانی حذف شده باشد، واکهٔ a مجاور آن به جبرانِ همخوانِ حذف شده، کشیده می‌شود، مانند āx «اخم» و āq «عقد» (نک: صادقی، ۱۳۸-۱۳۹).

اما دو واکهٔ ē و ō همان واکه‌هایی هستند که در متون قدیم، «مجهول» خوانده می‌شدند. این واکه‌ها در فارسی میانه و در سده‌های نخستین فارسی نو رواج داشته‌اند، اما ظاهراً از سدهٔ ۶ق به بعد از میان رفته‌اند. در بیرجندی، ظهور ē نتیجهٔ حذف /h/ و همزه از توالیهای eh و e' است، مانند ētenâ «اعتنا»، ēmâl «إعمال» و ēterâm «احترام». با این همه، این واکه در برخی از کلمات قدیم‌تر هم برجای مانده است، مانند dēr «دیر»، xēd «کرت زراعتی» و xēš «خویش، خیش». واکهٔ ō نیز صورت تبدیل شدهٔ â پیش از همخوان خیشومی و یا تبدیلی از گروه oh است، مانند کلمات geryō (از geryon «گریان») یا zōr (از zohr «ظهر») (نک: همو، ۱۳۸). بیرجندی دو واکهٔ مرکب ow و ey دارد.

دو نکته دربارهٔ رفتارهای همخوانی بیرجندی جالب توجه است: باقی ماندن p قدیمی در کلماتی چون asp «اسب» و časp «چسب» و وجود تشدید در پایان برخی کلمات مانند بروتّ (سبیل)، باغوکت (باغ کوچک) و بوس (بوسه) و امثال آنها (نک: همو، ۱۳۹)، و همچنین نبودن واج میانجی g در حاصل مصدرهایی که از یک واژهٔ مختوم به «ه» غیر ملفوظ در کنار /i/ ساخته می‌شوند؛ مانند darmondey «درماندگی» و zendey «زندگی» (نک: رضایی، بررسی، ۱۵۱)، هرچند گاهی این همخوان ظاهر می‌شود، مانند xobregi «خبرگی» (همو، *واژه‌نامه...*، ۱۹۱).

ویژگیهای زبر زنجیری: در اسامی بیرجندی ــ چه واژه مرکب باشد و چه بسیط ــ مانند فارسی، معمولاً بر هجای آخر تکیه می‌شود، مانند šaftālú «شفتالو» و čāršambə surí «چهارشنبه سوری». تکیه در فعلهای ماضی ساده و ماضی استمراری بر هجای اول است، مانند éšnidem «شنیدم» و méšnidem «می‌شنیدم». همچنین در مضارعهای اخباری و التزامی، تکیه بر نخستین هجاست، مانند móxorey «می‌خورید»، mókošan «می‌کُشند»، bóxori «بخوری» و

bókošan «بکُشند». این نکته دربارهٔ افعال امر و نهی نیز صادق است، مانند béza «بزن» و mắzə «نزن». در فعل آینده تکیه بر آخرین هجای فعل کمکی است، مانند bexómzə «خواهم زد» و bexéy bord «خواهید برد». در افعال منفی، تکیه همواره بر واکهٔ تکواژ نفی قرار می‌گیرد، مانند némešu «نمی‌شود» و nézadom «نزدم». فعلهای ماضی بعید و ماضی مجهول دو سازهٔ واژگانی این لهجه‌اند که دو تکیه دریافت می‌کنند: یکی بر هجای آخر صفت مفعولی و دیگری بر نخستین هجای فعل کمکی، مانند zadə́ bódom «زده بودم» و koštá šódey «کشته شدید».

به لحاظ آهنگ، بیرجندی مانند فارسی معیار دو آهنگ افتان و خیزان دارد: آهنگ خیزان آن ویژهٔ جمله‌ها و بندهای پرسشی، و آهنگ افتان آن ویژهٔ جمله‌ها و بندهای خبری است (رضایی، بررسی، ۷۱-۷۴).

اشتقاق و صرف: در بیرجندی، ساخت واژه از طریق اشتقاق (افزودن وندهای مختلف به واژه‌ها و ماده‌های فعلی) یا فرایند ترکیب صورت می‌گیرد. در میان پیشوندهای بیرجندی به مواردی برمی‌خوریم که در فارسی معیار وجود ندارند، مانند ـda، ـkale، ـho، ـast، ـešk، ـol، و ـik (همان، ۱۳۶-۱۵۱). صادقی (ص ۱۴۰) نشان داده است که پیشوند فعلی ـho در کلمه‌ای چون ho-nešin «بنشین»، صورت تبدیل یافتهٔ پیشوند فعلی «فرود» است که در متونی چون ترجمهٔ *المدخل الیٰ علم احکام النجوم* نیز به کار رفته است. در مجموع، این گویش حدود ۲۰ پیشوند و ۵۳ پسوند دارد. در مبحث ترکیب نیز ۲۷ نوع ترکیب در این گویش وجود دارد که بیشتر آنها گونه‌های متعدد دارند، ولی در کل، اشتقاق و ترکیب در این گویش با فارسی همسوست و اختلاف آشکاری ندارد (رضایی، همان، ۱۳۴-۱۸۸؛ نیز نک: راشدمحصل، «گویش...»، ۲۰).

شاید بتوان با قاطعیت گفت که نکتهٔ مهم ساختواژی در بیرجندی، تنوع صورتهای فعلی است. این لهجه ۱۶ نوع فعل ماضی دارد که برخی از آنها فقط از سوی افراد کهن‌سال به کار می‌روند، مانند ماضی بعید از فعل «رفتن» berafte bode bodom، ماضی ابعد استمراری مانند marafte bode bodom و ماضی ابعد نقلی مانند berafte bode bodeyom (رضایی، همان، ۲۶۲-۲۷۰). هر کدام از این فعلهای ماضی ۳ گونه نوع صرف دارند: یک صرف آنها مانند زبان فارسی است که در آن شناسه‌ها به دنبال مادهٔ فعل می‌آیند، اما در دو صرف دیگر ضمیرهای متصل و منفصل و شناسه‌ها پیش از فعل قرار می‌گیرند و مادهٔ فعل بدون تغییر باقی می‌ماند، مانند ū goft, to goft, mo goft یا oš goft, ot goft, mo goft.

صرف نوع دوم و سوم که در دورهٔ میانه نیز وجود داشته است (آموزگار، ۶۶-۶۸)، ساخت «ارگتیو[1]» خوانده می‌شود. این نوع صرف در فارسی میانه فقط در ماضی افعال متعدی بوده است. اما در بیرجندی در افعال لازم هم به کار رفته است، مانند صرف ماضی فعل «رفتن» (رضایی، «ساختمان...»، ۱۰۲): mo beraft, to beraft, ū beraft «من رفتم، تو رفتی، او رفت» و غیره.

رضایی (همان، ۱۰۴-۱۰۵) نشان داده است که چنین وضعیتی دربارهٔ صورتهای مجهول فعل ماضی نیز صادق است، زیرا در آنها نیز ضمیر مفعولی پیش از فعل می‌آید و فعل صرف نمی‌شود: om bebord, et bebord, eš bebord، mū bebord, tū bebord, šu bebord و همین استدلال را دربارهٔ ماضی استمراری و ماضی بعید هم تکرار می‌کند (همان، ۱۰۵، ۱۱۰): mo mēbord، to mēbord، ū mēbord، ma mēbord، šomā mēbord، unō mēbord (ماضی استمراری که می‌توان به جای ضمایر فاعلی از ضمایر مفعولی هم در آن استفاده کرد). mo/om dīdo bo، to/et dīdo bo، ū/eš dīdo bo، و جز آنها (ماضی بعید).

بیرجندی از این لحاظ به برخی از گویشهای کهن، مانند گویش کهن هرات که در متن *طبقات الصوفیهٔ* خواجه عبدالله انصاری به کار رفته است، شباهت بسیاری دارد (همان، ۱۰۲-۱۰۳).

نحو: نحو بیرجندی تابع نحو فارسی است و تفاوت اساسی با فارسی معیار ندارد (همو، بررسی، ۳۰۷) و می‌توان مانند فارسی، سازه‌های حالت‌دار جمله‌های این گویش را بدون تغییر اساسی در معنا جابه‌جا کرد.

سوابق پژوهش دربارهٔ بیرجندی: ولادیمیر ایوانف، مستشرق و زبان‌شناس روس در ۱۳۰۷ش/۱۹۲۸م به نخستین پژوهش زبان‌شناختی در لهجهٔ بیرجندی پرداخت (همان، ۳۰)، اما باید مهم‌ترین پژوهش مربوط به این لهجه را کتابهای سه‌گانهٔ رضایی: *واژه‌نامهٔ گویش بیرجند*، *بررسی گویش بیرجند* و *بیرجندنامه* دانست که به دنبالِ تصحیح *فرهنگ ملاعلی اشرف صبوحی* (۱۳۴۵ش) از سوی وی، منتشر شده‌اند. راشد محصل نیز مقاله‌هایی دربارهٔ این لهجه دارد و به طور مشخص واژه‌های گویشی را در متون مهمی چون فرهنگ *البلغة*، تألیف یعقوب کردی نیشابوری (د ۴۳۸ق/۱۰۴۶م) بررسی کرده است (نک: «واژه‌ها...»، ۱۱۹ بب). در پژوهش دیگری دربارهٔ بیرجند (بهنیا، ۲۶۶-۲۷۸) نمونه‌هایی از اشعار لالایی، خواستگاری، دو بیتیهای بیرجندی، رمضانی‌خوانی و چاووش‌خوانی یافت می‌شود، هرچند که صورت مفصل‌تر این نمونه‌ها را که نواها و ترانه‌ها و سرصوتهای بیرجندی است، می‌توان در *بیرجندنامه* دید (رضایی، *بیرجندنامه*، ۶۷۱-۷۱۲).

مآخذ: آموزگار، ژاله و احمد تفضلی، *زبان پهلوی: ادبیات و دستور آن*، تهران، ۱۳۷۳ش؛ بهنیا، محمدرضا، *بیرجند: نگین کویر*، تهران، ۱۳۸۰ش؛ راشد محصل، محمدتقی، «گویش بیرجندی»، *جهان کتاب*، تهران، ۱۳۷۷ش، س ۳، شم ۱۹ و ۲۰؛ همو، «واژه‌های کهن و گویشی در *البلغه* »، *فرهنگ*، تهران، ۱۳۶۹ش، کتاب ششم؛ رضایی، جمال، *بررسی گویش بیرجند*، تهران، ۱۳۷۷ش؛ همو، *بیرجندنامه*، تهران، ۱۳۸۱ش؛ همو، «ساختمان و صرف فعل ماضی در گویش کهن هرات و مقایسهٔ آن با صرف فعل ماضی در گویش کنونی بیرجند»، *مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی*، دانشگاه تهران، ۱۳۵۵ش، س ۲۳، شم ۴؛ همو، *واژه‌نامهٔ گویش بیرجند*، تهران،

1. Ergative

۱۳۷۳ش؛ صادقی، علی‌اشرف، «بررسی گویش بیرجند»، نگاهی به گویش‌نامه‌های ایران، تهران، ۱۳۷۹ش.
بهروز محمودی‌بختیاری

بِئْرُالسَّبْع، نام شهر و ناحیه‌ای در استان غزۀ فلسطین.

نام‌گذاری: بئر السبع یا بیرشبا به گزارش عهد عتیق به ایام حضرت ابراهیم(ع) بازمی‌گردد (سفر پیدایش، ۲۱: ۲۸-۳۱؛ الستن، 205) و در دورۀ اسلامی نیز به همین نام معروف بوده است (یاقوت، ۳۴/۳؛ نیز نک: طبری، ۲۴۷/۱-۲۴۸).

ناحیۀ بئر السبع، این ناحیه سرزمینی است مثلثی شکل واقع در جنوب فلسطین میان ساحل دریای مدیترانه و غزه در غرب، اردن در شرق، صحرای نقب در جنوب و ارتفاعات الخلیل در شمال (دباغ، ۱(۲)/۳۲۷؛ ابوسمور، ۳۰) که همراه با اردن و چالۀ بحرالمیت در عصر میوسن و پلایستوسن پدید آمده است (برای ویژگیهای زمین‌شناسی، نک: همو، ۲۵، ۳۰). چند رودخانۀ دائمی و فصلی در این ناحیه جریان دارد که برخی به رود غزه و از آنجا به مدیترانه، و بعضی به بحرالمیت می‌ریزند (دباغ، ۱(۲)/۳۳۲، ۳۳۴).

قدیمی‌ترین ساکنان این ناحیه کنعانیان بودند که بعدها آموریان، مدینیان و آدومیان نیز به آنها پیوستند (همو، ۱(۲)/۳۷۷). هکسوس در سدۀ ۱۷ق‌م، برای فتح شام از ساکنان این شهر یاری گرفت (همو، ۱(۲)/۳۷۹). در همین روزگاران موقعیت خاص این ناحیه که بر سر راه تجارتی قبایل و اقوام سامی واقع بود، عامل مهم شکوفایی آن گردید (ابوسمور، ۱۲)؛ به ویژه در دورۀ نبطیان، بئر السبع رونقی خاص یافت، اما در سدۀ ۳م با تغییر راههای بازرگانی، این ناحیه از رونق افتاد (دباغ، ۱(۲)/۳۸۰). در عصر عثمانیان از ۱۹۰۰م این ناحیه که مرکزش نیز بئرالسبع نام داشت، یکی از شهرستانهای استان غزه به شمار می‌رفت (نخله، 305-I/304؛ شراب، ۲۱۱). در ۱۳۲۷ش/۱۹۴۸م به‌رغم دفاع ساکنان بئرالسبع و مقابلۀ نیروهای عرب، این شهرستان به دست اسرائیلیها افتاد و اینان از آن پس به تأسیس آبادیهای یهودی‌نشین در اینجا دست زدند (ابوسمور، ۶۷) و کوشیدند قبایل ساکن یا کوچندۀ در بئرالسبع را ــ که در حیات سیاسی و اقتصادی آن نقش مهمی داشتند ــ بیرون برانند، یا محدود سازند (فلاح، ۸۹؛ برای نام قبایل، نک: قطب، ۴۳۳).

جمعیت ناحیه بئر السبع در ۱۳۱۰ش/۱۹۳۱م، ۵۱٬۰۸۲ نفر بود که ۴۷٬۹۸۱ نفر آنان کوچ‌رو و مسلمان بودند (دباغ، ۱(۲)/۳۳۰). در اواخر سلطۀ انگلیس شمار ساکنان این ناحیه به حدود ۱۰۰ هزار نفر رسید که ۹۱٬۹۳۴ نفر از آنها را بومیان تشکیل می‌دادند (همو، ۱(۲)/۳۳۱؛ ابوسمور، ۳۹). در ۱۹۴۸م این رقم به ۵۳٬۷۰۰ نفر کاهش یافت (هداوی، 39) و پس از آن، جمعیت یهودی ناحیه روی به افزایش نهاد (قطب، ۴۲۸؛ ابوسمور، ۴۰).

فعالیت کشاورزی در این ناحیه به ریزش سالانۀ باران بستگی دارد. در نقاطی که از آب چاه تغذیه می‌شوند، درختان نخل کشت شده است (نحال، ۱۳۴). جو، گندم و هندوانه از مهم‌ترین محصولات این ناحیه است (دباغ، ۱(۲)/۳۳۵-۳۳۶) و از دهۀ ۱۹۳۰م اهالی علاوه بر آن، به تولید محصولاتی چون انگور، انجیر، بادام و برخی دیگر از میوه‌ها و سبزیها نیز می‌پرداختند (ابوسمور، ۵۳). دامداری و پرورش طیور نیز از مهم‌ترین فعالیتهای اقتصادی اهالی به شمار می‌آید (همو، ۵۳-۵۴؛ دباغ، ۱(۲)/۳۳۹).

فعالیتهای صنعتی در بئرالسبع تا قبل از ۱۹۴۸م شامل برخی صنایع دستی و محلی مثل قالی‌بافی، پشم‌ریسی و تولید لبنیات بود (ابوسمور، ۵۸). پس از این تاریخ، کارخانه‌های صنعتی در آبادیهای یهودی‌نشین تأسیس شد (کارمُن، 274). با کشف و استخراج نفت در اسدود (واقع در شمال نقب)، این ناحیه به صورت حلقۀ اتصال انتقال خط لوله‌های نفت میان اسدود و ایلات درآمد (ابوسمور، ۵۹).

شهر بئر السبع: این شهر با ارتفاع ۲۷۵ متر از سطح دریا در ۳۴° و ۴۷′ طول شرقی و ۳۱° و ۱۴′ عرض شمالی، در ۷۵ کیلومتری جنوب غرب بحرالمیت قرار گرفته است (دباغ، ۱(۲)/۳۴۳). بئر السبع پس از تل‌ابیب، یافا، بیت‌المقدس و حیفا یکی از شهرهای مهم و بزرگ فلسطین به شمار می‌آید («دائرة المعارف جدید خاورمیانه[1]»، I/339).

آب این شهر از آبهای سطحی چون وادی بئر السبع که در شرق این شهر جاری است (کارمن، 273) و منابع آب زیرزمینی (چاهها) تأمین می‌شود (دباغ، ۱(۲)/۳۵۶)؛ علاوه بر اینها، سدی در وادی ابوسماره ساخته شده است («راهنما...[2]»، 249؛ موسوعه...، ۴۷۳/۱) و یک ایستگاه آب شیرین‌کن نیز در این محل وجود دارد (کارمن، 93).

تل باستانی بئر السبع در ۴ کیلومتری شمال شرقی شهر جدید واقع است (پرلمن، 193؛ جوداییکا، IV/383) که از هزارۀ ۴ق‌م مسکونی بوده است (کارمن، 274؛ قس: آوی - یوناح، 42) و قدیمی‌ترین ساکنان آن را کنعانیان و عمالقه تشکیل می‌دادند (دباغ، ۱(۲)/۳۷۷). در عهد عتیق از این شهر به عنوان جنوبی‌ترین محل سرزمین کنعانیان و نقطۀ مقابل دان (محلی در شمالی‌ترین قسمت این سرزمین) یاد شده است (داوران، ۲۰:۱). بئر السبع جایی است که حضرت ابراهیم (ع) در آنجا سکنا گزید و به کشاورزی پرداخت (تکوین، ۲۱:۱۹، ۳۱، ۳۲) و پسرش اسحاق نیز در همان‌جا به دنیا آمد (همان، ۲۱:۱۴-۱۷).

در سدۀ ۱۲ق‌م ساکنان بئرالسبع در مقابل حملۀ یهودیان به سختی مقاومت کردند، ولی به هر حال در طی دورانهای مختلف این شهر مدتها زیر سلطۀ آشوریان، بابلیان، ایرانیان، یونانیان و رومیان قرار گرفت (دباغ، ۱(۲)/۳۷۹). در دورۀ سموئیل نبی بئر السبع احتمالاً مرکزیت اداری و مذهبی داشت و بنا به تمایل مردم، شائول به عنوان شاه در آنجا تاج‌گذاری کرد (سموئیل، ۸:۲ بب؛ پرلمن، 192). بئرالسبع در دورۀ رومیان دژی مستحکم و نظامی به شمار می‌آمد و پادگانی در آن جای داشت (اسمیت، 19؛ الستن، 205؛ اوی - یوناح، همانجا). در همین

1. *Encyclopedia*... 2. *The Middle East*...

دوره بئر السبع اسقف‌نشین مسیحی به شمار می‌آمد (همانجا).

در سدهٔ ۳م پس از آنکه راههای تجاری سرزمین و قلمرو نبطیان متروک شد و ایرانیان به جای مسیر تجاری هند و یمن با پترا، راه خلیج فارس و فرات را گشودند، بئر السبع از رونق افتاد (دباغ، ۱(۲)/۳۸۰؛ ابوسمور، ۱۳).

در آغاز اسلام بئر السبع اولین صحنهٔ درگیری میان عربها و رومیان بود که با پیروزی مسلمانان گروهی بزرگ از عربها در آنجا ساکن شدند (ابوعبید، ۷۱۷/۳ـ۷۱۸؛ دباغ، ۱(۲)/۳۸۱). در زمان امویان بئرالسبع یکی از شهرهای مهم فلسطین به شمار می‌آمد (یاقوت، ۳۴/۳). در جنگهای صلیبی این شهر به سبب دوری راه، از یورشها مصون ماند و زمانی که آنان بر بیت جبرین دست یافتند، به اشتباه آن را بئر السبع به شمار آوردند (اسمیث، 164). از قرن ۹ق/۱۵م اکثر ساکنان بئر السبع مهاجرت کردند و به همین سبب، در منابع آن دوره نامی از این شهر دیده نمی‌شود (دباغ، ۱(۲)/۳۴۶)، تا آنجا که در اوایل سدهٔ حاضر این محل به روستایی کوچک تبدیل شد (پرلمن، 190).

حکومت عثمانی در ۱۹۰۰م شهر جدید بئر السبع را در جنوب غربی شهر کهن بنا نهاد (دباغ، همانجا؛ فلاح، ۹۲). در این دوره دو مجلس، یکی برای ادارهٔ شهرستان (قضا) بئر السبع، مرکب از ۵ تن از شیوخ قبایل ساکن منطقه، و دیگری مجلس شهرداری با شرکت ۵ نفر از بزرگان تأسیس گردید (همو، ۹۲، ۹۴؛ ابوسمور، ۴۳). در جنگ جهانی اول (۱۹۱۴ـ۱۹۱۸م) بئر السبع به صورت پایگاه اصلی ارتش ترک و آلمان درآمد (*جودائیکا*، IV/384). در ۱۹۱۷م به رغم مقاومت نیروهای عثمانی، این شهر به دست متفقین افتاد («راهنما»، 119؛ کارمن، همانجا). از این زمان تا ۱۹۴۸م حکومت انگلیسی فلسطین بر این شهر نیز تسلط داشت (فلاح، ۹۹؛ ابوسمور، ۱۷).

در ۱۹۴۸م پس از پایان دولت قیمومت، مبارزان فلسطینی از بئرالسبع، کاروانهای نظامی صهیونیستها و برخی از آبادیهای آنان را موردحمله قرار دادند (همانجا)، ولی در همان سال نیروهای صهیونیستی، بئرالسبع را نیز تصرف کردند (همو، ۱۸؛ دباغ، ۱(۲)/۳۶۱). در همین سال، صهیونیستها ساکنان بومی را راندند و یهودیان را اسکان دادند (ابوسمور، ۴۰؛ *بریتانیکا*، I/930؛ *جودائیکا*، IV/385)، تا جایی که بخش بزرگی از جمعیت امروز این شهر را مهاجرانی یهودی از شمال افریقا، عراق، هند، رومانی، لهستان، مجارستان و آمریکای جنوبی تشکیل می‌دهند (همانجا).

توسعهٔ راههای ارتباطی میان بئرالسبع با شهرهای بزرگ، از ابتدای شکل‌گیری این شهر ــ خاصه پس از ۱۹۴۸م ــ سبب توسعه و شکوفایی تجاری و اقتصادی آنجا گردید. در زمان سلطهٔ انگلیس خط آهن بئر السبع ـ رفح افتتاح شد و چون این خط در جنگ ویران شد، خط آهن دیگری که بئر السبع را به وادی صرار مرتبط می‌ساخت، احداث کردند (ابوسمور، ۴۵). در ۱۳۳۷ش/۱۹۵۸م با تأسیس بزرگ‌راه بئر السبع ـ ایلات، این دو محل از طریق صحرای نقب به همدیگر متصل گردید (کوک، 70)؛ و در ۱۳۴۴ش/۱۹۶۵م خط آهن میان بئر السبع ـ دیمونا به اتمام رسید (دباغ، ۱(۲)/۳۶۲). توسعهٔ راهها و موقعیت خاص این شهر موجب شد که بئرالسبع از نظر بازرگانی اهمیت خاص بیابد («دائرةالمعارف جدید خاورمیانه»، I/339). با آنکه مردم در اطراف این شهر به طور محدود به کشاورزی می‌پردازند، ولی کمبود محصولات کشاورزی همواره یکی از مهم‌ترین مشکلات ساکنان این شهر به شمار می‌آمده است (ابوسمور، ۴۶)؛ از این‌رو، سازمان تحقیقات صحرایی دیمونا به منظور بهبود اوضاع کشاورزی، اقداماتی از جمله استفاده از نیروی خورشیدی به عمل آورده است (کارمن، 275).

فعالیتهای صنعتی بئر السبع تا قبل از ۱۹۴۸م شامل برخی صنایع کوچک مثل روغن‌کشی و تولید برخی از اسباب و لوازم سادهٔ منزل بود (ابوسمور، ۴۷)، ولی پس از آن، صنایع بزرگی مثل تولید مواد ساختمانی، استخراج معدن، همچنین تولید وسایل بهداشتی، پزشکی، شیمیایی، سرامیک‌سازی و از همه مهم‌تر صنعت نساجی در این شهر شکل گرفت (کارمن، 274؛ *جودائیکا*، نیز «دائرةالمعارف جدید خاورمیانه»، همانجاها) که بیشتر این واحدها مواد اولیهٔ خود را از نقب تأمین می‌کنند (پرلمن، همانجا).

آموزش تا قبل از ۱۹۴۸م تا حدود متوسطه و منحصراً در مدارس دولتی انجام می‌گرفت (دباغ، ۱(۲)/۳۵۷ـ ۳۵۸؛ ابوسمور، ۴۸ـ۴۹). امروزه مرکز تحقیقات بیولوژیکی و دانشگاه بن گورین از مهم‌ترین مراکز تحقیقاتی ـ آموزشی این شهر به شمار می‌آید (گارودی، ۵۶۱؛ *فلسطینیات*، ۱۳؛ *بریتانیکا*، همانجا). مراکز بهداشتی ـ درمانی این شهر نیز قابل توجه است («راهنما»، I/235؛ پرلمن، همانجا).

براساس حفاریهای باستان‌شناسان فرانسوی (از ۱۹۵۱ تا ۱۹۶۰م) قدیمی‌ترین لایه‌ها در این محل، به دوران آهن باز می‌گردد («دائرةالمعارف جدید باستان‌شناسی[1]»، I/167). یافته‌هایی نیز از دوران آهک به دست آمده است (همان، I/161). در حفاریهای سال ۱۹۶۹م، ابزار فلزی، برخی لوازم تزیینی منزل و بقایایی از سفالهای متعلق به دورهٔ آهن و رومیان (اوی ـ یوناح، 42) و همچنین آثاری متعلق به سده‌های ۱۲ و ۱۱ق‌م به دست آمده است («دائرةالمعارف جدید باستان‌شناسی»، I/168). حفاریهای باستان‌شناسان نقشه‌ای از شهر با دیوارها و دروازه‌های آن نشان می‌دهد که در میان آنها بقایایی از بناهای دورهٔ ایرانیان و دورهٔ هلنی با سنگفرشها و کتیبه‌های یونانی به چشم می‌خورد (اوی ـ یوناح، همانجا).

از ویژگیهای باستانی این شهر، وجود جاده‌ای در اطراف شهر به موازات دیوارها بود. علاوه بر این، شهر شبکهٔ نهر بندی مجهزی نیز داشت (پرلمن، 195). بقایایی از یک کتیبهٔ متعلق به سده‌های ۴ و ۳ق‌م (همو، 194)، و آثار دژهایی که توسط ایرانیان و یونانیان ساخته شده، هم به

1. *The New Encyclopedia ...*

دست آمده است (همو، 195). علاوه بر اینها، خرابه‌های باستانی بیرصفد، بیرمطر و خربهٔ بیطار با آثاری از دورانهای کهن، در نزدیکی بئر السبع قرار دارند (ابراهیم، ۵۳؛ «دائرة المعارف جدید باستان‌شناسی»، I/161).

مآخذ: ابراهیم، معاویه، «فلسطین من اقدم العصور الی القرن الرابع قبل المیلاد»، *موسوعهٔ خاص*، ج ۲؛ ابوسمور، حسن، *قصة مدینة بئر السبع*، تونس، المنظمة العربیة للتربیة و الثقافة؛ ابوعبید بکری، عبدالله، *معجم مااستعجم*، به کوشش مصطفی سقا، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ دباغ، مصطفی مراد، *بلادنا فلسطین*، الخلیل، ۱۹۸۵م؛ شراب، محمدمحمد، *معجم بلدان فلسطین*، دمشق، ۱۹۸۷م؛ طبری، *تاریخ*؛ *عهد عتیق*؛ فلاح، غازی، *الفلسطینیون المنسیون*، قدس، ۱۹۸۹م؛ فلسطینیات، به کوشش انیس صایغ، منظمة التحریر الفلسطینیة، مرکز الابحاث؛ قطب، اسحاق یعقوب، «الترکیب الاجتماعی للشعب الفلسطینی»، *موسوعهٔ خاص*، ج ۱؛ گارودی، روژه، *فلسطین ارض الرسالات الالهیة*، ترجمهٔ عبدالصبور شاهین، قاهره، ۱۹۸۶م؛ *موسوعهٔ عام*؛ نحال، محمد سلامة، *جغرافیة فلسطین*، بیروت، ۱۹۶۶م؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

Avi-Yonah, M., «Beersheba», *Archaeology*, Jerusalem, 1974; *Britannica*, micropaedia, 1978; Cooke, H.V., *Israel*, London, 1960; Elston, R., *Palestine and Syria*, Edinburgh, 1929; *Encyclopedia of the Modern Middle East*, New York, 1996; Hadawi, S., *Village Statistics 1945*, Beirut, 1970; *Judaica*; Karmon, Y., *Israel a Regional Geography*, London, 1971; *The Middle East Intelligence Handbooks, 1943-1946* (Palestine and Transjordan), London, 1987; Nakhleh, I., *Encyclopedia of Palestine Problem*, New York, 1991; *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, New York, 1992; Pearlman, M. and Y. Yannai, *Historical Sites in Israel*, Jerusalem, 1977; Smith, G.A., *The Historical Geography of the Holy Land*, London, 1974.

لیلا رضایی

بَیرَق، نک: پرچم.

بیرَقدار، عنوان و منصبی در سازمان نظامی دولت عثمانی. وظیفهٔ بیرقدار (بایراقدار) که او را علمدار و سنجق‌دار نیز می‌نامیدند، حفظ و حمل پرچم در واحدهای نظامی منظم و نامنظم و نهادهایی که پرچم خاص داشتند، بوده است. سابقهٔ این منصب گویا به عصر سلاجقهٔ آسیای صغیر باز می‌گردد، اما در عصر عثمانی تعریف و سازمان و مراتب خاصی یافت.

هر واحد از سپاه ینی‌چری یک بیرقدار داشت. همچنین قاپی قولیها (نگهبانان ویژه)، بیگلر بیگیها، امیران و سپاهیان که طبقه‌ای از صاحبان زمین در نظام زمین‌داری عثمانی بودند، بیرقها و بیرقدارانی خاص داشتند (پاکالین، I/181). بیرقداران سپاه ینی‌چری از ضابطان قشون به شمار می‌رفتند و همواره با سابقه‌ترین و شایسته‌ترین کس از ابواب جمعی هر واحد، در حمل پرچم یاور بیرقدار بود (همانجا). هر آلای بیگی (فرمانده‌هنگ) یک بیرقدار داشت (گیب، 146) که منصبی کاملاً نظامی به شمار می‌رفت (همو، 319). در سپاه ینی‌چری یکی از افراد تحت فرمانِ آغای ینی‌چری، بیرق امام اعظم را حمل می‌کرد که او را «باش بیرقدار» (سربیرقدار) می‌نامیدند («دائرة‌المعارف...[1]»، V/255).

در دورهٔ سلجوقیان و ایلخانان، بیرقداران به صورت گروهی کار می‌کردند و رئیس آنان را امیرِ علم و دیگران را علمدار می‌خواندند. در عصر عثمانی بیرق خاص سلطان را که سفید رنگ و بزرگ‌ترین بیرقها بود، یکی از افسران عالی‌رتبهٔ دربار که میرِ علم نامیده می‌شد، حمل می‌کرد (EI², I/1135؛ «دائرة‌المعارف»، V/255, II/363-364). بیرقدارانِ قاپی قولیها نیز علمدار خوانده می‌شدند و برای تشخیص آنها از یکدیگر علمداران پادشاه را علمداران خاص می‌گفتند (همانجا). ابتدا بیرقهای سفیدرنگ ویژهٔ سلطان بود، ولی بعدها پرچمهای رنگارنگ نیز معمول شد (احمد راسم، ۶۸۲/۱). بیرقدار معمولاً کلاهی آبی‌رنگ که دور آن دستاری سفید پیچیده شده بود، بر سر داشت و جبه‌ای قرمز رنگ بر تن می‌کرد (پاکالین، همانجا). در آلبانی نیز رؤسای برخی از قبایل را که در ادارهٔ کشور نقش مهمی داشتند، بیرقدار می‌خواندند («دائرة‌المعارف»، V/255).

مآخذ: احمد راسم، *عثمانلی تاریخی*، استانبول، ۱۳۲۶-۱۳۲۸ق؛ نیز:

EI²; Gibb, H. and H. Bowen, *Islamic Society and the West*, London, 1960; Pakalın, M. Z., *Osmanlı tarih deyimleri ve terimleri sözlüğü*, Istanbul, 1946; *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, Istanbul, 1989-1992.

علی‌اکبر دیانت

بِئرِ مَعونه، جایی در سرزمین نجد ــ مرکز جزیرة‌العرب ــ میان منزلگاه بنی عامر و حَرّهٔ بنی سُلیم (ابن هشام، ۱۹۴/۳؛ نیز نک: یاقوت، ۴۳۵/۱). بئر معونه به سبب واقعه‌ای که در صفر ۴/ ژوئیهٔ ۶۲۵ در آنجا روی داد، شهرت یافته است.

در پی درخواست ابوبراء عامربن مالک، بزرگ بنی عامر از قبیلهٔ بنی کلاب، پیامبر اکرم(ص) با اکراه شماری از یاران خود را برای تبلیغ اسلام راهی سرزمین ایشان کرد. مبلغان گسیل شده که شمارشان را ۳۰ یا ۴۰ یا ۷۰ تن گفته‌اند (نک: واقدی، ۳۴۷/۱؛ ابن هشام، همانجا؛ یعقوبی، ۷۲/۲)، به سرپرستی منذربن عمرو ساعدی، همگی از اصحاب جوان و پارسای پیامبر(ص) بوده‌اند (واقدی، همانجا؛ ابن سعد، ۵۲/۲). بیشتر فرستادگـان را انصـار، همـراه تنی چند از مهاجـران تشکیل می‌دادنـد (واقدی، ۳۴۷/۱، ۳۵۲؛ ابن هشام، ابن سعد، همانجاها). از آنجا که پیامبر(ص) بر جان این گروه بیمناک بود، ایشان در «جوار» (= پناه) ابوبراء عامربن مالک (زهری، ۹۴-۹۵) راهی نجد شدند و پیش از رسیدن به منزلگاه بنی عامر، در بئر معونه اردو زدند و حَرام بن مِلحان را به همراه نامهٔ پیامبر(ص) نزد عامر بن طُفیل، از بزرگان بنی عامر فرستادند (نک: واقدی، ابن هشام، همانجاها). عامر بن طفیل که بنا بر گزارش برخی از منابع پیش از این با پیامبر(ص) دیدار، و آن حضرت را به جنگ تهدید کرده بود (ابن کثیر، ۱۴۰/۳)، بدون اعتنا به جوار عمویش عامربن مالک و دریافت پیام از سوی او که متعرض فرستادگان پیامبر(ص) نشوند (واقدی، همانجا)، نامهٔ پیامبر(ص) را نخوانده، پیک دعوت ــ حرام بن ملحان ــ را به تیغ سپرد و قصد داشت دیگر فرستادگان را نیز به قتل رساند (همو، نیز ابن هشام، همانجاها).

1. *Türkiye...*

احتمالاً یکی از موجبات سرسختی عامربن طفیل در برابر فرستادگان پیامبر(ص)، رقابت با عمویش عامربن مالک بوده است که برخلاف او دوستدار پیامبر(ص) و متمایل به اسلام بود (نک: زهری، همانجا؛ واقدی، ۳۴۶/۱).

بنی عامر که نمی‌خواستند پیمان ابوبراء عامر بن مالک را بشکنند، از یاری عامربن طفیل سرباز زدند (زهری، ۹۵). از این‌رو، وی از برخی از قبایل دیگر یاری خواست (ابن هشام، ابن سعد، همانجاها؛ قس: واقدی، ۳۴۷/۱). سرانجام عامر بن طفیل به یاری مردانی از بنی سلیم، فرستادگان را در بئر معونه به قتل رساندند و از میان ایشان تنها دو تن جان به در بردند: یکی کعب بن زید که مجروح در میان کشتگان افتاده بود (نک: ابن هشام، همانجا؛ طبری، ۵۴۷/۲) و دیگری عمرو بن امیهٔ ضَمری که به هنگام واقعه، در بئر معونه حضور نداشت. وی پس از واقعهٔ کشتار به اسارت درآمد و سپس آزاد شد (نک: ابن هشام، ۱۹۴/۳ـ ۱۹۵؛ واقدی، ۳۴۸/۱)؛ آنگاه در راه بازگشت به مدینه، دو تن از بنی عامر را که با جوار پیامبر(ص) از مدینه باز می‌گشتند، به غفلت کشت. اما پیامبر(ص) اقدام او را نکوهش کرد، و خود دیهٔ کامل دو مقتول عامری را برای بنی عامر فرستاد (نک: همو، ۳۵۲/۱؛ ابن هشام، ۱۹۵/۳؛ قس: ابن عبدالبر، ۱۷۲).

واقعهٔ بئر معونه چنان بر پیامبر(ص) گران آمد که تا مدتی در قنوت نماز صبح قاتلان اصحاب بئر معونه را نفرین می‌فرمود (زهری، همانجا؛ ابن سعد، ۵۳/۲). گفته‌اند که آیات ۱۶۹ـ۱۷۰ سورهٔ آل عمران در شأن این واقعه نازل شد (طبری، ۵۵۰/۲؛ نیز نک: واقدی، ۳۵۰/۱).

مآخذ: ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، به کوشش احسان عباس، بیروت، دارصادر؛ ابن عبدالبر، یوسف، *الدرر فی اختصار المغازی والسیر*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۶م؛ ابن کثیر، *السیرة النبویة*، به کوشش مصطفیٰ عبدالواحد، بیروت، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۶م؛ ابن هشام، عبدالملک، *السیرة النبویة*، به کوشش مصطفیٰ سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۶م؛ زهری، محمد، *المغازی النبویة*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ طبری، *تاریخ*؛ واقدی، محمد، *المغازی*، به کوشش مارسدن جونز، لندن، ۱۹۶۶م؛ یاقوت، *بلدان*؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، بیروت، ۱۹۶۰م.

جمال موسوی

بِئرِ میمون، نام چاهی در حوالی مکه که قدمت آن به دورهٔ جاهلی بازمی‌گردد و تا اوایل سدهٔ ۷ق مورداستفاده بوده است. محلی که این چاه در آن واقع بوده است، به‌درستی مشخص نیست. گروهی آن‌را در مکـه، بین مسجدالحرام و حَجـون و یا میـان مکـه و منیٰ دانسته‌اند (ابوعبید، ۱۲۸۵/۴؛ طبری، ۱۷۵/۶) و عده‌ای نیز احتمال داده‌اند که بر سرِ راهِ مرالظهران (وادی فاطمهٔ امروزی) قرار داشته است که درست نمی‌نماید (فاسی، *شفاء*...، ۳۴۳/۱). منابع کهن حفر این چاه را به میمون بن حضرمی، برادر علاءبن حضرمی، والی بحرین (ازرقی، ۴۴۰؛ ابن سعد، ۳۵۹/۴؛ ابوعبید، همانجا؛ یاقوت، ۳۰۲/۱؛ ذهبی، ۲۶۲/۱؛ فاسی، *العقد*...، ۱۲۵/۱؛ ابن فهد، عمر، ۶/۳)، و یا میمون بن قحطان صدفی ــ از فرزندان ابد بن اسود بن مالک صدف ــ نسبت داده‌اند (همدانی، *صفة*...، ۱۲۹، ۲۶۷).

به سبب شوری و سنگینی آب چاهها و کمیابی آب شیرین در مکه آب آشامیدنی بیشتر مردم این شهر از بئر میمون تأمین می‌شده است (ازرقی، ۷۰؛ اصطخری، ۱۷؛ محمد، ۸۸/۴ـ۸۹).

وصف این چاه در برخی اشعار عرب، حکایت از اهمیت آن در نزد اهالی مکه در دورهٔ جاهلی و اسلامی دارد (همدانی، *الاکلیل*، ۴۸/۲؛ یاقوت، همانجا). گروهی از مفسران از جمله محمد بن جبیر بر این باورند که آیهٔ «قُل أرَأَیتُم إِن أَصبَحَ ماؤُکُم غَوراً فَمَن یَأتیکُم بِماءٍ مَعینٍ» (مُلک/۳۰/۶۷)، اشاره به این چاه دارد و گروهی برآن‌اند که این آیه علاوه بر بئر میمون به چاه زمزم نیز اشاره دارد (ابوعبید، همانجا؛ ازرقی، ۴۴۰؛ همدانی، همان، ۴۷/۲ـ۴۸).

به گزارش ازرقی سپاهیان اسلام در روز فتح مکه، پس از عبور از منطقهٔ اذاخر، از کنار این چاه گذشتند و وارد مکه شدند (ص ۴۹۲ـ ۴۹۳). در حدود سال ۱۳۰ق/۷۴۸م، جنگی میان سپاهیان خلیفهٔ اموی به فرماندهی عبدالملک بن محمد بن عطیه و نیروهای ابوحمزهٔ خارجی ــ که مکه را در دست داشت ــ در نزدیکی بئر میمون درگرفت و گروه بسیاری در این جنگ کشته شدند (خلیفه، ۵۹۶/۲؛ ابن فهد، عبدالعزیز، ۲۹۴/۱؛ عبدالغنی، ۲۰۷). در ۱۵۸ق، ابوجعفر منصور، خلیفهٔ عباسی که قصد حج داشت، در نزدیکی این چاه درگذشت و همان‌جا دفن شد (دینوری، ۳۸۵؛ یعقوبی، ۳۸۸/۲ـ۳۸۹؛ بلاذری، ۴۹؛ طبری، ۱۰۷/۸؛ مسعودی، ۳۴۱؛ هروی، ۸۹؛ ابن اثیر، ۱۷/۶).

نام بئر میمون تا ۶۰۴ق/۱۲۰۷م در منابع تاریخی دیده می‌شود. در این سال مظفرالدین کوکُبُری، حاکم اِربل به تعمیر و مرمت این چاه پرداخت (فاسی، *شفاء*، همانجا، *العقد*، ۱۰۱/۷؛ ابن فهد، عمر، همانجا). اما پس از آن در منابع تاریخی، نامی از بئر میمون دیده نمی‌شود و به درستی معلوم نیست که پس از این تاریخ آیا نام این چاه تغییر یافته، و یا متروک شده است.

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبریٰ*، بیروت، دارصادر؛ ابن فهد، عبدالعزیز، *غایة المرام باخبار سلطنة البلد الحرام*، به کوشش فهیم محمد شلتوت، مکه، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ابن فهد، عمر، *اتحاف الوریٰ*، به کوشش فهیم محمد شلتوت، مکه، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابوعبید بکری، عبدالله، *معجم ما استعجم*، به کوشش مصطفیٰ سقا، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ازرقی، محمد، *اخبار مکة*، به کوشش وستنفلد، گوتینگن، ۱۲۷۵ق/۱۸۵۸م؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۷۰م؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۶م؛ خلیفة بن خیاط، *تاریخ*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۸م؛ دینوری، احمد، *الاخبار الطوال*، به کوشش عبدالمنعم عامر و جمال‌الدین شیال، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و حسین اسد، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ طبری، *تاریخ*؛ عبدالغنی، عارف، *تاریخ امراء مکة المکرمة*، دمشق، ۱۴۱۳ق/۱۹۹۲م؛ فاسی، محمد، *شفاء الغرام باخبار البلد الحرام*، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ همو، *العقد الثمین*، ج ۱، به کوشش محمد حامد فقی، ج ۷، به کوشش فؤاد سید، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ قرآن کریم؛ محمد بن عبدالعزیز، *الماء فی الفکر الاسلامی و الادب العربی*، مراکش، ۱۴۱۷ق/۱۹۹۶م؛ مسعودی، علی، *التنبیه و الاشراف*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۳م؛ هروی، علی، *الاشارات الیٰ معرفة الزیارت*، به کوشش سوردل تومین، دمشق، ۱۹۵۳م؛ همدانی، حسن، *الاکلیل*، به کوشش محمد بن علی اکوع حوالی، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ همو، *صفة جزیرة العرب*، لیدن، ۱۸۸۴م؛ یاقوت، *بلدان*؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، بیروت، ۱۹۶۰م.

محمدحسین اشرف

بِیروت، پایتخت، مهم‌ترین بندر و نام کوچک‌ترین استان لبنان. شهر بیروت با ۶۷ کمـ۲ وسعت (*انکارتا*[1]) در ۳۳° و ۵۳′ عرض شمالی و ۳۵° و ۳۰′ طول شرقی قرار دارد («اطلس...»[2]، فهرست، 17). جمعیت آن در ۲۰۰۳م حدود ۱٬۵۰۰٬۰۰۰ تن برآورد شده است («دائرةالمعارف...»[3]؛ *انکارتا*) که حدود ۴۵٪ از جمعیت لبنان و حدود ۷۰٪ از جمعیت شهرنشین آن کشور را در بر می‌گیرد (نادری، ۵).

بیروت در شبه جزیره‌ای مثلثی شکل واقع است که از جانب شمال و غرب به دریای مدیترانه محدود می‌گردد و بخشی از شهر به طول ۹ کمـ در دریا کشیده شده است (*بریتانیکا*، II/815؛ شبارو، ۱۳). این شهر آب و هوای مدیترانه‌ای، تابستانهای گرم و مرطوب و زمستانهای ملایم دارد (*انکارتا*). واقع شدن این شهر بر سر راههای عمدهٔ تجارتی و ارتباطی آسیا به اروپا و افریقای شمالی بر اهمیت آن افزوده است. تا پیش از آغاز جنگهای داخلی لبنان در ۱۳۵۴ش/۱۹۷۵م بیروت به عنوان یکی از شهرهای بزرگ خدماتی دنیا و مرکز بانک‌داری و فرهنگی خاورمیانه به شمار می‌رفت (نادری، همانجا؛ *انکارتا*). با پایان یافتن جنگهای داخلی در ۱۳۷۰ش/۱۹۹۱م کوشش شد تا بیروت موقعیت خود را به عنوان مرکز تجارتی و بانک‌داری خاورمیانه بازیابد (همانجا).

دربارهٔ نام‌گذاری بیروت آراء گوناگونی آمده است: گروهی این نام را بر گرفته از واژهٔ آرامی «بیروتا» به معنای سرو یا صنوبر، و گروهی دیگر از واژهٔ عبرانی «بئروت» جمع بئر به معنای چاه دانسته‌اند. این دو نظریه با توجه به آنکه در اطراف بیروت از دیرباز جنگل سرو و صنوبر و چاههای آب بسیاری وجود داشته است، مقبول‌تر به نظر می‌رسد (لورته، ۳۳؛ ولی، ۱۳ـ۱۴؛ جیدجیان، 248). نام بیروت نخستین‌بار در سنگ‌نبشته‌های تل العمارنه متعلق به سدهٔ ۱۴ق‌م به صورت بیروتا (بروتا) آمده است. همچنین نام این شهر در نوشته‌های هیروگلیفی مصری به چشم می‌خورد (*لبنان*...، ۲۶۵/۱؛ جیدجیان، همانجا؛ ولی، ۱۳). این نام در کتاب حزقیال نبی (۲۷:۱۶) به صورت بیروته آمده، و استرابن (VI/379) آن را بریتوس آورده است.

بیروت یکی از کهن‌ترین شهرهای کرانهٔ شرقی مدیترانه به شمار می‌رود که دیرینگی آن به اواسط هزارهٔ دوم ق‌م می‌رسد (شبارو، ۱۱؛ جیدجیان، همانجا؛ *انکارتا*). بنابر اسطوره‌ها، بروئه[4] همسر اوگوگس[5] این شهر را بنا نهاد و آن را بریتوس (برگرفته از نام خود) نامید (شبارو، ۱۴؛ ولی، ۱۴). کنعانیان (۲۰۰۰ـ۱۲۰۰ق‌م) و سپس فینیقیها (۱۲۰۰ـ۳۳۲ق‌م) نخستین ساکنان بیروت بودند (شبارو، ۱۵، ۲۱). بنابر نوشته‌های به دست آمده در تل العمارنه مصریان از ۲۰۰۰ق‌م بیروت را می‌شناختند و درصدد تصرف آن بودند. در دورهٔ سلسله‌های ۱۸ـ۲۰ فراعنه (۱۵۸۰ـ۱۰۸۵ق‌م) این شهر در تصرف مصریان بود (جیدجیان، همانجا؛ *دائرةالمعارف*...، ۵۱۳/۵؛ نک: *لبنان*، ۲۶۳/۱ـ۲۶۶).

بیروت در میان سالهای ۱۲۰۰ـ۹۰۰ق‌م که به عصر طلایی فینیقیه شهرت دارد، از لحاظ تجارتی توسعه یافت و همچون دیگر شهرهای فینیقیه از استقلال نسبی برخوردار بود (شبارو، ۲۱ـ۲۲؛ *دائرةالمعارف*، همانجا). از حدود سال ۹۰۰ق‌م تا سقوط دولت آشور در ۶۱۲ق‌م بیروت تحت استیلای آشوریان قرار داشت و سپس به تصرف بابلیان درآمد و با چیرگی کوروش بر بابل در ۵۳۸ ق‌م بیروت نیز بر قلمرو هخامنشیان افزوده شد و تا دو سده پس از آن تابع آن دولت بود. در ۳۳۳ق‌م پس از شکست سپاهیان هخامنشی از سپاهیان اسکندر مقدونی در ایسوس، بیروت به تصرف اسکندر مقدونی درآمد. پس از مرگ اسکندر در ۳۲۳ق‌م بیروت در شمار متصرفات سلوکوس، سر دودمان سلوکیان درآمد (شبارو، ۲۲ـ۲۳؛ نک: *لبنان*، ۲۷۰/۱ـ۲۷۶).

در روزگار حکومت یونانیان بر نواحی مدیترانه، بیروت میان بطلمیوسیان مصر و دولت سلوکیان مورد منازعه بود. در ۱۹۸ق‌م آنتیوخوس سوم، فرمانروای سلوکیان بیروت را که در آن تاریخ تحت تصرف بطلمیوس پنجم از بطالسهٔ مصر بود، به تصرف خود درآورد (همان، ۲۷۴/۱). درحدودسال ۱۴۰ق‌م بیروت توسط تریفون، فرمانروای سوری ویران، و با خاک یکسان شد (دبس، ۱۶۴/۳؛ ولی، ۱۴، ۲۲، ۱۱۶؛ نک: استرابن، VII/263, 265). یک سده پس از آن تاریخ، بیروت از نو ساخته شد و لاذقیهٔ فینیقیه یا لاذقیهٔ کنعان لقب گرفت (*لبنان*، ۲۷۵/۱؛ شبارو، ۲۳ـ۲۴؛ دبس، ۱۶۴/۳ـ۱۶۵).

در ۶۴ق‌م پومپه، سردار نامی روم بیروت را تصرف کرد و این شهر به مدت ۷ سده در استیلای امپراتوری روم قرار داشت (یزبک، ۲۱۰/۳؛ شبارو، ۲۵). آوگوستوس (حک ۳۰ق‌م ـ۱۴م) امپراتور روم توجه خاصی به بیروت داشت و آن را به دامادش آگریپا وا گذارد. در دورهٔ حکومت وی و نوادگانش مجموعه‌ای از بناهای باشکوه مانند تئاتر، حمام، ورزشگاه و ساختمانهای بزرگ ساخته شد و بیروت شهری پررونق گردید (شدیاق، ۱۰/۱ـ۱۱؛ *لبنان*، ۲۷۷/۱؛ شبارو، همانجا؛ دبس، ۲۲۶/۳). آوگوستوس بیروت را به مقام یک کلنی رومی ارتقا داد و به افتخار دخترش ژولیا، آن را «ژولیا آوگوستافلیکس بریتوس» (بیروت ژولیای خوشبخت) نامید (همانجا؛ جیدجیان، 250؛ حتی، ۳۴۲/۱؛ لامنس، «الحیاة...»، ۴۸۶، *تسریح*...، ۲۶). بیروت در سدهٔ ۱م به یک مرکز مهم بازرگانی و پایگاه اصلی ناوگان دریایی روم در شرق مدیترانه بدل شد (جیدجیان، 252). مدرسهٔ حقوق بیروت در سدهٔ ۳م شهرتی خاص داشت و با مدارس آتن، اسکندریه و قیصریه رقابت می‌کرد (همو، 250, 256؛ لامنس، همان، ۲۸؛ حتی، ۲۷۸/۱ـ۲۸۰). در ۵۵۱م زمین لرزهٔ بزرگی بیروت را ویران ساخت. کسانی که در اواخر سدهٔ ۶م از بیروت دیدن کرده‌اند، آن را شهری ویران یافته‌اند (زیاده، ۱۶۵ـ۱۶۶).

مقارن فتوحات اسلامی بیروت شهری تقریباً خالی از سکنه بود که اهمیت چندانی نداشت (شبارو، ۳۸). در ۱۳ق و به روایتی در ۱۴ق

1. *Encarta*... 2. *Britannica Atlas.* 3. *Encyclopaedia*... 4. Beroé 5. Ogygès

مسلمانان به فرماندهی یزیدبن ابی‌سفیان و برادرش معاویه بیروت را فتح کردند (بلاذری، ۱/۱۵۰؛ ابن اثیر، ۲/۴۳۱؛ یعقوبی، *تاریخ*، ۲/۱۴۰). بیروت پس از فتح به دست والی و کارگزار شام اداره می‌شد (تدمری، *لبنان من الفتح...*، ۱۹۷). در ۲۲ق/۶۴۳م نیروهای بیزانسی بیروت را از اعراب پس گرفتند، اما در ۲۴ق معاویةبن ابی‌سفیان دوباره این شهر را به تصرف مسلمانان درآورد (قدامه، ۲۹۵). وی برای دفاع از کرانه‌های مدیترانه و از جمله بیروت در برابر تهاجمات رومیان، گروهی از مردم ایرانی تبار را در سواحل مدیترانه و بیروت اسکان داد (تدمری، همان، ۹۴؛ نک: یعقوبی، «البلدان»، ۳۲۷). معاویه توجه خاصی نسبت به بیروت داشت و این شهر را به عنوان بندرگاهی برای دمشق و پایگاه مرکزی ساحل شام تقویت کرد (تدمری، همان، ۱۹۷). جنادةبن ابی‌امیه (د ۸۰ق/۶۹۹م) «امیر البحر» نیروهای دستگاه خلافت بنی‌امیه به روزگار معاویه مدتی در بیروت اقامت داشت. وی در ۵۲ق با ناوگانش برای تصرف جزایر کرت، قبرس و رودس از بیروت خارج شد (شبارو، ۴۵).

با سقوط بنی‌امیه و روی کار آمدن عباسیان و انتقال پایتخت از دمشق به بغداد، بیروت تا حدی اهمیت و جایگاه پیشین خود را از دست داد (همو، ۴۹)؛ اما چون امنیت سواحل شام برای دستگاه خلافت عباسی حائز اهمیت بود، منصور دومین خلیفهٔ عباسی (حک ۱۳۶-۱۵۸ق/۷۵۳-۷۷۵م) از بیروت دیدن کرد و گروهی از تنوخیها را در این منطقه اسکان داد تا با حملات دریایی رومیان و نیز تهاجمات مردم جبل مقابله کنند. با آمدن تنوخیها بیروت رو به آبادانی نهاد (شدیاق، ۲/۳۴۷؛ تدمری، *لبنان من قیام...*، ۳۶-۳۷).

در همین اوان، اوزاعی (ه‌م)، فقیه و محدث بزرگ شام در بیروت مسکن گزید و در برابر تعدیات صالح بن علی، والی عباسی بیروت نسبت به مسیحیان و اهل ذمه ایستادگی کرد (بلاذری، ۱/۱۹۲؛ نیز نک: تدمری، همان، ۳۱، ۲۱۸). در ۱۸۵ق/۸۰۱م بیزانسیها به سواحل بیروت حمله کردند و عمربن ارسلان تنوخی از شاهزادگان بنی ارسلان را به همراه ۳ تن دیگر به اسارت بردند (شدیاق، ۲/۳۴۹). در ۲۵۷ق/۸۷۱م امیرالدوله نعمان بن عامر ارسلانی، شاعر، فقیه و ادیب از سوی والی دمشق به حکومت بیروت و صیدا و اطراف آن منصوب شد و شهر بیروت را که مرکز امارت تنوخیها شده بود، دوباره به پایگاهی دریایی بدل ساخت (شبارو، ۵۳-۵۴؛ شدیاق، ۲/۳۵۲). شجاعت و لیاقت امیر نعمان سبب شد تا وی از جانب احمدبن طولون (حک ۲۵۴-۲۷۰ق/۸۶۸-۸۸۴م) نیز به امارت بیروت و صیدا منصوب شود. او تا هنگام مرگش در ۳۲۴ق/۹۳۶م همچنان بر بیروت حکومت داشت؛ آن‌گاه پسرش به حکومت بیروت رسید (شهابی، *تاریخ...*، ۱/۲۷۰؛ شبارو، ۵۴).

در دورهٔ استیلای اخشیدیان بر مصر و شام (۳۳۳-۳۶۰ق/۹۴۵-۹۷۱م) بیروت در شمار نواحی شام بود و زیر نظر کارگزاران اخشیدی اداره می‌شد (تدمری، همان، ۱۳۵). پس از تصرف شام از سوی فاطمیان در ۳۶۰ق/۹۷۱م جعفربن فلاح کتامی، از سرداران سپاه فاطمی به بیروت آمد و امیر سیف‌الدوله منذر تنوخی را پس از اعلام بیعت با فاطمیان به عنوان حاکم اقلیم غرب ــ که بیروت نیز از جمله شهرهای آن بود ــ منصوب کرد (شدیاق، ۲/۳۵۴؛ تدمری، همان، ۱۴۰). در ۳۶۴ق/۹۷۵م فرمانروای بیزانس برای مدت کوتاهی بر بیروت چیره شد و نصر یا نصیر خادم، حاکم بیروت را اسیر کرد و به بیزانس فرستاد (ابن عبری، ۶۸؛ ابن دواداری، ۶/۱۷۰-۱۷۱؛ مقریزی، ۱/۲۲۲؛ نیز نک: ولی، ۱۲۲).

در ۴۶۷ق/۱۰۷۵م بیروت همانند دیگر شهرهای شام به تصرف سلجوقیان درآمد، اما در ۴۹۰ق/۱۰۹۷م فاطمیان توانستند دوباره بر آنجا چیره شوند (شبارو، ۵۷). در ۴۹۱ق جنگجویان صلیبی در راه تصرف بیت‌المقدس، به حومهٔ بیروت رسیدند. کارگزار فاطمی بیروت، در برابر عدم تعرض به مردم بیروت و محافظت از شهر با صلیبیان سازش کرد و متعهد شد از هر گونه یاری به آنها دریغ نورزد (مکی، ۱۱۰-۱۱۱؛ ولی، ۱۲۳). با این حال، صلیبیان در ۴۹۵ق/۱۱۰۲م با نادیده گرفتن پیمان صلح با گسیل سپاهیانی به بیروت سعی در تصرف آنجا کردند، اما در برابر مقاومت مسلمانان ناکام ماندند (ابن قلانسی، ۱۴۰-۱۴۱؛ شهابی، همان، ۲/۴۲۰؛ ولی، ۱۲۴). در ۵۰۴ق/۱۱۱۰م صلیبیان آهنگ تصرف بیروت کردند و پس از نبردی خونین که ۲۰ هزار تن از مردم بیروت در آن کشته شدند، شهر به تصرف صلیبیان درآمد (شهابی، همان، ۲/۴۲۷-۴۲۸؛ لامنس، «الحیاة»، ۷۲۱؛ دویهی، ۱۰۱؛ صالح بن یحیی، ۱۷-۱۸؛ ابن شداد، محمد، ۱۰۲). در ۵۰۵ق نخستین اسقف کاتولیک در بیروت تعیین شد و کلیسای یحیی تعمیددهنده ساخته شد (*لبنان*، ۱/۳۱۷؛ شبارو، ۶۶). پس از این تاریخ، بیروت به یک بارون‌نشین بدل شد (همانجا). در مدت چیرگی صلیبیان بر بیروت همهٔ مسجدهای این شهر بجز مسجد حنتوس که مزار اوزاعی در آن بود، ویران گشت (همو، ۵۲، ۶۶).

در ۵۷۸ق/۱۱۸۲م صلاح‌الدین ایوبی شهر بیروت را از زمین و دریا محاصره کرد، اما با آمدن ناوگان صلیبیان که به کمک مدافعان مسیحی شهر آمده بودند، از محاصرهٔ بیروت دست کشید و به دمشق بازگشت (ابن اثیر، ۱۱/۴۸۲؛ دبس، ۶/۹۷؛ شدیاق، ۱/۱۱؛ شهابی، همان، ۲/۴۹۹). در ۵۸۳ق/۱۱۸۷م پس از پیروزی مسلمانان بر مسیحیان در نبرد حطین، صلاح‌الدین ایوبی دومین‌بار به مدت ۸ روز بیروت را محاصره کرد. صلیبیان در برابر گرفتن امان، بیروت را تخلیه کردند و وی بدون جنگ وارد شهر شد (عمادالدین، ۱۰۴؛ ابن عبری، ۲۰۹؛ دمشقی، ۲۸۰-۲۸۱؛ ابن شداد، یوسف، ۱۰۶) و پس از تسلط بر اوضاع، سیف‌الدین علی بن احمد مسطوب هکاری، معروف به امیرکبیر، و آن‌گاه امیر عزالدین اسامة بن منقذ را به حکومت بیروت گماشت (صالح بن یحیی، ۲۲-۲۳؛ ولی، ۲۳). اسامه در دوران امارت خود بر بیروت بارها با صلیبیان جنگید و غنائم بسیاری به دست آورد و در کمک‌رسانی به مسلمانان محاصره شده در عکا نقش مهمی ایفا کرد

(عمادالدین، ۴۱۷؛ شبارو، ۷۴ـ۷۵).

در شوال ۵۸۸/ اکتبر ۱۱۹۲ صلاح‌الدین ایوبی پس از بستن پیمان موقت صلح با ریچارد شیردل، پادشاه انگلستان از بیروت دیدن کرد و چند روزی در این شهر اقامت گزید (ابن اثیر، ۸۷/۱۲؛ صالح بن یحییٰ، ۲۴؛ شهابی، همان، ۵۱۰/۲). مدتی پس از انقضای موعد صلح‌نامه در ۵۹۳ق/۱۱۹۷م صلیبیان به فرماندهی پادشاه قبرس به بیروت حمله کردند و اسامةبن منقذ، امیر بیروت بدون کوچک‌ترین مقاومتی شهر را تسلیم صلیبیان کرد (ذهبی، ۲۸۱/۴؛ صالح بن یحییٰ، ۲۵). مدت استیلای بار دوم صلیبیان بر بیروت حدود یک سده به درازا کشید (۵۹۳ـ۶۹۰ق/۱۱۹۷ـ۱۲۹۱م) (مکی، ۱۹۲؛ سالم، ۱۳۲ـ۱۳۳). در این مدت، خاندان بحتر ــ که به امیران غرب مشهور بودند ــ در پیرامون بیروت بر روستاهای کوهستانی فرمان می‌راندند (صالح بن یحییٰ، ۴۵ـ۴۸؛ شهابی، همان، ۷۴۶/۳).

در پی فتوحات سلطان خلیل بن قلاوون (حک ۶۸۹ـ۶۹۳ق/۱۲۹۰ـ۱۲۹۴م) در شام، صلیبیان به وحشت افتادند و فرمانروای بیروت با تسلیم آنجا به سلطان ممالیک، از او امان خواست و نیروهای ممالیک به فرماندهی امیر سنجر شجاعی در رجب ۶۹۰/ژوئیهٔ ۱۲۹۱ بدون کوچک‌ترین مقاومتی وارد بیروت شدند (ابن جزری، ۵۴/۱؛ ابوالفدا، ۲۵/۴؛ ابن سباط، ۴۹۷/۱؛ شدیاق، ۱۱/۲). با ورود امیر سنجر شجاعی به بیروت، سلطهٔ صلیبیان برای همیشه پایان یافت و بیروت به متصرفات ممالیک افزوده شد (شبارو، ۹۳).

کارگزاران بیروت در طول چیرگی ممالیک بر این شهر از سوی نایب‌السلطنهٔ دمشق تعیین می‌شد (قلقشندی، ۶/۱۲؛ ولی، ۲۳؛ عاشور، ۳۰۶ـ۳۰۷). در روزگار ممالیک وظیفهٔ دفاع از بیروت و سواحل آن برعهدهٔ امیران تنوخی آل بحتر بود (شهابی، *تاریخ*، ۷۶۸/۳؛ صالح بن یحییٰ، ۱۹ـ۲۰، ۴۳ـ۴۸). در این دوره سواحل بیروت به‌ویژه از ۶۹۸ تا ۸۰۶ق/۱۲۹۹ تا ۱۴۰۳م دستخوش حملات دریایی ناوگان جنوایی بود (همو، ۳۱؛ دبس، ۳۶۶/۶ـ۳۶۷؛ دویهی، ۳۰۴؛ کردعلی، ۱۴۳/۲ـ۱۴۴).

بیروت که به گفتهٔ ابن بطوطه (ص ۶۲)، شهر کوچکی با بازارهای نیکو بود، در نیمهٔ دوم سدهٔ ۸ و نیمهٔ نخست سدهٔ ۹ق اهمیت خود را دوباره به دست آورد. در این مدت ممالیک به اهمیت نظامی و اقتصادی این شهر ساحلی پی بردند و آن را مهم‌ترین بندرگاه شام و پایگاهی استوار برای تهاجمات خود به جزایر مدیترانه، به‌ویژه قبرس ساختند (صالح بن یحییٰ، ۲۲۰ـ ۲۲۵؛ طافور، ۵۳؛ سالم، ۱۶۳). با توسعه و رونق بازرگانی بیروت، آمد و شد بازرگانان اروپایی به این شهر افزایش یافت (کردعلی، ۲۴۷/۴).

با برافتادن ممالیک در ۹۲۲ق/۱۵۱۶م، متصرفات آنان از جمله بیروت به قلمرو عثمانیان افزوده شد (سالم، ۱۸۵؛ کردعلی، ۲۰۸/۲ـ۲۱۰). محمدبن قرقماز چرکسی نخستین والی عثمانیان در بیروت بود که در ذیحجهٔ ۹۲۳/ دسامبر ۱۵۱۷ توسط سلطان سلیم به این مقام گماشته شد (ابن ایاس، ۳۸۴/۵؛ رافق، ۱۱۳). در روزگار مراد سوم (۹۸۲ـ۱۰۰۳ق/۱۵۷۴ـ۱۵۹۵م)، بیروت به سنجاق صیدا، تابع پاشانشین شام ضمیمه گردید و حاکم آن ملقب به میر میران شد (عوض، ۶۲؛ رافق، ۱۲۵).

با منصوب شدن امیر فخرالدین معنی دوم، فرزند امیر قرقماز به حکومت ولایت شوف در ۹۹۹ق/۱۵۹۱م، امارت آل معنی که ۱۱۰ سال به طول انجامید، بنیان نهاده شد. او در ۱۰۰۱ق بیروت را به قلمرو خود افزود (شهابی، همان، ۸۱۱/۳؛ کردعلی، ۲۳۷/۲؛ شدیاق، ۴۹/۲). او در ۱۰۴۲ق/۱۶۳۲م بیروت را پایتخت امارت خود قرار داد و با احداث کاخها، برجها و دیگر بناها در استواری، زیبایی و آبادانی آن کوشش کرد. برخی از این بناها تاکنون پابرجاست و از این‌رو، می‌توان به جرئت گفت که دوران امارت او عصر طلایی بیروت به شمار می‌رود (یزبک، ۲۱/۱؛ کردعلی، ۲۵۱/۲؛ دویهی، ۵۰۰؛ ولی، ۲۴). با کشته‌شدن امیر فخرالدین دوم، به فرمان سلطان مراد چهارم عثمانی (حک ۱۰۳۲ـ۱۰۴۹ق)، در ۱۰۴۳ق، اوضاع بیروت رو به وخامت گذاشت، چنان‌که در اواخر سدهٔ ۱۱ق اعتبار گذشتهٔ خود را از دست داد (نابلسی، ۳۶؛ *دائرةالمعارف*، ۵۱۲/۵).

در ۱۰۷۱ق/۱۶۶۱م سنجاق صیدا که بیروت هم وابستهٔ آن بود، از ولایت دمشق جدا شد و به ولایت جدیدی بدل گردید (کردعلی، ۲۲۸/۳؛ رافق، ۱۹۴ـ ۱۹۵). در ۱۰۷۳ق/۱۶۶۳م نخستین کنسول فرانسه به نام ابونوفل بن ابی نادر خازن کسروانی که لبنانی تبار بود، در بیروت تعیین شد (شبارو، ۱۲۹؛ نیز نک: *دائرةالمعارف*، ۵۱۴/۵). حکومت بیروت پس از کشته شدن امیر فخرالدین، به برادرزاده‌اش امیر ملحم رسید و پس از مرگ او در ۱۰۶۷ق/۱۶۵۷م دو فرزندش احمد و قرقماز مشترکاً به حکومت رسیدند. در ۱۰۷۶ق/۱۶۶۵م با مرگ امیر قرقماز حکومت بیروت به تنهایی از آن امیر احمد شد. او در ۱۱۰۵ق/۱۶۹۳م چندماه از حکومت برکنار شد، اما دوباره به یاری مردم توانست به حکومت بازگردد و تا ۱۱۰۹ق/۱۶۹۷م با اقتدار بر بیروت حکومت کند. با در گذشت وی به سبب نداشتن جانشین، امارت آل معنی پس از ۵سده منقرض گردید و فرمانروایی بیروت به شهابیان، یکی از خاندانهای وابسته به آل معنی رسید (شهابی، *لبنان...*، ۳/۱؛ ابوصالح، ۳۳ـ۳۴؛ کردعلی، ۲۷۲/۲). امیربشیر بن حسین شهابی به نیابت از امیرحیدر شهابی که هنوز به سن بلوغ نرسیده بود، در ۱۱۰۹ق زمام امور بیروت را به مدت ۹ سال برعهده داشت و پس از مرگش امارت بیروت به امیر حیدر شهابی رسید (شهابی، *تاریخ*، ۱۰۴۶/۴، *لبنان*، ۷/۱؛ کردعلی، ۲۷۳/۲؛ قربان، ۶۵/۱؛ طربین، ۳۷).

در ۱۱۸۷ق/۱۷۷۳م امیریوسف شهابی بیروت را به احمدپاشا جزار که به سبب خونخواری به این لقب معروف شده بود، سپرد. اندکی بعد احمدپاشا که قصد حکومت مستقل در بیروت داشت، از تسلیم شهر به امیریوسف شهابی امتناع ورزید (شبارو، ۱۳۳؛ شهاب، ۳۱۸). امیریوسف با یاری جستن از ناوگان دریایی روسیه در مدیترانه، بیروت را در ۱۱۸۸ق/۱۷۷۴م باز پس گرفت (کردعلی، ۲۹۲/۲ـ۲۹۳؛

دائرة‌المعارف، همانجا؛ کرامه، ۴۰).

در ۱۱۹۰ق/۱۷۷۶م احمدپاشا جزار به عنوان والی عثمانی عکا دوباره بر بیروت چیره شد و داراییهای شهابیان را مصادره کرد و امیر بشیر دوم را از سوی خود بر بیروت گماشت (شدیاق، ۲/۱۶۳ـ۱۶۴؛ کردعلی، ۲/۳۰۱) و در ۱۲۰۵ق/۱۷۹۱م برج و باروی شهر بیروت را تجدید بنا کرد (ابوصالح، ۱۲۴؛ شدیاق، ۲/۲۱۵؛ حکیم، ۱۲). امیر بشیر دوم، ملقب به کبیر (حک ۱۲۰۵ـ ۱۲۵۶ق)، مشهورترین حاکم خاندان شهابی بود که در مدت حکومتش حوادث سیاسی مهمی روی داد (قربان، ۱/۵۷ـ ۵۸؛ طربین، ۱۴۰). در ۱۲۴۱ق/۱۸۲۵م ناوگان دریایی یونان بیروت را گلوله‌باران کرد (کردعلی، ۳/۳۷؛ دبس، ۸/۱۶۸).

در ۱۲۴۸ق/۱۸۳۲م سپاهیان محمدعلی پاشا، حاکم مصر به فرماندهی فرزندش ابراهیم پاشا وارد بیروت شد و از این تاریخ به مدت یک دهه بیروت جزو قلمرو آنان بود (ابوصالح، ۲۴۳ـ ۲۴۸؛ قربان، ۱/۶۰، ۶۹؛ شبارو، ۱۴۹ـ۱۵۰). ابراهیم پاشا برای ادارهٔ بیروت، محمود نامی بیک را به حکومت منصوب کرد و شهر را به ولایت طرابلس ملحق ساخت (ولی، ۲۵؛ شبارو، ۱۵۱). در مدت چیرگی مصریان بر شام، بیروت از لحاظ اقتصادی و فرهنگی توسعهٔ بیشتری یافت (نک: کارن، ۹ـ ۱۵، ۲۶۹ـ۲۷۰؛ گوئیس، ۱/۵۴؛ شبارو، ۱۵۱ـ۱۵۳). در ۱۲۵۰ق/ ۱۸۳۴م به سبب سنگینی مالیات و ستمگریهای ابراهیم پاشا، مردم بیروت دست به شورش زدند. این قیام تنها با آمدن محمدعلی پاشا به بیروت بود که رو به خاموشی گذاشت (ابوصالح، ۲۴۸ـ۲۵۲).

انگلستان و دیگر کشورهای اروپایی که از قدرت گرفتن و پیشروی محمدعلی پاشا در شام نگران شده بودند، با سلطان عثمانی برضد فرمانروای مصر متحد شدند؛ از این‌رو، کشتیهای انگلیسی، اتریشی و عثمانی در رجب ۱۲۵۶/سپتامبر ۱۸۴۰ بیروت را به شدت گلوله باران کردند. در این تهاجم برج و باروی شهر به کلی ویران شد و نیروهای محمدعلی پاشا ناگزیر بیروت را ترک کردند و سپاهیان انگلیسی به نام سلطان عثمانی وارد این شهر شدند (حلاق، ۵؛ کردعلی، ۳/۶۶ ـ۶۷؛ یزبک، ۱/۲۱، ۳/۴۲۸ـ۴۳۱).

میان سالهای ۱۲۵۶ـ۱۲۷۷ق/۱۸۴۰ـ۱۸۶۰م درگیریهای خونینی بین مارونیها و دروزیها در بیروت درگرفت (حکیم، همانجا؛ صلیبی، ۱۲۷ـ۱۲۹)؛ بیروت در این دو دهه توسط دو حاکم محلی یکی از مارونیها و دیگری از دروزیها زیرنظر پاشای عثمانی شام اداره می‌شد (طربین، ۷۰ـ۷۳؛ شبارو، ۱۶۰ـ۱۶۱). بیروت در درگیریهای میان درزویها و مارونیها که بیشتر شهرهای شام را فراگرفته بود، مصون ماند و در پناه دادن به مسیحیان آوارهٔ مارونی نقش مهمی ایفا کرد (همو، ۱۶۱ـ۱۶۲). اوضاع آشفتهٔ شهرهای شام باعث شد که کشتیهای فرانسوی و عثمانی وارد بندر بیروت شوند و درگیریهای موجود را فیصله دهند (طربین، ۱۵۱؛ صلیبی، ۱۴۳، ۱۴۵).

از ۱۲۷۷ق/۱۸۶۰م به بعد برای پایان دادن به درگیریهای میان مارونیها و دروزیها و ایجاد یک دولت خودمختار در جبل لبنان، بیروت شاهد رفت و آمدهای بین‌المللی بود (همو، ۱۴۳؛ ابوشقرا، ۱۳۷؛ طربین، ۱۵۲؛ ولی، ۲۵ـ ۲۶). بر پایهٔ تقسیمات کشوری عثمانی در ۱۲۷۸ق/ ۱۸۶۱م، بیروت به شهرهای ولایت سوریه ملحق گردید (حکیم، ۲۶؛ ولی، ۲۶)، اما با توجه به اهمیتی که شهر بیروت داشت، به درخواست مردم آنجا و دیگر جهات سیاسی، دولت عثمانی در ۱۳۰۶ق/۱۸۸۸م بیروت را از ولایت سوریه جدا ساخت و تا پایان جنگ جهانی اول، به مدت ۳۰ سال مرکز ولایتی جدید به نام ولایت بیروت قرار داد (عوض، ۷۲؛ شبارو، ۲۰۳). ولایت بیروت با ۳۰٬۰۵۰ کمـ۲ مساحت، مشتمل بر ۵ شهرستان بود. در این دوره شهر بیروت به دو بخش مسلمان نشین (غربی) و مسیحی نشین (شرقی) تقسیم شد (ولی، ۹۵؛ تمیمی، ۱/۷ـ۸).

پس از پایان جنگ جهانی اول و سقوط دولت عثمانی، اسماعیل حقی‌بیک، واپسین والی ترک ولایت بیروت در ذیحجهٔ ۱۳۳۶/سپتامبر ۱۹۱۸ زمام امور ولایت بیروت را به عمربیک داعوق، شهردار بیروت سپرد و به ترکیه بازگشت (حکیم، ۲۹۴؛ حداد، ۴۵). به دستور رئیس دولت عربی موقت در دمشق، اولین دولت محلی عربی در بیروت به ریاست عمر داعوق در محرم ۱۳۳۷/اکتبر ۱۹۱۸ تشکیل گردید (شبارو، ۲۵۲؛ زین، ۷۸، ۲۹۹؛ قربان، ۲/۱۷۵). این دولت محلی بیش از ۱۱ روز دوام نیافت (شبارو، ۲۵۴)؛ زیرا بیروت بنا بر پیمان سایکس ـ پیکو به عنوان پایتخت منطقهٔ غربی (ساحلی) زیرنظر و قیمومت فرانسه قرار گرفت (قربان، ۱/۱۴۳ـ۱۵۲، ۲/۳۷۱؛ حکیم، ۲۹۴ـ۲۹۵).

در رجب ۱۳۳۷/آوریل ۱۹۱۹ ژرژپیکو نخستین کمیسر عالی فرانسه، در میان خشم مردم وارد بیروت شد و چند ماه بعد از سوء قصدی جان سالم به در برد (ولی، ۲۹). در نوامبر همان سال ژنرال گورو، دومین کمیسر عالی فرانسه به جای ژرژپیکو که توانایی ادارهٔ امور را نداشت، وارد بیروت شد (شبارو، ۲۵۹؛ حداد، ۶۲؛ ولی، ۲۹ـ۳۰). او در ۱۶ذیحجهٔ ۱۳۳۸ق/۳۱اوت ۱۹۲۰م طی بیانیه‌ای ولایت بیروت و اداره‌های تابع آن را منحل (همو، ۳۱)، و در سپتامبر همان سال تشکیل کشور لبنان کبیر، به مرکزیت بیروت را اعلام کرد (نادری، ۸۹؛ شبارو، همانجا؛ سودا، ۱/۲۸۱). در اردیبهشت ۱۳۰۵/مهٔ ۱۹۲۶ قانون اساسی لبنان به تصویب رسید و برپایهٔ آن «دولت بزرگ لبنان» به «جمهوری لبنان» تغییر نام داد و بیروت به عنوان پایتخت کشور اعلام گردید (قربان، ۱/۱۹۲ـ ۱۹۶، ۲/۳۷۲؛ نادری، ۹۰؛ ولی، ۳۳).

در ۱۳۳۷ش/۱۹۵۸م سیاستهای کامیل شمعون، رئیس جمهور وقت لبنان که سیاست دوری از کشورهای عربی و گرایش به غرب و چیرگی مارونیها بر سراسر لبنان را دنبال می‌کرد، باعث درگیریهایی میان مسلمانان و مسیحیان لبنان شد و جنگ داخلی در لبنان آغاز گشت. به درخواست کامیل شمعون نیروهای آمریکایی وارد بیروت شدند و جنگ پایان یافت (نادری، ۸۳؛ رابینویچ، ۳۱). در ۱۳ آوریل ۱۹۷۵ به بهانهٔ حملهٔ شبه نظامیان فالانژ به اتوبوسی حامل فلسطینیها در ناحیهٔ عین الرمانهٔ بیروت، جنگهای داخلی ۱۵سالهٔ لبنان آغاز شد. در طول این

جنگها بیروت دچار بحرانهای متعدد و فجایع اندوهبار بسیاری شد (نادری، ۸۴؛ رابینویچ، ۱۷، ۴۹ـ۶۷، ۱۲۴). در ژوئیهٔ ۱۹۸۰ فالانژها برشبه نظامیان حزب لیبرال ملی غلبه کردند و بر منطقهٔ شرق بیروت دست یافتند (نادری، ۸۵؛ رابینویچ، ۱۲۶).

در ۱۳۶۱ش/۱۹۸۲م اسرائیل با حمایت آمریکا به لبنان حمله کرد و بیروت را در محاصره گرفت و این شهر را به شدت گلوله باران کرد (همو، ۳۸ـ۳۹، ۱۳۵ـ ۱۵۶؛ نادری، ۵۸، ۱۳۶). پس از انفجار پایگاه نیروهای آمریکایی و فرانسوی در بیروت و خروج نیروهای سازمان آزادی بخش فلسطین و رهبران آن از شهر و به سبب مقاومت سرسختانهٔ مردم بیروت، نیروهای اسرائیلی ناگزیر به عقب نشینی شدند و محاصرهٔ ۱۰هفته‌ای بیروت پایان یافت (همو، ۸۶؛ رابینویچ، ۱۵۴ـ۱۷۴). سرانجام، جنگهای داخلی لبنان با توافق میان طرفهای درگیر در ۱۳۶۹ش/۱۹۹۰م در شهر طائف عربستان که به قرارداد طائف معروف است، پایان یافت (نادری، ۸۷).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن ایاس، محمد، *بدائع الزهور*، به کوشش محمد مصطفی، قاهره، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ ابن بطوطه، *رحلة*، بیروت، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ ابن جزری، محمد، *حوادث الزمان و ابنائه*، بیروت، ۱۴۱۹ق/۱۹۹۸م؛ ابن دواداری، ابوبکر، *کنزالدرر*، به کوشش صلاح‌الدین منجد، قاهره، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ ابن سباط غربی، حمزه، *تاریخ*، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، طرابلس، ۱۴۱۳ق/۱۹۹۳م؛ ابن شداد، محمد، *الاعلاق الخطیرة*، به کوشش سامی دهان، دمشق، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م؛ ابن شداد، یوسف، *النوادر السلطانیة*، به کوشش محمد درویش، دمشق، ۱۹۷۹م؛ ابن عبری، غریغوریوس، *تاریخ الزمان*، ترجمهٔ اسحاق ارمله، بیروت، ۱۹۸۶م؛ ابن قلانسی، حمزه، *ذیل تاریخ دمشق*، بیروت، ۱۹۰۸م؛ ابوشقرا، یوسف خطار، *الحرکات فی لبنان الی عهد المتصرفیة*، به کوشش عارف ابوشقرا، بیروت، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م؛ ابوصالح، عباس، *التاریخ السیاسی للامارة الشهابیة فی جبل لبنان*، بیروت، ۱۹۸۴م؛ ابوالفدا، *المختصر فی اخبار البشر*، بیروت، دارالمعرفه؛ انطاکی، یحیی، *تاریخ*، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، طرابلس، ۱۹۹۰م؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به کوشش صلاح‌الدین منجد، قاهره، ۱۹۵۶م؛ تدمری، عمرعبدالسلام، *لبنان من الفتح الاسلامی حتی سقوط الدولة الامویة*، طرابلس، ۱۴۱۰ق/۱۹۹۰م؛ همو، *لبنان من قیام الدولة العباسیة*، طرابلس، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م؛ تمیمی، رفیق و محمد بهجت، *ولایة بیروت*، بیروت، ۱۳۳۵ق؛ حتی، فیلیپ، *تاریخ سوریه و لبنان و فلسطین*، ترجمهٔ جورج حداد و عبدالکریم رافق، به کوشش جبرائیل جبور، بیروت، ۱۹۸۲م؛ حداد، حکمت الیر، *لبنان الکبیر*، بیروت، ۱۹۸۷م؛ حکیم، یوسف، *بیروت و لبنان فی عهد آل عثمان*، بیروت، ۱۹۸۰م؛ حلاق، حسان، *بیروت المحروسة فی العهد العثمانی*، بیروت، ۱۹۸۷م؛ *دائرةالمعارف الاسلامیة الشیعیة*، به کوشش حسن امین، بیروت، ۱۴۰۶ق/ ۱۹۸۶م؛ دبس، یوسف، *تاریخ سوریة الدنیوی والدینی*، به کوشش مارون رعد و نظیر عبود، بیروت، دارنظیر عبود؛ دمشقی، محمد، *نخبة الدهر*، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ دویهی، اسطفان، *تاریخ الازمنة*، به کوشش بطرس فهد، بیروت، دارلحدخاطر؛ ذهبی، محمد، *العبر*، به کوشش صلاح‌الدین منجد، کویت، ۱۹۸۴م؛ رابینویچ، ا.، *جنگ برای لبنان (۱۹۷۰ـ۱۹۸۵)*، ترجمهٔ جواد صفایی و غلامعلی رجبی یزدی، تهران، ۱۳۶۸ش؛ رافق، عبدالکریم، *بلاد الشام و مصر*، دمشق، ۱۹۶۸م؛ زیاده، نقولا، *مدن عربیة*، بیروت، دارالطلیعه؛ زین، زین نورالدین، *الصراع الدولی فی الشرق الاوسط*، بیروت، ۱۹۷۱م؛ سالم، عبدالعزیز، *تاریخ مدینة صیدا فی العصر الاسلامی*، اسکندریه، ۱۹۸۶م؛ سوداء، یوسف، *فی سبیل الاستقلال*، بیروت داروریحانی؛ شبارو، عصام محمد، *تاریخ بیروت*، بیروت، ۱۹۸۷م؛ شدیاق، طنوس، *اخبار الاعیان فی جبل لبنان*، به کوشش مارون رعد و الیاس حنا، بیروت، ۱۹۹۷م؛ شهاب، حیدر احمد، *تاریخ احمد باشا الجزار*، به کوشش انطونیوس شبلی و اغناطیوس عبده خلیفه، بیروت، ۱۹۵۵م؛ شهابی، بشیر، *تاریخ الامیرحیدر احمد الشهابی*، به کوشش مارون رعد و نظیر عبود، بیروت، دار نظیر عبود؛ همو، *لبنان فی عهد الامراء الشهابیین*، به کوشش اسدرستم و فؤاد افرام بستانی، بیروت، ۱۹۶۵م؛ صالح بن یحیی، *تاریخ بیروت*، به کوشش لویس شیخو، بیروت، ۱۹۲۷م؛ صلیبی، کمال سلیمان، *تاریخ لبنان الحدیث*، بیروت، ۱۹۶۷م؛ طافور، *رحلة*، ترجمهٔ حسن حبشی، بیروت سعید، ۱۴۲۳ق/۲۰۰۲م؛ طربین، احمد، *ازمة الحکم فی لبنان*، بیروت، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۰م؛ عاشور، سعید عبدالفتاح، *مصر و الشام فی عصر الایوبیین و الممالیک*، بیروت، ۱۹۷۲م؛ عمادالدین کاتب، محمد، *الفتح القسی فی الفتح القدسی*، به کوشش محمدمحمود صبح، قاهره، الدارالقومیة للطباعة و النشر؛ عوض، عبدالعزیز محمد، *الادارة العثمانیة فی ولایة سوریة*، به کوشش احمد عزت عبدالکریم، قاهره، ۱۹۶۹م؛ عهد عتیق؛ قدامة بن جعفر، *الخراج*، به کوشش محمد حسین زبیدی، بغداد، ۱۹۷۹م؛ قربان، ملحم، *تاریخ لبنان السیاسی الحدیث*، بیروت، ۱۹۸۰ـ۱۹۸۱م؛ قلقشندی، احمد، *صبح الاعشی*، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ کارن، جان، *رحلة فی لبنان*، ترجمهٔ رئیف خوری، بیروت، ۱۹۴۸م؛ کرامه، رافائیل، *حوادث لبنان و سوریة من سنة ۱۷۴۵ الی سنة ۱۸۸۰*، به کوشش باسیلوس قطان، بیروت، ۱۹۸۳م؛ کردعلی، محمد، *خطط الشام*، دمشق، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ گونیس، هانری، *بیروت و لبنان منذ قرن و نصف القرن*، ترجمهٔ مارون عبود، بیروت، ۱۹۴۹م؛ لامنس، هنری، *تسریح الابصار*، حازمیه، ۱۴۰۲ق؛ همو، «الحیاة فی بیروت علی عهد الصلیبیین»، *المشرق*، بیروت، ۱۹۳۳م، س ۳۱؛ *لبنان، مباحث علمیة و اجتماعیة*، به کوشش فؤاد افرام بستانی، بیروت، ۱۹۶۹م؛ لورته، لویس، *مشاهدات فی لبنان*، ترجمهٔ کرم بستانی، بیروت، ۱۹۵۱م؛ مقریزی، احمد، *اتعاظ الحنفاء*، به کوشش جمال الدین شیال، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ مکی، محمدعلی، *لبنان من الفتح العربی الی الفتح العثمانی*، بیروت، ۱۹۷۷م؛ نابلسی، عبدالغنی و رمضان عطیفی، *رحلتان الی لبنان*، به کوشش صلاح‌الدین منجد و اسطفان ویلد، بیروت، ۱۹۷۹م؛ نادری سمیرمی، احمد، *لبنان*، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت امور خارجه، تهران، ۱۳۷۶ش؛ ولی، محمدطه، *بیروت فی التاریخ و الحضارة و العمران*، بیروت، ۱۹۹۳م؛ یزبک، یوسف ابراهیم، *اوراق لبنانیة*، حازمیه، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ یعقوبی، احمد، «البلدان»، همراه *الاعلاق النفیسة* ابن رسته، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ همو، *تاریخ*، بیروت، ۱۴۱۵ق/۱۹۹۵م؛ نیز:

Britannica, macropaedia, 1978; *Britannica Atlas*, Chicago, 1996; *Encarta Refernce Library*, 2003; *Encyclopaedia of the Orient*, Lexicorient. com/c.o/beirut. htm; Jidejian, N., *The Story of Lebanon in Pictures*, Beirut, 1992; Strabo, *The Geography*, tr, H. L. Jones, London, 1949.

ستار عودی

بیرونی، ابوریحان محمد بن احمد بیرونی خوارزمی (۳۶۲ـ پس از ۴۴۰ق/۹۷۳ـ ۱۰۴۸م)، دانشمند پرآوازهٔ ایرانی. وی در میان دانشمندان دورهٔ اسلامی بیشتر با کنیهٔ خود و به ندرت با نسبت خوارزمی شناخته می‌شود، اما پژوهشگران اروپایی معمولاً او را بیرونی می‌نامند. او در بیرونِ (خارج) شهر کاث، پایتخت کهن خوارزم که در آن روزگار پایتخت خوارزمشاهیان آل عراق بود، یا شاید دژی به نام بیرون در خوارزم زاده شد. خود بیرونی در شعری گفته است که پدر خود را نمی‌شناسد، چه رسد به آنکه بداند نیایش کیست (نک: یاقوت، ۲۳۳۵/۵). گرچه اغراق شاعرانه در این سخن آشکار است، اما می‌توان با استناد به آن گفت که وی احتمالاً از خانواده‌ای اشرافی نبوده است.

بیرونی در ۴۲۷ق سن خود را ۶۵ سال قمری یا ۶۳ سال شمسی یاد کرده است (نک: *فهرست*...، ۲۹ـ۳۰) که سال ۳۶۲ق برای تولد وی به دست می‌آید. غضنفر تبریزی، یکی از شیفتگان شخصیت بیرونی، براساس زایچه‌ای که برای وی یاد کرده، تولد او را ۱۰ و ۴۰ دقیقهٔ بامداد پنج‌شنبه ۳ ذیحجهٔ ۳۶۲ق/۴ سپتامبر ۹۷۳م «مطابق با روز مهر یا ۱۶ شهریور ۳۴۲ فارسی (و نه ۱۶ شهریور سال شمسی) و ۴ ایلول ۱۲۸۴

اسکندری» آورده است (ص ۷۸؛ نیز کندی، «بیرونی...[1]»، 148، 147-148؛ بولگاکف، ۹)؛ اما به زایچه‌ای که مبنای محاسبات غضنفر بوده است، چندان نمی‌توان اعتماد داشت.

نخستین حامی بیرونی، ابونصر منصور بن علی بن عراق، دانشمند برجستهٔ ایرانی و از شاهزادگان آل عراق بود. بیرونی دربارهٔ تحصیل نزد وی گفته است: «و اما ابونصر... از احوال علمی او آگاهم و از کتابخانهٔ او و هنگام تحصیل ریاضیات بهره‌ها برده‌ام و او هرچه را یافته، بر من املاء کرده است...» (نک: *مقالید*...، ۱۰۱). وی سالها پس از این روزگار نیز در آغاز شعری بلند هنگام برشمردن حامیان خود، به بهره‌مندی از بخششهای آل عراق و پرورش نهال زندگی خود به دست ابونصر اشاره کرده است (یاقوت، ۲۳۳۴/۵). برخی پژوهشگران به اشتباه، «منصور (از آل عراق)» را منصور بن نوح، آخرین امیر سامانی (حک ۳۸۷-۳۸۹ق/ ۹۹۷-۹۹۹م) پنداشته، و از رفتن بیرونی به بخارا و بهره‌مندی از حمایت این امیر سخن گفته‌اند (بوآلو، «بیرونی...[1]»، 1236؛ کندی، همان، 149؛ بازورث، 274)؛ اما بیرونی در روزگار منصور دوم دست کم ۲۵ سال داشته، و یقیناً خود را در این سن به نهالی در حال پرورش تشبیه نمی‌کرده است.

نخستین فعالیت علمی بیرونی رصدی در حدود سال ۳۸۰ق/۹۹۰م است که البته ابزارهای وی از دقت چندانی برخوردار نبود. وی در ۳۸۴ و ۳۸۵ق پس از رصد در روستایی به نام بوشکانز بر کرانهٔ باختری جیحون و نزدیک کاث، با استفاده از حلقه‌ای به قطر ۱۵ ذراع و ابزارهایی به مراتب دقیق‌تر به همان نتایج ۳۸۰ق رسید. در ۳۸۵ق مأمون بن محمد فرمانروای گرگانج به کاث تاخت و ابوعبدالله محمد بن احمد، آخرین خوارزمشاه آل عراق و حامی بیرونی را به قتل رساند. ابوریحان نیز که از این رویداد با عبارت «درگیری میان دو بزرگ خوارزم» یاد کرده است، به ناچار و با عجلهٔ بسیار زادگاه خود را ترک کرد، چنان که حتیٰ نتوانست نتایج پژوهشهایش را با خود ببرد و در نتیجه بسیاری از نتایج این ارصاد چندی بعد از خاطر او محو شد (*تحدید*...، ۷۹-۸۰، ۱۰۹-۱۱۰، ۲۴۶، ۲۴۹، نیز «الدرر...»، ۹۰).

در نیمهٔ جمادی الاول ۳۸۷ق/۲۴ یا ۲۵ مهٔ ۹۹۷م بیرونی بار دیگر در کاث بود و خسوفی را رصد کرد (خسوف شم ۳۴۰۳، در فهرست اُپُلتسِر). ابوالوفای بوزجانی نیز، مطابق قراری که از پیش با بیرونی گذاشته بود، همان خسوف را در بغداد رصد کرد. سپس بیرونی با مقایسهٔ نتایج این دو رصد، اختلاف طول جغرافیایی میان بغداد و کاث را حساب کرد (*تحدید*، ۲۵۰). البته خود بیرونی تنها به سال ۳۸۷ق اشاره کرده، و در این سال خسوف دیگری نیز در نیمهٔ ذیقعده رخ داده است (خسوف شم ۳۴۰۴، در فهرست اپلتسر). اما بنابر محاسبات دقیق تئودُر ریتر فُن اپلتسر[2] (۱۸۴۱-۱۸۸۶م)، تنها خسوف نخست در هر دو شهر کاث و بغداد قابل رؤیت بوده است (کندی، همانجا). به هر حال تردیدی نیست که بیرونی در این سال به شهرتی درخور رسیده بوده است که دانشمند پرآوازه‌ای چون ابوالوفا، در کهن‌سالی حاضر شده بود با او همکاری کند.

بازگشت وی به کاث احتمالاً پس از مرگ مأمون بن محمد و به پادشاهی رسیدن پسرش علی صورت گرفته است. شاید بیرونی امید داشته است که پس از این انتقال قدرت، بتواند یک بار دیگر در زادگاه خود به فعالیت پردازد، اما گویا نتوانست چنان که باید و شاید از حمایت خوارزمشاه برخوردار شود و بار دیگر به ناچار زادگاه خود را ترک کرد. بیرونی در کتاب *تسطیح الصور* که به نام علی بن مأمون نوشته، به برخورداری از حمایت او، پیش از سفر وی به بیرون از خوارزم اشاره کرده (دنبالهٔ مقاله) که به احتمال قوی منظور همین دورهٔ کوتاه (احتمالاً چندماههٔ) ۳۸۷ق است.

گویا مسافرت بیرونی به ری پس از این روزگار صورت گرفته باشد. وی دست تنگ و پریشان حال به این شهر رسید، اما پس از مدتی گرچه چندان از حمایت آل بویه برخوردار نشد، اما کارش اندکی سامان یافت. بیرونی در *الآثار الباقیة* پس از آوردن شعری دربارهٔ مصائب فقر، گفته است که یکی از منجمان این شهر، نظر او را دربارهٔ یک مسألهٔ فنی نجومی به سخره گرفت، اما بعدها که حال و روز ابوریحان بهتر شد، با او از در دوستی درآمد (ص ۲۳۸). بیرونی در این شهر با دو ریاضی‌دان و ستاره‌شناس بنام ایرانی، کوشیار بن لبان گیلانی و ابومحمود خجندی دیدار کرد و رسالهٔ کوتاه «حکایة آلة المسماة بسدس فخری» را در شرح دستگاه رصدی ساختهٔ خجندی، و رصدهای او با این دستگاه عظیم و دقیق نوشت. به گزارش بیرونی این دستگاه رصدی، سُدْسِ دایره‌ای بسیار بزرگ بود که به نام فخرالدوله، پادشاه آل بویه و حامی خجندی، «سدس فخری» نامیده شده بود. بیرونی این دستگاه را دقیق‌ترین دستگاه رصدی ساخته شده تا آن روزگار دانسته است (نک: «حکایة...»، جم). سپس نزد اسپهبد ابوالعباس مرزبان بن رستم بن شروین رفت و کتاب مهم *مقالید علم الهیئة* را به نام این فرمانروا تألیف کرد. بیرونی درمورد این فرمانروا دو لقب جیلجیلان (گیلِ گیلان) و فذشوارجرشاه (پَتِشْخُوارگَر شاه، پذشخوارگر شاه) را به کار برده است (*مقالید*، ۸۹). لقب پتشخوارگرشاه از روزگار ایران باستان برای فرمانروایان طبرستان (در غرب مازندران امروزی) به کار می‌رفت، زیرا کوههای جنوب این ناحیه (یعنی رشته کوه البرز مرکزی) پتشخوارگر نامیده می‌شد. در نتیجه این فرمانروا باید یکی از فرمانروایان آل باوند (هـ م) و احتمالاً برادر «دارا پسر رستم پسر شروین» باشد. در این صورت احتمال دارد که این مرزبان بن رستم همان مؤلف کتاب مشهور *مرزبان‌نامه*، و جد مادری عنصر المعالی کیکاووس بن اسکندر بن قابوس بن وشمگیر، مؤلف *قابوس‌نامه* باشد (ابن اسفندیار، ۱۳۷؛ عنصرالمعالی، ۲؛ نیز نک: هـ د، ۵۸۹/۱). بیرونی در مقدمهٔ *مقالید* از دیدارها، مکاتبات و مباحثات علمی خود با چند دانشمند بزرگ ایرانی از جمله کوشیار گیلانی، خجندی و ابوالوفای

1. «Al-Bīrūnī ...»   2. Theodor Ritter von Oppolzer

بوزجانی یاد کرده است (ص ۹۷-۱۰۳).

ابوریحان سپس به جرجان نزد قابوس بن وشمگیر زیاری رفت و احتمالاً در حدود سال ۳۹۱ق کتاب *الآثار الباقیة*، نخستین اثر مشهور خود را به نام او به رشتهٔ تحریر درآورد. البته دست کم تا ۴۲۷ق/۱۰۳۶م تصحیحاتی در آن صورت داد و مطالبی را نیز بدان افزود (نک: *فهرست*، ۴۲). وی در این روزگار کوشید تا کاری را که «اصحاب ممتحن» برای اندازه‌گیری طول یک درجه از کمان نصف‌النهار انجام داده بودند، تکرار کند. اصحاب ممتحن بر چند دانشمند برجستهٔ غالباً ایرانی، همچون بزیست پسر فیروزان (معروف به یحیی بن ابی منصور)، خالد بن عبدالملک مرورودی و چندتن دیگر اطلاق می‌شد که در اواخر روزگار مأمون، خلیفهٔ عباسی (یعنی در حدود سالهای ۲۱۳- ۲۱۵ق) و با حمایتهای مادی او، در دو گروه متفاوت و به طور مستقل، طول یک درجه از کمان نصف‌النهار را در نزدیکی بغداد اندازه گرفتند و از این طریق قطر کرهٔ زمین را به دست آوردند. اما در روزگار بیرونی دربارهٔ حاصل کار دو روایت در دست بود. حبش حاسب، ابوحامد صاغانی (چغانی) و ثابت بن قره این مقدار را ۵۶ میل گزارش کرده بودند، در حالی که فرغانی دو سوم میل بیش از مقدار قبلی را درست می‌دانست و بسیاری از منجمین دیگر از فرغانی پیروی می‌کردند. بیرونی که این اختلاف دو سوم میل (حدوداً ۱/۲٪) برایش خیلی مهم بود، کوشید در «سرزمینهای میان دهستان چسبیده به جرجان، و میان جایگاه ترکان غز» یک بار دیگر به این اندازه‌گیری دست زند، اما حامی او، قابوس ناگهان علاقهٔ خود را به ادامهٔ این کار از دست داد و بیرونی نیز نتوانست کار را ادامه دهد (*تحدید*، ۲۱۴-۲۱۵).

احتمالاً بیرونی پس از این رویداد، بر آن شد که برای پیشبرد کارهای علمی خود، از حمایت امیری دیگر برخوردار شود. در همین روزگار آوازهٔ دانش دوستی علی بن مأمون (فرزند مأمون بن مأمون و دومین خوارزمشاه آل مأمون) و وزیر دانشمندش ابوالحسین (یا ابوالحسن) سهلی (یا سهیلی) دانشمندان بسیاری را به خوارزم کشانده بود (نک: هـ د، آل مأمون). بی‌توجهیهای قابوس از یک سو و جاذبهٔ بازگشت به زادگاه، برخورداری از حمایت پادشاهی دانش دوست و همنشینی با برجسته‌ترین دانشمندان آن روزگار جهان اسلام، همچون ابوسهل مسیحی، ابوالخیر خمار، ابن سینا، ابوعلی حبوبی و...، بیرونی را بر آن داشت که جرجان را به قصد گرگانج ترک کند. آخرین روزهای اقامت ابوریحان در دربار قابوس را می‌توان با دقت تعیین کرد. وی دو خسوف ۱۴ ربیع‌الآخر و ۱۳ شوال ۳۹۳ را در جرجان، و خسوف ۱۴ رمضان ۳۹۴ را در جرجانیه یا گرگانج رصد کرد (نک: *القانون*...، ۲/۷۴۰-۷۴۱). در نتیجه می‌توان دریافت که وی در این یازده ماه به گرگانج رفته است.

از مقدمهٔ *تسطیح الصور* بیرونی اطلاعات جالب‌تری به دست می‌آید. بیرونی این کتاب را به «ملک العادل، ولی النعم خوارزمشاه» اهدا کرده، اما به نام دقیق او، یعنی ابوالحسن علی بن مأمون اشاره نکرده است. از طرفی وی در ادامه خود را یکی از پروردگان سایهٔ حکومت این خوارزمشاه دانسته که پس از دوری طولانی بار دیگر به این درگاه بلندمرتبه رسیده است (چنان که گفته شد مقصود وی از این عبارت همان مدت کوتاهی است که در ۳۸۷ق در خوارزم به رصد می‌پرداخته، و با ابوالوفای بوزجانی نیز از راه دور همکاری می‌کرده است). بیرونی سپس به جشن سده ــ که از بزرگ‌ترین جشنهای ایرانیان به شمار می‌رود ــ اشاره می‌کند (*تسطیح*...، ۱۸۶-۱۸۷). ریشتر- برنبورگ با توجه به این نکته تاریخ رفتن بیرونی به دربار علی بن مأمون را جشن سدهٔ میان دو تاریخ یاد شده یا نخستین جشن سده پس از رصد انجام شده در گرگانج، یعنی ۲۰ ژانویهٔ ۱۰۰۴ یا ۱۹ ژانویهٔ ۱۰۰۵ دانسته است (ص 118). اما تاریخ ۲۰ ژانویهٔ ۱۰۰۴ درست‌تر به نظر می‌رسد، زیرا هدف بیرونی از رفتن به دربار علی بن مأمون و اهدای این کتاب، قاعدتاً جلب حمایت او برای انجام فعالیتهای رصدی و از جمله رصد خسوف ۱۴ رمضان ۳۹۴ بوده است. او در روزگار این پادشاه با آسودگی خاطر به تحقیقات علمی خود پرداخت.

پس از مرگ علی بن مأمون و بر تخت نشستن برادرش مأمون در ۳۹۹ یا ۴۰۰ق، بیرونی بیش از پیش موردتوجه خوارزمشاه قرار گرفت و همان‌گونه که خود تأکید کرده است، ۷ سال به ابوالعباس خوارزمشاه خدمت کرد. البته این سخن او، بسیاری از محققان اروپایی و ایرانی را که بدون توجه به رصد سال ۳۹۴ق ابوریحان در خوارزم به نگارش شرح حال بیرونی پرداخته‌اند، به اشتباه افکنده است؛ به طور مثال بولگاکف مدت اقامت بیرونی در جرجان را ۱۵ سال (۳۸۵-۴۰۰ق) و اذکایی این مدت را ۱۰ سال (۳۹۰-۴۰۰ق)، و هر دو هنگام بازگشتش به خوارزم را حدود سال ۴۰۰ق دانسته‌اند (بولگاکف، ۱۰؛ اذکایی، ۱۹). ظاهراً علت اصلی اشتباه این محققان آن بوده است که یا از حکومت علی بن مأمون در فاصلهٔ سالهای ۳۸۷-۳۹۹ یا ۴۰۰ق بی‌خبر بوده، یا بدان توجه نداشته‌اند. به هر حال بیرونی در این ۷ سال از برجسته‌ترین مشاوران ابوالعباس خوارزمشاه به شمار می‌رفت؛ از جمله هنگامی که خلیفه القادر بالله به واسطهٔ سالار حاجیان خوارزم، هدایا و لقبی برای مأمون فرستاد، مأمون از بیم خشم محمود از ارتباط مستقیم وی با خلیفه، به بیرونی مأموریت داد تا پنهانی این هدایا را در بیابان غرب گرگانج بستاند، بی‌آنکه سخنی در این باره با کسی بگوید. اما بیرونی علاقهٔ چندانی به این گونه فعالیتهای سیاسی نداشت و شاید منظور وی از کارهای «مایهٔ رشک نادانان و دل‌سوزی خردمندان» (نک: *تحدید*، ۱۱۰) همین فعالیتهای به ظاهر جذاب سیاسی بوده است: زیرا خدمت به خوارزمشاه در این گونه مسائل، او را از پرداختن به تحقیقات علمی یا به تعبیر خود او «خدمت به علم» (نک: *القانون*، ۳/۱، «سیر سهمی...»، گ ۸۵ب، سطر ۴)، بازمی‌داشت.

در ۴۰۶ و ۴۰۷ق بیرونی فرصتی کوتاه برای پرداختن به کار رصد پیدا کرد (*تحدید*، ۱۱۰). او توانست با بهره‌گیری از کمکهای مالی پادشاه آلتی رصدی موسوم به حلقهٔ شاهیه بسازد که نامش مأخوذ از

لقب خوارزمشاه بود. وی در گرگانج به یک سلسله رصدهای پی در پی پرداخت که آخرین آنها به جمعه ۴ رجب ۴۰۷ مربوط می‌شود. وی برخی از این ارصاد را در قصر پادشاهی مأمون انجام داد (همان، ۷۵ـ۷۷، ۷۹ـ۸۰، ۱۲۰، ۲۴۰).

در ۴۰۷ق مأمون به دست سرداران سپاهش کشته شد و محمود نیز سال بعد گرگانج را تصرف کرد و هنگام بازگشت بیرونی را نیز با خود به غزنه برد. در این هنگام بیرونی بسیار تهی دست زندگی می‌کرد و با آنکه پس از چندی تا حدی از حمایت محمود برخوردار، و روزگارش بهتر شد، اما روابطش با وی هرگز چنان‌که باید بهبود نیافت. بیرونی در این سالها به نگارش *تحدید نهایات الاماکن* مشغول بود. وی در اوایل سال ۴۰۹ق/۱۰۱۸م یا اندکی پیش از آن در مقدمهٔ این کتاب به تفصیل از نامرادیهای روزگار گله کرده است (ص ۲۲ـ۲۳). او در اول جمادی الآخر ۴۰۹ نیز در نزدیکی کابل می‌زیست و چندان پریشان احوال بود که خود را در از دست دادن نزدیکان با دو پیامبر خدا نوح و لوط (که در جریان عذابی که بر سر قومشان آمد، زن یا فرزند خود را از دست دادند) مقایسه می‌کرد و امید داشت تا با سربلند بیرون آمدن از این آزمون الاهی همچون آن دو رستگار گردد (همان، ۱۱۹). بیرونی در پایان مقدمهٔ بسیار طولانی کتاب *تحدید نهایات الاماکن* نیز تلویحاً به اسارت خود در چنگ سلطان محمود اشاره کرده، و از فرمان محمود غزنوی مبنی بر حضور اجباری او در دربار غزنویان با عنوان کنایه‌آمیز «تقدیر بشری» یاد کرده است (ص ۶۲).

بیرونی پس از رصد خورشید گرفتگی ذیقعدهٔ ۴۰۹ در نزدیکی لمغان (میان کابل و قندهار)، از جمادی‌الاول ۴۱۰ یک سلسله رصدهای مختلف را در غزنه آغاز کرد که تا ۴۱۲ق به طول انجامید (همان، ۲۹۱ـ۲۹۲). رصد انقلاب تابستانی در ۴۱۲ق آخرین رصد بیرونی به شمار می‌آید. بیرونی پس از این رصد محمود غزنوی را در جریان لشکرکشی به هند همراهی کرد، اما همچنان روزگار را به بدی می‌گذراند، زیرا در *فهرست* از رنجهای بی‌شمار خود پس از رسیدن به سن ۵۰ سالگی (یعنی پس از ۴۱۲ق) یاد کرده است (ص ۴۱ـ۴۲).

بیرونی در جریان لشکرکشیهای متناوب محمود به هند که تا ۴۱۷ق طول کشید، با کوششی پی‌گیر زبان سنسکریت را که کلید گنجینهٔ معارف هندوان بود، فرا گرفت و با برقراری ارتباط با دانشمندان و عالمان دینی هند، اطلاعاتی بسیار گرانبها از این سرزمین به دست آورد. در ۴۱۵ق در غزنه با فرستادگان فرمانروای ترکهای ولگا دیدار کرد و توانست اطلاعات جغرافیایی قابل توجهی از اعضای این هیئت به دست آورد. یکی از فرستادگان در برابر محمود گفت که در نواحی دور دست شمال (نواحی داخل دایرهٔ قطبی)، خورشید گاه روزهای پی‌درپی غروب نمی‌کند. محمود غزنوی از این سخن برآشفت و این سخنان را کفرآمیز خواند؛ اما ابوریحان او را متقاعد ساخت که سخن سفیر معقول است. در ۴۱۶ق نیز بیرونی بار دیگر به غزنه بازگشته بود. وی ۷ روز پیش از پایان رجب ۴۱۶ سرانجام پس از دست کم ۷ سال تحقیق، نگارش کتاب *تحدید* را به پایان رساند (ص ۳۰۲). البته به نظر بولگاکف شاید تاریخ یاد شده در پایان کتاب *تحدید*، افزودهٔ کاتب نسخه باشد؛ اما از آنجا که بخشهایی از این کتاب بی‌تردید پس از یکی از مسافرتهای بیرونی به هند تألیف شده است، تاریخ پایان تألیف کتاب را باید قطعاً پس از ۴۱۲ق و نه چندان پیش از رجب ۴۱۶ دانست؛ زیرا بیرونی در این کتاب از اقامت خود در قلعهٔ نندنه در سرزمین هندوستان یاد کرده است. وی در این قلعه توانست شیوهٔ ابتکاری خود برای اندازه‌گیری قطر زمین توسط اسطرلاب را که پیش از این به صورت نظری بیان کرده بود، بیازماید (همان، ۲۲۲ـ۲۲۳، *القانون*، ۵۳۰/۲ ـ۵۳۱؛ نالینو، ۲۸۹ـ۲۹۰). شاید بیرونی *مقالة فی استخراج قدر الارض برصد انحطاط الافق عن قلل الجبال* را در همین هنگام نوشته است. بیرونی در ۴۱۸ق رسالهٔ *استخراج الاوتار* را به پایان رساند و در همین سال با هیئتهایی از چین و ترکهای اویغور که به دربار محمود آمده بودند، دیدار کرد. وی در ۴۲۰ق کتاب مهم *التفهیم لاوائل صناعة التنجیم* را به خواهش ریحانه بنت حسین خوارزمی به دو زبان عربی و فارسی نوشت که روایت فارسی آن از کهن‌ترین متون فارسی علمی، و کهن‌ترین متن ریاضی ـ نجومی فارسی موجودبه شمار می‌رود.

اندکی بعد محمود درگذشت و فرزندش محمد جانشین او شد. اما مسعود که پسر بزرگ‌تر بود، پس از مدتی کوتاه با پیروزی بر برادر بر تخت پدر نشست. در همین روزگار بیرونی کتاب مشهور و بسیار مهم *تحقیق ماللهند* را به پایان رساند. مسعود پس از رسیدن به سلطنت بسی بیش از پدر بیرونی را نواخت و او نیز به نشانهٔ سپاس‌گزاری، کتاب *القانون المسعودی* را که دانشنامه‌ای از آگاهیهای نجومی آن دوران بود، به نام وی تألیف کرد. بیرونی در ۴۲۷ق رساله‌ای دربارهٔ آثار رازی نوشت و در پایان، فهرست آثار خود را نیز بدان افزود. گویا بیرونی در همین روزگار مدتی به زادگاه خود سفر کرد، زیرا به یافتن جُنگی از آثار مانویان در خوارزم پس از ۴۰ و اندی سال جست و جو اشاره کرده است (*فهرست*، ۳ـ۴). او در زمان حکومت مودود بن مسعود (حک ۴۳۳ـ۴۴۱ق) نیز از حمایت پادشاه غزنوی برخوردار بود و دو کتاب *دستور* و *الجماهر* را به نامش تألیف کرد.

غضنفر تبریزی تاریخ مرگ بیرونی را به نقل از ابوالفضل سرخسی ــ که گویا از مریدان بیرونی بوده ــ ۳ رجب ۴۴۰ق/۱۲ دسامبر ۱۰۴۸م آورده، و با استناد به مأخذی دیگر عمر ابوریحان را ۷۷ سال و ۷ ماه قمری یاد کرده است (ص ۸۰ـ۸۱). این همان قول مشهوری است که بسیاری بر آن اعتماد کرده‌اند. غضنفر که خود را از شیفتگان شخصیت علمی بیرونی برشمرده، در «المشاطة لفهرست» کوشیده است تا ثابت کند رؤیایی که بیرونی در *فهرست* نقل کرده است، تأویلی درست دارد. بیرونی در این رساله گفته است که در شب تحویل شصت و یکمین سال عمرش خواب دیده که در پی یافتن هلال ماه است، اما ناگهان ندایی می‌شنود که «چه می‌جویی؟ تو این هلال را ۱۷۰ بار دیگر خواهی دید». بیرونی در ادامه می‌افزاید: «چون از خواب برخاستم، این ۱۷۰ ماه

را بر ۱۲ تقسیم کردم که حاصل ۱۴ سال و ۲ ماه قمری شد...» (ص ۴۲)؛ اما غضنفر که به علت علاقهٔ بسیار به بیرونی می‌خواسته رؤیای او را صادقه جلوه دهد، بدون توجه به تصریح بیرونی به ۱۴ سال و ۲ ماه قمری (= ۱۷۰ ماه)، «مائة و سبعین» (۱۷۰) را «مائة و تسعین» (۱۹۰) خوانده، و دلایل عجیب و غریب دیگری نیز به‌میان کشیده است تا میان تاریخی که برای درگذشت بیرونی یاد کرده و رؤیای بیرونی توافقی حاصل کند. در حالی که بیرونی در مقدمهٔ *الصیدنة فی الطب* ــ که یگانه دست نویس شناخته شدهٔ آن به خط خود غضنفر تبریزی است (نک: مقدمه، ص ۲) ــ تأکید کرده که سنش از ۸۰ سال گذشته، و به سبب ضعف بسیار بینایی و شنوایی، به ناچار کتاب را با دستیاری شخصی به نام نهشعی تألیف کرده است (همان، ۱۷). در نتیجه باید گفت که بیرونی روزگار جانشینِ مودود را نیز درک کرده، و درگذشتش پس از ۴۴۲ق بوده است. از این تاریخ به بعد هیچ خبری از بیرونی در دست نیست و به نظر می‌رسد که چندان پس از این ایام نزیسته باشد.

شخصیت علمی، حقیقت‌جویی و تجربه‌گرایی: ابوریحان بارها خود را خادم علم دانسته، و به ویژه از اینکه «توانسته از روزگار کودکی یکسره به خدمت علم درآید»، از بخت بلند خود سپاس‌گزار بوده است (*القانون*، ۳/۱). به نظر بیرونی خادم دانش نباید میان شاخه‌های علم جدایی قائل شود، بلکه باید بداند که دانش به طور مطلق، چه ذاتاً و چه نسبت به آگاهیهایی که دربارهٔ آن به دست می‌آید، پدیده‌ای شریف و نیکوست و جوینده را لذتی ابدی و پیوسته عطا می‌کند («سیر سهمی»، گ ۸۵ ب، سطرهای ۴ تا ۶). وی همواره کسانی را که درمورد تحقیقات علمی تنها به این نکته که «در آن چه سود است؟!» توجه دارند، به باد استهزا می‌گیرد (مثلاً نک: تحدید، ۲۳) و بر آن است نباید با گفتن «الله اعلم» نادانی خود را توجیه کند (*الآثار*، ۳۰۹). دلبستگی بیرونی به پژوهش چندان است که فعالیتهای سیاسی خود در روزگار خوارزمشاهیان آل مأمون را «مایهٔ رشک نادانان و دلسوزی خردمندان» برمی‌شمرد (تحدید، ۱۱۰).

دیدگاه بیرونی دربارهٔ پژوهشهای علمی موجب شد که وی از پیشگامان پژوهشهای محض در جهان اسلام باشد. تحقیقات وی دربارهٔ احکام نجوم ــ که خود همواره معتقدان بدان را نکوهش می‌کرد (نک: ادامهٔ مقاله) ــ و نیز پژوهشهای وی دربارهٔ تاریخ و آداب و رسوم ملل مختلف (مثلاً در *الآثار الباقیة* و *تحقیق ماللهند*)، از بارزترین و نخستین نمونه‌های این گونه تحقیقات به شمار می‌رود. تسلط بیرونی بر زبانهای فارسی و عربی و سنسکریت ابزارهای لازم برای کار پژوهشی را برای وی فراهم آورده بود. بررسی برخی آثار وی، به ویژه *الصیدنة* حاکی از آن است که او از زبانهای یونانی و سریانی در حد رفع نیاز آگاهی داشته است. اما امروزه، آثار بیرونی بیشتر به دلیل شیوهٔ پژوهشی وی جلب توجه می‌کند. بررسی آثار مختلف بیرونی حاکی از آن است که او از نظر شیوهٔ پژوهش بسیار پیش‌تر از روزگار خود و کم و بیش همانند شیوهٔ دانشمندان اروپایی عصر نوزایی بود. بیرونی با داشتن ابزارهای لازم و پژوهشهای ژرف در تاریخ (به ویژه تاریخ علوم) بر نظریه‌های علمی زمان خود و سیر تکاملی آنها تسلط یافته بود و می‌توانست از هرگونه آگاهی که به دستش می‌رسید، بهرهٔ فراوان گیرد. توجه ویژهٔ وی به تاریخ و دیدگاه انتقادی او نسبت به اسناد مورداستفاده و دقت در تصحیح این اخبار (برای چکیدهٔ دیدگاهش، نک: مقدمهٔ تحقیق...، ۱-۳)، آثارش را در زمرهٔ مهم‌ترین منابع پژوهش و بررسی در آثار پیشینیان و معاصران او، قرار داده است.

مهم‌ترین جنبهٔ شخصیت علمی بیرونی حقیقت‌جویی و دوری از تعصب و پیروی کورکورانه از عقاید رایج است. به نظر وی تعصب چشمهای بینا را کور و گوشهای شنوا را کر می‌کند و انسان را به کاری وامی‌دارد که خرد و دانش آن را گواهی ندهد (*الآثار*، ۶۶). او بارها از نظریات دانشمندان پیشین و به ویژه ارسطو انتقاد می‌کرد (نک: ادامهٔ مقاله، دیدگاههای بیرونی در طبیعیات). وی به دلیل شیفتگی به رهیافتهای عینی، حقیقت را تنها در گفته‌ها و نوشته‌ها نمی‌جست و به آزمودن آزمودنیها و مشاهدهٔ مستقیم پدیده‌های طبیعی بسیار علاقه‌مند بود (نک: ادامهٔ مقاله). تمایل وی به دقت و مشاهده در کنار احتمال راه یافتن خطاهای هرچند کوچک در محاسبات پیچیده، وی را بر آن می‌داشت تا روشهایی را که از راه آزمایش مستقیماً به نتیجه می‌رسد، بر روشهای نظری مبتنی بر محاسبه برتری دهد (مثلاً نک: تحدید، ۲۱۴-۲۱۵، درمورد اقدام ناموفق وی برای اندازه‌گیری قطر زمین که بدان اشاره شد).

او در *الجماهر* با تکیه بر آزمایشهایی که شیوهٔ علمی در آنها کاملاً رعایت شده است، دو باور عامیانه را که حتیٰ به آثار علمی نیز راه یافته، رد می‌کند: نخست سمی بودن الماس را با خوراندن آن به سگی می‌آزماید و می‌افزاید که چه در آن هنگام و چه بعدها نشانی از مسمومیت در این سگ دیده نشد (ص ۱۷۴) و سپس دربارهٔ نظریهٔ بسیار شایعی که در برخی منابع به ارسطو منسوب است و براساس آن اگر مار به زمرد بنگرد، چشمانش ضعیف یا کور خواهد شد (رازی، ۵۹۵/۲۰: «الزمرد یسیل عین الأفعیٰ متیٰ نظرت إلیه»؛ ابومنصور، ۱۸۷، ابن بیطار، ذیل زمرد)، می‌گوید: در سنجش این سخن، از انداختن طوق زمرد نشان بر گردن مار گرفته تا حرکت دادن رشته‌ای از دانه‌های زمرد در جلو چشمانش و... چندان کوشیدیم که کسی را یارای فراتر رفتن از آن نیست، و این کار را ۹ ماه تمام در سرما و گرما آزمودم و تنها مانده بود که زمرد را چون کُحل بر چشمانش بکشم! اما این کارها، اگر تیز چشمی آن مار را بیشتر نکرده باشد، چیزی از بینایی‌اش کم نکرد! (همان، ۲۷۲-۲۷۳؛ برای شواهد دیگر، نک: هد، الجماهر فی الجواهر).

بیرونی در *افراد المقال* نیز یکی از نظریات مشهور ارسطو را با تکیه بر آزمایشی جالب رد می‌کند (نک: ادامهٔ مقاله، دیدگاههای بیرونی در طبیعیات)؛ اما نکتهٔ مشترک در همهٔ این آزمایشها شیوهٔ علمی بیرونی در انجام دادن این آزمایشهاست. وی مانند یک محقق امروزی، در مورد هرآزمایش به‌چندنکته توجه‌می‌کند: نخست آنکه هنگام‌مقایسهٔ خاصیتی

ویژه از دو ماده، می‌کوشد که سایر شرایط برای آنها یکسان باشد. مثلاً برای بررسی تأثیر دمای اولیهٔ آب در سرعت انجماد آن، دو ظرف یک شکل و یک اندازه با مقداری برابر از یک نوع آب ــ یکی گرم و دیگری سرد (برای یکسان بودن املاح آب) ــ برمی‌گزیند و این دو را در هوای سرد نزدیک هم قرار می‌دهد تا همهٔ شرایط بجز دمای اولیهٔ دو ظرف یکسان باشد. و دیگر آنکه در همهٔ این آزمایشها به تکرار آن در حالات مختلف تأکید می‌کند تا مطمئن شود که نتایج حاصل از فرایندی اتفاقی نیست و سرانجام آنکه از پذیرفتن مطالبی که آزمودن آنها در شرایط عادی دشوار و گاه ناممکن است، خودداری می‌کند. به طور مثال درمورد حجر البَرَد که بنابر باور عامه، دفع کنندهٔ تگرگ (بَرَد) است، می‌گوید: این نیرنگی آسان است، زیرا که آزمودن راستی یا ناراستی این سخن بس دشوار است (*الجماهر*، ۳۶۲).

بیرونی و احکام نجوم: نگارش چند اثر نسبتاً مفصل دربارهٔ احکام نجوم و شاخه‌های مختلف آن توسط بیرونی، برخی از پژوهشگران، به ویژه زاخاو را به این باور رسانده که بیرونی از معتقدان به احکام نجوم بوده است. اما بیرونی در آثار خود بارها تأکید کرده که به امکان پیشگویی حوادث از روی احوال ستارگان و نیز سایر علوم غریبه اعتقاد نداشته، و علت توجه وی به این گونه مسائل، صرفاً توجه وی به پژوهش علمی بوده است. وی در *فهرست* نیز برای آنکه زمانی از سر ناامیدی از ستاره‌شمران خواسته بود که در سرانجام کارش نظر کنند، خود را سرزنش می‌کند و سپس پاسخهای این منجمان را به ریشخند می‌گیرد (ص ۴۱) و در مقدمهٔ *تحدید* چنین می‌گوید: چون در کار مردم روزگارمان می‌نگرم، همگان در سراسر گیتی «سیماءِ نادانی» به خود گرفته‌اند و به نادانی خود افتخار می‌کنند و با اهل فضل دشمنی می‌ورزند... آن‌گاه نزدیک است که سخنان اصحاب صناعت احکام نجوم... را باور دارم (ص ۲۲). او در همین کتاب تأکید می‌کند که «صناعت احکام ریشه‌هایی سست، شاخه‌هایی ناتوان و قیاسهای پریشان دارد و در این صناعت، حدس و گمان بر آگاهی درست و استوار (یقین) برتری دارد» (ص ۲۹۰). وی در مقدمهٔ «سیر سهمی السعادة و الغیب» که به یکی از مباحث احکام نجوم اختصاص دارد، تأکید می‌کند که انگیزهٔ وی در پرداختن به این موضوع تنها خدمت به علم و شوق به دانستن بوده است (گ ۸۵ ب، سطرهای ۴ تا ۶). اما بهترین شواهد از *التفهیم* به دست می‌آید. بیرونی در این کتاب که با هدف آموزش احکام نجوم و مقدمات آن (مانند حساب، هندسه، هیئت و کاربرد اسطرلاب) نوشته شده، بارها بر بی‌اعتقادی خود به احکام نجوم تأکید کرده، و مثلاً در آغاز باب احکام نجوم آن چنین آورده است: «وقت آمد که نیز سخنانی که میان منجمان رود اندر احکام نجوم به جای آریم که قصد پرسنده این بود. و نزدیک بیشترین مردمان (اکثریت) احکام نجوم ثمرهٔ علمهای ریاضی است هر چند که اعتقاد ما اندر این ثمره و اندر این صناعت مانندهٔ اعتقاد کمترینِ مردمان است» (یعنی بیرونی همچون «اقلیت مردم» اعتقادی به احکام نجوم نداشته است). در *الجماهر* نیز هنگام سخن گفتن از نیرنگهایی که آشکار ساختن آن دشوار است، آورده: عامهٔ مردم از یک بار پیشگویی منجم در تمامی عمرش، تعجب می‌کنند و اشتباهاتی را که در هر دقیقه از عمرش مرتکب می‌شود، فراموش می‌کنند! (ص ۳۶۲، نیز ۱۱۲، که اهل تنجیم را تحقیر کرده است). افزون بر این عنوان برخی آثار بیرونی نیز می‌تواند نشانهٔ بی‌اعتقادی بیرونی به احکام نجوم و سایر شاخه‌های علوم غریبه به‌شمار آید.

بیرونی و نظریهٔ حرکت وضعی زمین: بیرونی در کتاب *استیعاب* هنگام بحث دربارهٔ اسطرلاب زورقی آورده است: از ابوسعید سجزی اسطرلابی از نوع واحد و بسیط دیدم که از شمالی و جنوبی مرکب نبود و آن را اسطرلاب زورقی می‌نامید و او را به جهت اختراع آن اسطرلاب بسیار ستودم، چه، اختراع آن متکی بر اصلی است قائم به ذات خود و مبتنی بر عقیدهٔ مردمی است که زمین را متحرک دانسته، حرکت روزانه را به زمین نسبت می‌دهند و نه به کرهٔ سماوی و بدون شک این شبهه‌ای است که تحلیلش دشوار و رفع و ابطالش مشکل است. مهندسان و علمای هیئت که اعتماد و استناد ایشان بر خطوط مساحیه است، در نقض آن شبهه چیزی [گفتنی] ندارند، زیرا چه حرکت روزانه را از زمین بدانند و چه آن را به کرهٔ سماوی نسبت دهند، در هر دو حالت به صناعت آنان زیان نمی‌رسد و اگر نقض این اعتقاد و تحلیل این شبهه امکان‌پذیر باشد، موکول به رأی فلاسفهٔ طبیعی‌دان است (ص ۱۲۸). البته به نظر نگارنده ساخت اسطرلاب زورقی را نمی‌توان به خودی خود نشانگر اعتقاد سجزی به حرکت وضعی زمین دانست. نالینو (ص ۲۵۲) نیز دربارهٔ اینکه سجزی چنین اعتقادی داشته است، یا اینکه حرکت وضعی زمین را تنها فرض قرار داده، مستقل از اینکه حرکت بکند، یا نه، تردید داشته است؛ اما با توجه به سخن بیرونی، می‌توان پنداشت که سجزی در مکاتبات خود با بیرونی چنین نظریه‌ای را مطرح کرده باشد.

بیرونی در *تحقیق ماللهند* نیز به هنگام اشاره به نظر دانشمندان هندی دربارهٔ «حرکت فلک و سکون زمین» یا «حرکت زمین و سکون فلک» یک بار دیگر تأکید کرده است که پذیرش یکی از این دو نظریه و رد نظریهٔ دیگر هیچ لطمه‌ای به علم نجوم وارد نمی‌کند، زیرا توجیه پدیده‌های نجومی براساس هر دو نظریه یکسان است. بیرونی بار دیگر حل این مسئله را دشوار می‌داند و تأکید می‌کند که بسیاری از فضلای پیشین و معاصران او، در مسئلهٔ حرکت زمین و رد آن تفکر بسیار کرده‌اند و خود او در کتاب *مفتاح علم الهیئة* (که امروزه نشانی از آن در دست نیست؛ بیرونی، *فهرست*، ۳۱) در این‌باره به بحث پرداخته، و «در معنی و نه در کلام» از همهٔ گذشتگان پیشی گرفته است (تحقیق، ۲۳۱-۲۳۲).

از اشارات بیرونی به «حرکت فلک نسبت به زمین» یا بالعکس و «حرکت روزانهٔ شرقی» کاملاً پیداست که منظور وی حرکت وضعی زمین (چرخش گرد خود) بوده است و نه حرکت انتقالی (گرد خورشید). اما برخی از مؤلفان مقصود بیرونی را حرکت انتقالی پنداشته‌اند و در نتیجه این سخنان را به نظریهٔ «خورشید مرکزی» ربط

داده‌اند (مثلاً نصر، ۱۸۴ـ۱۸۷؛ اذکایی، ۷۷ـ۸۱). این اشتباه در آثار شرقی و به ویژه فارسی رواج بسیار داشته است. گذشته از آن بیرونی در این مورد تنها به ذکر این نکته که عملاً تفاوتی میان این دو نظریه وجود ندارد، بسنده کرده، و هیچ یک از این دو را بر دیگری برتری نداده است؛ با این همه، ابوعلی حسن بن علی مراکشی (از دانشمندان سدۀ ۷ق) در *جامع المبادی و الغایات فی علم المیقات* از بیرونی به سبب ستایش (و نه پذیرش) نظر سجزی به شدت انتقاد کرده که البته کاملاً نابجاست. او هنگام تشریح ساختمان اسطرلاب زورقی آورده است: «ابوریحان بیرونی گفته است که پدیدآورندۀ این اسطرلاب ابوسعید سجزی است و آن اسطرلاب مبتنی بر آن عقیده است که زمین متحرک و کرۀ سماوی، به استثنای سیارات هفت‌گانه، ثابت است. بیرونی گفته است که این شبهه‌ای است که حل آن دشوار است و از بیرونی عجیب است که چگونه رد شبهه‌ای را که نادرستی‌اش بی‌اندازه آشکار است، دشوار می‌شمارد. حال آنکه نادرستی این سخن را ابوعلی سینا در کتاب *شفاء* و رازی در کتاب *ملخص* و آثار دیگرش روشن کرده‌اند» (۷۴/۲ـ ۷۵؛ نیز نالینو، ۲۵۱؛ کارادُوو، 466؛ ویدمان، 131، برای توضیح بیشتر، نک: کرامتی، «ملاحظاتی...»، ۱۲۴ـ۱۳۰).

بیرونی و تاریخ علم: آثار بیرونی در هر زمینه‌ای که باشد، از مهم‌ترین منابع تاریخ آن علم به شمار می‌آید، زیرا بیرونی نه تنها در ضمن همۀ نوشته‌های خود (به ویژه در *استخراج الاوتار*) پیوسته از سابقۀ تاریخی مطالب مختلف، نظرات دانشمندان پیشین و دیگر مسائل مربوط به تاریخ ریاضیات سخن می‌راند و نتایج آنان را با یکدیگر مقایسه می‌کند، بلکه گاه کتابهایی را صرفاً دربارۀ تاریخ علم می‌نگارد. در *تحقیق ماللهند* و *الآثار الباقیة* دقیق‌ترین گزارشهای دورۀ باستان دربارۀ تاریخ علوم مختلف در هند و گاه‌شماری ملتها را ارائه می‌دهد و در *تمهید المستقر* و *التحلیل و التقطیع* از شیوۀ یافتن مقدار پارامترهای مختلف نجومی در ۳ سنت یونانی، هندی و ایرانی، و میزان تأثیر پذیری دانشمندانی چون خوارزمی، ابومعشر بلخی و دیگران سخن می‌گوید و مثلاً در *تمهید* (ص ۸۹) عمر بن فرخان طبری و ماشاءالله یهودی را واسطۀ میان ابومعشر و آثار نجومی دورۀ ساسانی می‌داند. گزارشی که بیرونی از مذاکرات میان فزاری و یعقوب بن طارق با هیئت علمی سند و چگونگی آشنایی مسلمانان با نجوم هندی یاد کرده است، دقیق‌ترین، و درمورد برخی جزئیات تنها گزارش موجود در منابع دورۀ اسلامی به شمار می‌رود (نک: *تحقیق*، ۱۳۲، ۳۵۱ـ۳۵۶، «التحلیل...»، ۱۲۰، ۱۳۳، ۱۵۶، ۱۷۷ـ ۱۷۸، *تمهید*، ۲۷؛ قس: صاعد، ۲۱۶؛ نیز کندی، «پژوهشی...[1]»، 129؛ پینگری، «فزاری...[2]»، 103-105، «یعقوب...[3]»، 97-98؛ نیز قس: علی بن سلیمان، گ ۹۵ ب، که این حکایت را به عصر متوکل ربط داده است!).

اشارۀ بیرونی به اجتماع ستاره‌شناسان عهد انوشیروان برای تصحیح *زیج شاه* (نک: *القانون*، ۱۴۷۳/۳ـ۱۴۷۴) مورخین علم را از وجود دست کم دو نگارش از *زیج شاه* که از روایت مشهور روزگار یزدگرد سوم کهن‌تر بوده‌اند، آگاهی داده است (کرامتی، *کارنامه*...، ۳۶ـ۳۹). وی همچنین مانند محققان امروزی تاریخ علم بارها به تأثیر پذیری سنت نجومی ایرانی از نجوم هندی تأکید کرده است (*الآثار*، ۶، *تمهید*، ۲۴ـ۳۰، جم، «افراد...»، ۱۳۵). در *تحدید* و *القانون* فهرستی بسیار جالب از ارصاد دانشمندان مسلمان (و غالباً ایرانی) آمده است که به ویژه درمورد کسانی چون سلیمان بن عصمت سمرقندی (*تحدید*، ۶۸ـ ۶۹، ۲۳۶ـ۲۳۷، ۲۸۰، *القانون*، ۶۵۴/۲، «التحلیل»، ۱۲۶، ۱۶۵) و ابوالفضل هروی (*تحدید*، ۷۰، ۱۳۴، ۲۰۱ـ۲۰۳، ۲۲۶، ۲۳۱، *القانون*، ۶۶/۱، ۶۱۲/۲) مهم‌ترین و گاه یگانه مأخذ محققان کنونی در تعیین روزگار فعالیت آنان به شمار می‌رود (مثلاً نک: قربانی، *زندگی‌نامه*...، ۹۹، ۲۶۴)؛ البته بیرونی گاه به دلیل در دست نداشتن مدارک لازم به اشتباه می‌افتد؛ مثلاً او از رصد احمد نهاوندی (هـ م) در حدود سال ۱۶۰ق/۷۷۷م که ابن یونس از آن یاد کرده است (ص ۱۵۷؛ قس: شوی، 10؛ کندی، همان، 124)، آگاهی ندارد و رصد اصحاب ممتحن در اواخر روزگار مأمون عباسی را نخستین رصد دورۀ اسلامی می‌داند (*تحدید*، ۶۲؛ نیز صاعد، ۲۱۸؛ برای برخی نکات دیگر، نک: سائلی، 706-712). بیرونی به مسائل تاریخی ریاضیات توجهی ویژه دارد. مثلاً در *مقالید علم الهیئة* سابقۀ کشف دو رابطۀ مهم مثلثاتی (قضیۀ سینوسها و تانژانتها) توسط دانشمندان ایرانی و سهم هر یک از آنها در این راه را بررسی می‌کند (در این باره، نک: هـ د، ۷۲۸/۱۲ـ۷۳۰) و در *استخراج الاوتار* و بخشی از *القانون المسعودی* به مسائلی می‌پردازد که نمی‌توان آنها را فقط با کمک پرگار و سطّاره (خط کش غیرمدرج) حل کرد (مانند تثلیث زاویه).

بیرونی و آموزش ریاضیات: بیرونی در آثار ریاضی خود و به ویژه در *استخراج الاوتار*، پیوسته بر اثبات قضایا و مسائل ریاضی به روشهای مختلف و ذکر شباهتها و تفاوتهای میان روشهای مختلف تأکید می‌کند. مثلاً برای حل نخستین قضیۀ یاد شده در *استخراج الاوتار* ۲۲ برهان می‌آورد و برهانهای مشابه و متفاوت را یادآور می‌شود. به همین علت مطالعۀ *استخراج الاوتار* برای دانش‌آموزانی که می‌خواهند در هندسه چیره دست شوند، بسیار سودمند است. در بخش هندسۀ *التفهیم* نیز ابوریحان هنگام تعریف اصطلاحاتی چون جسم، سطح، خط و نقطه (نک: روایت فارسی، ۳ـ۷، روایت عربی، ۱ـ۳) عمداً از ترتیب رعایت شده در کتاب *اصول* هندسۀ اقلیدس عدول می‌کند تا بتواند برای نوآموزان هندسه تعریفهایی ملموس ارائه دهد.

اقلیدس در مقالۀ اول *اصول* نخست نقطه و در آخر سطح را تعریف کرده، و تعریف حجم را به مقالۀ ۱۱ (که هندسۀ فضایی از آنجا آغاز می‌شود) واگذارده است. در حالی که ترتیب ذکر این تعریفها در کتاب

1. «A Survey...» 2. «The Fragments of ... Al-Fazārī» 3. «The Fragments of ... Ya'qūb ...»

بیرونی تقریباً عکس این است. به لحاظ اهمیت این تعاریف به طور خلاصه بدانها اشاره می‌شود (ترتیب ذکر آنها در *التفهیم* رعایت شده، و البته در این مقایسه به تفاوتهای ریز میان عبارات بیرونی و اقلیدس توجه نشده است). برای تسهیل مقایسهٔ این تعاریف با تعاریف اقلیدس، شمارهٔ مقالهٔ *اصول* با اعداد رومی و در کنار آن شمارهٔ تعریف خواهد آمد (مثلاً I, 5 یعنی تعریف پنجم از مقالهٔ نخست *اصول*): تعریف جسم (XI, 1)؛ تعریف سطح: جسم ناچاره بی‌نهایت نبود به همه سو و نهایت او سطح است (XI, 2)... و سطح طول است و عرض بس (I, 5)؛ تعریف خط: اگر بسیط را نهایت بـاشد، آن نهایت او ناچاره خطی باشد (I, 6) و آن خط طولی باشد بی عرض (I, 2)؛ تعریف نقطه: چون خط را نهایت باشد، نهایت او نقطه بود (I, 3) و... نقطه را نه طول است و نه عرض و نه عمق (I, 1)؛ تعریف سطح و خط راست: اما سطح راست کوتاه‌ترین سطح است اندر میان دو خط که نهایت اویند و خط راست کوتاه‌ترین خط است اندر میان دو نقطه که نهایت اویند (قس: با اقلیدس، I,7 و I,4)؛ تعریف ابوریحان از سطح راست ناقص و نارسا و از دید یک هندسه‌دان نادرست است، زیرا اگر این دو خط متوازی نباشند، تعریف ابوریحان بی‌معنی خواهد بود و ابوریحان تا این جای کتاب توازی را تعریف‌نکرده‌است)؛تعریف زاویه [مسطحه] و انواع آن(I,8,9,10,11)، تعریف شکل (I, 14) و دایره و مرکز و قطر آن (I, 15, 16, 17)؛ تعریف مثلث(I,19 که البته‌تعریف همهٔ‌چندضلعیهاست)،و انواع آن(I,20,21)؛ تعریف چهار ضلعی (بخش دیگری از I, 19) و انواع آن (I, 20). تردیدی نیست که بیرونی به مزایای ساختار و نظم موجود در کتاب *اصول* اقلیدس آگاه بوده، و می‌دانسته تعاریفی که در آغاز *التفهیم* یاد کرده است، نمی‌تواند پایهٔ یک دستگاه ریاضی دقیق باشد. اما وی در این کتاب بیش از آنکه قصد بیان دقیق و مرتب تعاریف و اصول هندسه را داشته باشد، کوشش کرده است تا تعاریفی ملموس به نوآموز ارائه دهد. و بدین‌لحاظ نخست جسم را که تصور آن برای همه مقدور است، تعریف نموده، و سپس هر یک از اصطلاحات سطح، خط و نقطه را به ترتیب با استفاده از اصطلاح قبلی تعریف کرده است.

دیدگاههای مهم بیرونی در طبیعیات: بیرونی در *الآثار الباقیة*، چنان که خود نیز یادآور شده، برای آنکه کتابش ملال‌آور نباشد، مسائل پراکنده، اما بسیار جالبی را یاد کرده است که بسیاری از آنها به طبیعیات مربوط می‌شود (ص ۷۲، برای تفصیل بیشتر، نک: هـ د، ذیل، الآثار الباقیة...). در میان شاخه‌های مختلف علوم طبیعی، بیرونی بیشتر به آثار علوی توجه داشته است. وی دست کم ۸ اثر مستقل دربارهٔ این شاخه از طبیعیات یا برخی مباحث تخصصی آن همچون دنباله‌دارها، شهابها، شَفَق و فَلَق و نیز انتقاد از *آثار علوی* ارسطو نوشته (نک: *فهرست*، ۳۶-۳۸، ۴۳، رساله‌های ۵۶-۶۰، ۶۸، ۶۹ و ۱۰۹) که متأسفانه هیچ یک باقی نمانده است. بیرونی افزون بر این در آثار دیگر خود نیز اشارات قابل توجهی به این موضوعات دارد. دیدگاه ابوریحان دربارهٔ چیستی کهکشان راه شیری که در *التفهیم* آمده، از اهمیتی بسزا برخوردار است؛ زیرا در میان طبیعی‌دانان مسلمان، حتیٰ آنان که کتابی مستقل دربارهٔ آثار علوی نوشته‌اند، کمتر کسی به این موضوع پرداخته است. در واقع طبیعی‌دانان مسلمان که دیدگاه ارسطو و دیگر یونانیان در این باره را معقول نمی‌دانستند، برای گریز از مخالفت صریح با نظر ارسطو، ترجیح می‌دادند که اصولاً وارد این مبحث نشوند. تنها بیرونی و ابن هیثم نظریاتی نو در این زمینه مطرح کردند. بیرونی ضمن ارائهٔ نظریه‌ای کم و بیش صحیح و جالب بر اختلاف‌نظر خود و ارسطو تأکید می‌ورزد: «مجره را پارسیان راه کاهکشان خوانند و هندوان راه بهشت. و او جمله شدن بسیار ستارگان است از جنس ستارگان ابری و... ارسطو مجره را چیزی داند که به هوا از بخار دخانی شده، برابر ستارگان بسیار گرد آمده آنجا، همچنان که خرمن و گیسو، و دنباله اندر هوا برابر ایشان پدید آید» (*التفهیم*، روایت فارسی، ۱۱۵، روایت عربی، ۸۷؛ برای دیدگاههای یونانیان، نک: ارسطو، 58؛ «الآراء...»، ۱۴۲-۱۴۳؛ ابن بطریق، ۲۳-۲۶؛ ابن رشد، ۵۱-۵۶؛ کرامتی، «آثار...»، ۱۸۳-۱۹۰، ۱۹۵، ۲۰۵).

بیرونی در بخشهایی از *تحقیق ماللهند* دیدگاههای دانشمندان هندی دربارهٔ برخی پدیده‌های آثار علوی و به‌ویژه دنباله‌دارها را نقل کرده است (نک: ص۴۱۹-۴۳۲، ۵۳۶-۵۴۷). اما ازاین‌میان، انتقاد سخت وی از چند نظریهٔ مهم و اساسی طبیعیات کهن ــ که همگی در کتاب *افراد المقال* آمده است ــ بیش از همه جلب‌نظر می‌کند و جالب اینجاست که این اعتراضات اولاً به موضوع اصلی رساله (یعنی سایه‌ها) ارتباطی ندارد و ثانیاً این بخش از کتاب بیرونی چنان که خواهیم گفت به اشتباه در ضمن رسالهٔ *فی حرکات الشمس* ابراهیم بن سنان چاپ شده است. انتشار این مطالب در میان *رسائل* ابن سنان موجب شده است که برخی پژوهشگران این دیدگاهها را از آن ابراهیم بن سنان دانسته، و در نتیجه برای نظریات او در طبیعیات اهمیت بسیار قائل شوند (مثلاً GAS, VII/274-275؛ نیز هـ د، ابراهیم بن سنان). بیرونی در این بخش از *افراد المقال* سخن احمد بن طیب سرخسی (هـ م) در کتاب *ارکان الفلسفة* دربارهٔ «سیاهی هوا بر فراز نقاط مرتفع» را نشانهٔ مبالغهٔ وی در پیروی از «نظریه‌ای که از کتاب *الحس و المحسوس* ارسطو برمی‌آید» می‌داند. ابوریحان بر آن است که در این باره باید تنها با استناد به آزمایش و تجربه سخن گفت، زیرا هیچ‌گاه از تغییر رنگ هوا در سرما یا نبود گرما سخنی نرفته است و قلهٔ کوه دماوند با بلندی بسیارش دیده می‌شود و هیچ نشانی از سیاهی در آن نیست. به نظر بیرونی پیروان متعصب ارسطو بر خود جایز دانسته‌اند که از کتاب *آثار علوی* ارسطو بی‌چون و چرا پیروی کنند و آنچه دربارهٔ شعاع بصر و بینایی گفته است، بپذیرند (در این باره، نک: کرامتی، همان، ۲۱۴، ۲۱۸-۲۳۱، ۲۳۶، جم).

به نظر بیرونی سخنان پیروان متعصب ارسطو جز در واژه‌ها و الفاظ تفاوت دیگری با سخن خود او ندارد. آنان نادرستیهایی را که در این نظریات دیده می‌شود، به گردن کسانی جز ارسطو می‌اندازند و اگر کسی که در هیئت عالم نظر می‌افکند، آنچه را در این کتاب آمده است، خطای

فاحش بداند و قبول نکند که «زیر مدار منقلب صیفی عمارت و آبادانی بر زمین وجود ندارد»، این گروه آشکارا به تکذیب او بر می‌خیزند (بیرونی، «افراد»: بخش چاپ شده در «حرکات الشمس» ابراهیم بن سنان، ۵۵). نظریه‌ای که ابوریحان از آن انتقاد کرده، در فصل پنجم مقالهٔ دوم متئورولوگیکای (*الآثار العلویة*) ارسطو آمده است. وی در این کتاب ابتدا از دو ناحیهٔ مسکون، یکی در شمال خط استوا و تقریباً بین مدار قطبی شمال و مدار رأس السرطان (یا مدار منقلب صیفی، مدار ۲۳/۵° عرض شمالی) و دیگری ناحیهٔ متناظر آن در جنوب خط استوا (یعنی بین مدار ۲۳/۵° عرض جنوبی و مدار قطبی جنوب) نام می‌برد و اندکی بعد می‌افزاید:... و ما می‌دانیم که ناحیهٔ مسکون پیش از آنکه سایه هنگام ظهر حقیقی ناپدید شود، یا به سوی جنوب افتد، قطع می‌شود (یعنی پایین‌تر از مدار رأس السرطان ناحیهٔ مسکون وجود ندارد!). خود بیرونی در مقدمهٔ طولانی تحدید *نهایات الاماکن* نیز ضمن بحث دربارهٔ ربع مسکون گفته است: و بعضی گفته‌اند که در سوی جنوب کرهٔ زمین همانند شمال آن خشکی و آدمیزاد هست، و ارسطو این را واجب ندانسته، بلکه آن را ممکن شمرده است... و ارسطو چه نیکو کرده است که با مشروط سخن گفتن خود را از همهٔ این ایرادها به دور نگاه داشته است! (ص ۲۸، ۳۲). در نتیجه می‌توان گفت که انتقاد بیرونی به ارسطو تنها به امکان زیستن در نواحی گرمسیری (بین مدار رأس السرطان و رأس الجدی) مربوط می‌شود.

ارسطو همچنین در فصل دوازدهم از مقالهٔ نخست *متئورولوگیکا* هنگام توجیه چگونگی پدید آمدن تگرگ آورده است که گرم کردن آب، لطافت آن را افزایش می‌دهد و در نتیجه این آب زودتر از آبی که قبلاً گرم نشده است، یخ می‌زند؛ و آبی که در نواحی و فصول گرم در هوا فشرده می‌شود، سریع‌تر داغ می‌شود. به همین دلیل، اهالی شهر پُنتُس هرگاه به یخ نیاز داشته باشند، نخست آن را می‌جوشانند و سپس در هوای سرد می‌گذارند تا یخ بزند. ارسطو و پیروانش در توجیه بسیاری از پدیده‌های مربوط آثار علوی، به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم از این نظریه بهره برده‌اند و به‌طور مثال می‌پنداشتند که بخار برخاسته از آب گرم، زودتر از بخار برخاسته از آب سرد یخ خواهد زد! امروزه نادرستی این نظریه بر هیچ کس پوشیده نیست، اما تقریباً همهٔ دانشمندان دورهٔ اسلامی بی‌آنکه به خود زحمت چنین آزمایشی را بدهند، نظر ارسطو را پذیرفته‌اند. به طور مثال ابن سینا در *دانشنامهٔ علایی* در این باره آورده است: «چیز گرم زودتر بَندد و زودتر فِسُرد (سرد شود)، از قِبَل لطیفی ورا، که قوت سرما اندر وی بیشتر تواند شدن، و از این قبل را، هرگاه که به سرما آب گرم و آب سرد بر زمین ریزند، آب گرم زودتر فِسُرد» (ص ۶۶، نیز *الشفاء*، ۳۷). اما بیرونی برای رد این دیدگاه به این آزمایش دست می‌زند: «من دو ظرف یک اندازه و یک شکل برگرفتم و در هر دو ظرف، از یک آب، یکی سرد و دیگری گرم ریختم و هر دو ظرف را در هوای سرد و خشک نهادم. سطح آب سرد یخ بست، در حالی که در آب گرم هنوز گرمایی باقی مانده بود. این را دیگر بار آزمودم، باز همچنان شد» («افراد»: بخش چاپ شده در «حرکات الشمس» ابراهیم بن سنان، ۵۶-۵۷).

جالب‌تر اینکه برخی دانشمندان ایرانی که رسالاتی به زبان فارسی دربارهٔ آثار علوی نوشته‌اند، از جمله ابن سهلان و مسعودی مروزی، به تصور آنکه بیرونی در این انتقاد خود به دیدگاه ابن سینا نظر داشته است، به دفاع از این یک برخاسته‌اند! و بدون توجه به ادلهٔ بیرونی، نظر درست او را نادرست خوانده‌اند. به ویژه ابن سهلان پا را از این فراتر گذاشته، و دانشمند بزرگی چون ابوریحان را به بی‌اطلاعی از علوم طبیعی و نفهمیدن منظور سخن ابن سینا متهم کرده است. وی ضمن تکرار تقریباً کلمه به کلمهٔ سخنان ارسطو و حتیٰ مثال وی افزوده است: «... و فاضل‌ترین حکما در اسلام رئیس بوعلی سینا بوده است، و او این معنی را مجمل در بعضی تصانیف خویش آورده است. رئیس بوریحان که پایهٔ تمام داشته است در هندسه و از این علوم بهره‌ای نداشته است، این سخن را نیک فهم نکرده است و تشنیع زدن گرفتست بر خواجه بوعلی که گفته است «آب گرم از آب سرد زودتر فِسُرد»، «و من که بوریحانم دو اِنا از یک آب، یکی سرد و یکی گرم در هوای زمستان گشاده بگذاشته‌ام، روی آنچه سرد بود بسته شده بود و آن گرم هنوز گرمی نگذاشته بود»، و ندانسته است که خواجه بوعلی را مقصود این بوده است که بیان کردیم که: دو سرد که یکی لطیف‌تر بود و یا دو گرم که یکی لطیف‌تر بود سردی و گرمی پیش‌تر از کثیف‌تر بپذیرد، و گرم و سرد در هوای سرد بنهی عاقبت چون هر دو سرد شوند، سردی و یخ بستن آنچه گرم بود سخت‌تر و بیشتر بود!» (ابن سهلان، ۱۷-۱۸).

شرف‌الدین مسعودی مروزی نیز پس از تکرار نظریهٔ تأثیر لطافت در تغییر سریع‌تر درجهٔ حرارت اجسام آورده است: «و دلیل بر این سخن، آن است که در زمستان چون آب گرم و آب سرد در صحرا بر زمین ریزند، آن آب گرم زودتر یخ بندد از آب سرد و یکی از جملهٔ فضلا سخن را تزییف کرده، می‌گوید: من تجربه کردم آب گرم و آب سرد به صحرا نهادم، تا آب گرم سرد شود، آب سرد یخ بسته بود. اما این شخص در تزییف این مُحِقّ نیست و اعتبار و تجربه نیکو نکرده، بایستی آب گرم بنهادی تا فاتر گشتی آنگاه آن را با آب سرد به یکباره در صحرا نهادی تا پدید آمدی که اول کدام یخ بستی!» (مسعودی، ۷۹-۸۰؛ برای توضیحات بیشتر، نک: کرامتی، «آثار»، ۲۱۵، ۲۳۰، ۲۴۲، ۲۵۲، ۲۵۳-۲۶۲، ۲۶۳، *هواشناخت*، ۱۴۱-۱۴۸).

تأثیر ابوریحان بر دانشمندان بعدی: یکی از نکات جالب توجه تأثیر نسبتاً اندک بیرونی بر دانشمندان بعدی است. در واقع تأثیر ابوریحان بر سیر اندیشهٔ علمی دَر مقایسه با تأثیر ابن سینا بسیار ناچیز بود، در حالی که آثار ابوریحان چه از نظر اصالت و چه از نظر شیوهٔ علمی دست کم از نظر پژوهشگران روزگار ما، بسیار برتر از آثار ابن سینا بود. اما ابن سینا در بیشتر سالهای فعالیت علمی خود در دربار آل بویه به سر برد که به علم و دانش و بحثهای علمی بهای بسیار می‌دادند و آزاداندیشی در روزگار آنان رواج بسیار داشت؛ در حالی که بیرونی

بجز نزدیک به یک سالی که در ری به سر برد، هرگز به محدودهٔ آل بویه قدم نگذاشت و نیمهٔ دوم عمر خویش را که دوران بهره‌وری علمی او بود، در دربار سلاطین متعصب غزنوی گذراند که با هرگونه آزاداندیشی به سختی مقابله می‌کردند. از سوی دیگر، حکومت غزنوی اندکی پس از مرگ سلطان محمود از یک قدرت بی‌همتا به یک امارت محلی تنزل یافت و ناگفته پیداست که بیرونی به عنوان برجسته‌ترین دانشمند چنین درباری، نمی‌توانست همچون ابن سینا که در حکومت آل بویه و آل کاکویه سمت وزارت داشت، بر سیر تکاملی نظریات علمی تأثیر گذارد (برای تأثیر دیدگاههای بیرونی بر آثار سنگ شناسی، نک: هـ د، الجماهر فی الجواهر).

آثار بیرونی: نگاهی به فهرست آثار ابوریحان، گویای آن است که وی یکی از پرکارترین نویسندگان دورهٔ اسلامی بوده است. اگر بخواهیم براساس آثار برجای ماندهٔ بیرونی داوری کنیم، باید گفت که تقریباً همهٔ آثار وی پژوهشی ژرف در بر داشته، و پیداست که مؤلف برای نگارش آن وقت بسیار صرف کرده است. شاید به همین سبب، بیرونی آنها را فرزندان خود بر می‌شمرد و علاقهٔ خود به آثارش را به «شیفتگی مردمان به فرزندانشان» تشبیه می‌کند (فهرست، ۴۳).

سیاهه‌ای که ابوریحان بیرونی پس از برشمردن نوشته‌های محمدبن زکریای رازی از آثار خود ارائه داده، مهم‌ترین مأخذ محققانی چون زوتر و ویدمان (زوتر و دیگران، 96-55) و بوآلو («کارنامه[1]...»، سراسر مقاله) برای آگاهی از نام و محتوای آثار وی به‌شمار می‌آید. بیرونی در این رساله فهرستی موضوعی از ۱۰۳ اثر به پایان رسیده و ۱۰ اثر دردست تکمیل خود ارائه داده، و سرانجام ۲۵ اثر دیگر را که ابونصر منصوربن عراق، ابوسهل مسیحی و کوشیار گیلی (به ترتیب، ۱۲، ۱۲ و یک اثر) به نام وی نوشته‌اند، یاد کرده، و افزوده است که اگر فرصتی دست دهد، برخی آثار سنسکریت را به عربی ترجمه خواهد کرد (همان، ۴۳-۴۶، جم). وی از هنگام فراهم آوردن این سیاهه تا پایان عمر آثار دیگری نیز تألیف کرده که مهم‌ترین آنها *الصیدنة فی الطب* است. بوآلو در ۱۹۵۵م با تکیه بر *فهرست* بیرونی و نیز پژوهشهای محققان دیگر، کتاب‌شناسی نسبتاً کاملی برای آثار بیرونی و نشان دست‌نویسها و چاپهای آثار موجود وی ارائه کرده است. وی در این تحقیق با احتساب آثار اهدا شده به بیرونی، ۱۸۰ اثر برای وی برشمرده است! که با کاستن این ۲۵ اثر و نیز عناوین تکراری رقمی بین ۱۴۰ تا ۱۵۰ برای آثار شناخته شدهٔ بیرونی به دست می‌آید. با پیدا شدن چند اثر بیرونی در ۵۰ سال اخیر، ضرورت اصلاح کتابنامهٔ بوآلو بیش از پیش احساس می‌شود. از میان پژوهشگران غربی، ادوارد استوارت کندی و از میان محققان ایرانی، ابوالقاسم قربانی، بیش از همتایان خود درخصوص احوال و آثار بیرونی به تحقیق پرداخته، و آثاری برجسته در این زمینه تألیف کرده‌اند (نک: مآخذ مقاله).

در مورد آثار بیرونی یک نکتهٔ دیگر نیز قابل ذکر است: برخی محققان تاریخ علم همچون ماکس کراوزه (ص 479) و ادوارد زاخاو (ص 20) تاریخ تألیف برخی آثار مذکور در *الآثار الباقیة* ابوریحان را پیش از ۳۹۰ق دانسته‌اند و گاه این استنباط را اساس استدلالی مهم قرار داده‌اند؛ در حالی که بیرونی تا ۴۲۷ق سرگرم تکمیل و اصلاح *الآثار الباقیة* بوده است. مثلاً بیرونی در این کتاب از ۳ اثر خود با نامهای *الاستشهاد باختلاف الارصاد*، *الشموس الشافیة*... *والعجائب الطبیعیة*... یاد کرده (ص ۱۰، ۲۵، ۷۹، ۱۸۵، ۲۳۰)، در حالی که در سیاههٔ ۴۲۷ق از آنها یاد نکرده، و پیداست که پس از فراهم آوردن این فهرست آنها را نوشته، و طبعاً هنگام تکمیل *الآثار الباقیة* از آنها نام برده است.

شماری از آثار مهم بیرونی در زمینه‌های نجوم، احکام نجوم، ریاضیات و طبیعیات بدین قرار است:

۱. *الآثار الباقیة عن القرون الخالیة* (هم، ذیل).

۲. *استخراج الاوتار فی الدائرة بخواص الخط المنحنی الواقع فیها*. بیرونی در بخش نخست این کتاب ۴ قضیهٔ هندسی را که همهٔ آنها به خواص یک خط شکستهٔ محاط بر دایره مربوط می‌شود، مطرح کرده، و سپس برای هر قضیه برهانهایی از خود و ریاضی‌دانان دیگر ارائه داده، و در بخش دوم این ۴ قضیه را در حل ۳۰ مسئله به کار برده است. مسائل کتاب را می‌توان به دو دستهٔ متمایز تقسیم کرد: دستهٔ اول عبارت‌اند از ۱- ۵: ترسیم مثلث به وسیلهٔ سطاره و پرگار؛ ۶: مربوط به محاسبهٔ پاره‌خطهایی است که پای یک ارتفاع مثلث روی قاعدهٔ نظیر آن پدید می‌آورد؛ ۷: اثبات رابطهٔ هرون (برای مساحت مثلث از روی اندازهٔ اضلاع)؛ ۸: اثبات رابطه‌ای مشابه برای ۴ ضلعیها؛ ۹-۱۰: دو مسئلهٔ جبری که به سرگرمیهای ریاضی نیز مربوط می‌شود؛ ۱۱- ۱۵: مسائلی که در هیئت و نجوم کاربرد دارند. دستهٔ دوم نیز مشتمل بر ۱۵ مسئله و همگی دربارهٔ محاسبهٔ وترهای دایره است. درواقع عنوان رساله نیز برگرفته از موضوع ۴ قضیهٔ نخست (خواص خط شکستهٔ محاط بر دایره) و کاربرد آن در حل ۱۵ مسئلهٔ دوم است.

بیرونی در اثبات قضایای کتاب از استدلالهای این ریاضی‌دانان استفاده کرده است: ارشمیدس (۳ استدلال)، ابوسعید محمدبن علی ضریر جرجانی(۲)، آذرخوربن‌استاد جشنس(۲)، ابوعلی حبوبی(۲)، ابوسعید سجزی(۵)، ابونصر عراق(۵)، ابوعبدالله محمدبن احمد شنّی (۳ استدلال کامل و یک استدلال ناقص)، ابن هیثم (۱ استدلال کامل و ۱ برهان مفصل و نارسا)، ابوالحسن ابن بامشاد قائنی(۲)، ابوجعفر خازن(۲). بیرونی برای قضایای اول، دوم و چهارم مجموعاً ۱۳ استدلال جدید از خود افزوده است.

از *استخراج الاوتار* ۳ نسخهٔ خطی در بانکیپور، قاهره و استانبول، و یک نسخهٔ خطی دیگر با همین عنوان در لیدن موجود است که ساختار نسخهٔ لیدن با ۳ نسخهٔ دیگر تفاوت بسیار دارد و به نظر می‌رسد که نسخه‌ای از اثر دیگر بیرونی موسوم به *جمع الطرق السائرة فی معرفة اوتار الدائرة* باشد. هاینریش زوتر نسخهٔ خطی اخیر را به آلمانی ترجمه،

1. «L'Oeuvre...»

و در ۱۹۱۱م به همراه شرحی ارزشمند منتشر کرده است (ص 78-11).
در ۱۹۴۸م دائرةالمعارف عثمانیه، *استخراج الاوتار* را با استفاده از مجموعهٔ خطی شم ۲۴۶۸ بانکیپور (حاوی آثار بیرونی، ابراهیم بن سنان و دیگران)، در حالی به چاپ رساند که متن تقریباً کامل دو اثر دیگر بیرونی به نام *مقالة فی التحلیل و التقطیع للتعدیل* و *مقالة فی آن لوازم تجزئ المقادیر الیٰ لانهایة قریبة من امر الخطین اللذین یقربان و لایلتقیان فی الاستبعاد* که جزو آثار گم شدهٔ بیرونی تلقی می‌شد، و نیز بخش قابل توجهی از دو اثر از ابراهیم بن سنان (*فی حرکات الشمس والمسائل المختارة فی الهندسة*) به‌طور پراکنده در آن به چاپ رسیده بود. مثلاً در ضمن *استخراج الاوتار* عبارت «و قد کان لجدی ابی‌الحسن ثابت فی ذلک» آمده (چ حیدرآباد، ص ۱۵۳) که یقیناً نویسندهٔ آن ابراهیم بن سنان بن ثابت بن قره است. درواقع تنها از آغاز متن چاپی حیدرآباد تا پایان سطر ۸ صفحهٔ ۱۰۸ و سپس از پایین شکل ۱۱۷ در صفحهٔ ۲۲۴ تا پایان کتاب مربوط به متن *استخراج الاوتار* است (سعیدان، «حول رسائل...»، سراسر مقاله، «رسائل بیرونی...»[1]، 175-173؛ قربانی، *تحریر...*، ۳-۶، *تحقیقی...*، ۳۴- ۳۵، ۴۲- ۴۵؛ هوخندایک، 150-133). در ۱۹۶۵م احمد سعید دمرداش این کتاب را یک بار دیگر در قاهره به چاپ رساند، اما به‌رغم مدعای مصحح، این متن نیز بسیار مغشوش و مغلوط است و به‌طور مثال همان عبارت ابراهیم بن سنان در آن دیده می‌شود (ص ۲۶۸).

۳. *استیعاب الوجوه الممکنة فی صنعة الاسطرلاب*، رساله‌ای مهم در تاریخ نجوم اسلامی دربارهٔ بررسی و مقایسهٔ روشهای گوناگون ساخت انواع اسطرلاب (هم) که با رسالاتی چون *استیعاب فی علم* (یا *معرفة*) *الاسطرلاب* فرق دارد. بیرونی در مقدمهٔ این کتاب از ابوسهل مسیحی (هم)، با عنوان احترام‌آمیز شیخ یاد کرده، و این کتاب را بدو هدیه کرده است. کراوزه تاریخ نگارش این اثر را پیش از ۳۹۰ق دانسته است (ص 479)، اما همان‌گونه که گفته شد، ذکر نام این رساله در *الآثار الباقیة* نمی‌تواند بر نگارش آن پیش از ۳۹۰ق دلالت کند.

مهم‌ترین عناوین این رساله بدین شرح است: مسائل مختلفی دربارهٔ ساخت اسطرلاب از جمله رسم مدارات، رسم منطقة البروج روی عنکبوت، رسم رئوس کواکب ثابت بر عنکبوت، شناخت ابعاد ستارگان از معدل النهار و غیره، روش ابومحمد سیفی و ابومحمود حامدبن خضر خجندی در رسم دایره‌های سَمْت، تصحیح اسطرلابهای قدیمی و تنظیم آن برای زمان حاضر، ساخت اسطرلابهای زورقی (که به آن اشاره شد)، مسطری، صلیبی، لولبی، رصدی، و مبطخ، ساخت اسطرلاب موسوم به کامل با تسطیح اسطرلاب، گزیده‌ای از کتاب ابوحامد صاغانی دربارهٔ تسطیح تام، رسم قطع مکافی (سهمی)، رسم قطع زاید (هذلولی) به نقل از *کتاب السموت* ابونصر منصوربن عراق، وصف پرگار تام و حرکات آن، رسم قطع ناقص (بیضی)، مکافی و زائد با پرگار تام، رسم صحیفهٔ کسوفیه و ساخت دستگاهی برای شناخت زمان رؤیت هلال.

این کتاب از جمله مهم‌ترین آثار تاریخ نجوم به شمار می‌آید و بخشهای مختلف آن (به‌ویژه مقدمه) توسط محققان اروپایی به زبانهای مختلف ترجمه و بررسی شده است. کتاب *استیعاب* در ۱۳۸۰ش بدون توضیحات و حواشی شایسته و با وضعی نه چندان مطلوب در مشهد به چاپ رسیده است.

۴. *افراد المقال فی امر الظلال*، رسالهٔ مهمی به عربی دربارهٔ سایه‌ها و مسائل و محاسبات مربوط به آن در ۳۰ باب. بیرونی در *فهرست* دربارهٔ این کتاب چنین گفته است: کتابی [دیگر] برای او (ابوالحسن مسافربن حسن) نوشته‌ام به نام... که همهٔ مباحث این فن را در بر دارد (ص ۳۲، نیز نک: مقدمهٔ «افراد»). این دعوی به هیچ‌وجه بی‌پایه نیست، زیرا وی در این کتاب به تمامی موضوعاتی که به نحوی به سایه‌ها مرتبط می‌شوند، اعم از مباحث ریاضی، نجومی، ادبی، آیات کریمهٔ *قرآن* مجید، حکایاتی از *انجیل*، و حتیٰ برخی ضرب‌المثلها پرداخته است. وی در این کتاب به آثاری چون *زیج شاه* و دانشمندان مسلمان چون محمد بن موسیٰ خوارزمی، کوشیار گیلی، یعقوب بن طارق، نیریزی، کندی، ابومعشر بلخی، ابوالوفای بوزجانی، فزاری، حبش حاسب، احمدبن طیب سرخسی، سجزی، و از یونانیان به بطلمیوس پولس یونانی و ارسطو و افلاطون، و از هندیان به برهمگویته، بجیانند بنارسی و زیج ارجبهر و نیز به دانشمندان حرانی چون سنان بن فتح، ثابت بن قره و ابراهیم بن سنان استناد کرده است.

متن عربی این کتاب در ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م در حیدرآباد دکن در ضمن *رسائل بیرونی* (رسالهٔ دوم) با وضعی بسیار مغشوش و ناقص به چاپ رسیده است. در صفحهٔ ۵ این اثر تنها نام ۱۱ باب از بابهای سی‌گانهٔ کتاب ذکر شده، و ادامهٔ فهرست و دو باب نخست و بخش نخست باب سوم (ص ۵، سطر ۱۰) به اشتباه در ضمن رسالهٔ «فی حرکات الشمس» ابراهیم بن سنان (چ حیدرآباد) از عبارت من‌الآخر (بخش آخر نام باب ۱۱) در سطر ۸ صفحهٔ ۳۴ تا عبارت المائلة در صفحهٔ ۶۳ سطر چهارم چاپ شده است. با آوردن این بخش در جای اصلی خود، نواقص کتاب رفع خواهد شد. ادوارد استوارت کندی نیز در ۱۹۷۶م ترجمه و شرح انگلیسی این کتاب را در دو جلد در حلب منتشر کرده است.

۵. *تسطیح الصور و تبطیح الکور*، رساله‌ای دربارهٔ تصویر کردن شکلهای روی کره بر سطح مستوی که برای «خوارزمشاه» (قاعدتاً باید ابوالحسن علی بن مأمون، د ح ۳۹۹ق باشد) نوشته شده است. بیرونی در بخش پایانی *الآثار الباقیة* نیز دربارهٔ همین موضوع سخن گفته، و به نظر می‌رسد که یا پس از نگارش این بخش از *الآثار الباقیة*، مطالب آن را به وجهی کامل‌تر در رساله‌ای مستقل آورده، یا پس از نگارش *تسطیح الصور* خلاصهٔ آن را به *الآثار الباقیة* افزوده است.

بیرونی در این رسالهٔ نسبتاً کوتاه، اما مهم، از دانشمندان بسیاری نام

1. «The Rasā'il...»

برده، و از آثار آنها بهره گرفته یا از آنها انتقاد کرده است. این دانشمندان و آثار آنها عبارت‌اند: عطارد بن محمد حاسب: *فی محنة المنجمین*، عمر بن فرخان طبری: *فی صورة الکرة* (نک: ص ۱۸۸)، عبدالرحمان صوفی: *الکواکب الثابتة* (= صورالکواکب، ۴ بار)، مارینوس، بطلمیوس، محمد بن جابر بن سنان بتانی، سجزی، ابونصر منصور بن عراق، خجندی، ابوالعباس احمدبن محمدبن کثیر فرغانی، یعقوب بن اسحاق کندی، عمر بن محمد بن خالد مروروذی، و شخصی به نام حسن (حسن ابن مصباح؟). ابوریحان همچنین در این رساله به اثری دیگر از خود موسوم به کتاب *صنعة الکرة* اشاره کرده که امروزه مفقود است. بیرونی از خطاهای مارینوس و بتانی حین تسطیح، و روشهای کندی، مروروذی، و صوفی در تسطیح کره اشاره کرده است و نقص همهٔ آنها را این می‌داند که در این روشها به ناچار باید ترفندی به‌کار برد که موجب بالا رفتن خطای کار می‌شود، زیرا نسبت میان خط منحنی (روی سطح کره) و خط مستقیم گویا نیست (پس بیرونی از گنگ بودن عدد پی آگاهی داشته است). سپس بیرونی ۳ روش ابتکاری خود را برای این کار شرح می‌دهد که بسیار تحسین‌برانگیز است. بیرونی در آن بخش از این رساله که در *الآثار الباقیة* نیز آمده، دربارهٔ تصویر مخروطی که پیش از وی نیز سابقه داشته، سخن گفته، و دربارهٔ روش تسطیح ابوحامد صاغانی چنین آورده است: صاغانی به جای آنکه مرکز تصویر را یکی از دو قطب صفحهٔ تصویر انتخاب کند، نقطه‌ای از محور صفحهٔ تصویر را که در داخل یا در خارج کره واقع است، مرکز تصویر اختیار کرده، و واضح است که در این تصویر دایره‌ها عبارت خواهند بود از انواع چهارگانهٔ مقاطع مخروطی و پیش از صاغانی این نوع تصویر عجیب سابقه نداشته است. بیرونی سپس روش تصویر استوانه‌ای را که یکی از نوآوریهای خود اوست، شرح می‌دهد و می‌افزاید که شکلهایی که با این نوع تصویر به دست می‌آیند، با شکل اصلی که روی سطح کره است، یکسان نیست؛ اما این تغییر شکلها به صحت کار اسطرلاب لطمه‌ای نمی‌زند، زیرا در اسطرلاب شکل تصاویر مهم نیست، بلکه مقصود آن است که برخی از آنها را ثابت نگه دارند و برخی را به حرکت درآورند (*الآثار*، ۳۵۷ـ۳۶۱، *تسطیح*، ۱۸۵ـ۲۰۰). این روش تسطیح همان است که ج. ب. نیکولُسی دی پاترنو[1] در ۱۶۶۰م منتشر کرد (سارتن، I/707) و امروزه نقشه‌های جغرافیایی موسوم به مرکاتور براساس آن تنظیم می‌گردد. بیرونی در پایان دربارهٔ نحوهٔ تصویرگری در اسطرلاب مبطّخ به تفصیل سخن گفته، و اشکالات آن را در حالت خاص بیان کرده، و برای رفع این اشکالات تغییراتی در آن داده است.

از *تسطیح الصور* یک نسخهٔ خطی در تهران و نسخهٔ خطی دیگری در لیدن موجود است. تنها داناسرشت به نسخهٔ خطی موجود در تهران توجه داشته، و تمامی تحقیقات مستشرقان دربارهٔ این کتاب براساس نسخهٔ لیدن بوده است. هاینریش زوتر در ۱۹۲۲م بخش عمدهٔ آن را با تعلیقاتی اندک به زبان آلمانی ترجمه و منتشر کرد. در ۱۹۷۳م رسولف ترجمهٔ ازبکی این رساله را در تاشکند به چاپ رساند. احمد سلیم سعیدان متن عربی رساله را در مجلهٔ *دراسات* (عَمان، دانشگاه اردن، ۱۹۷۷م، شم ۴، ص ۷ـ۲۲) به چاپ رساند. در ۱۹۷۸م نیز احمدف و بوریس روزنفلد این رساله را به روسی ترجمه کردند. سرانجام برکگرن در ۱۹۸۲م تصویر نسخهٔ خطی لیدن را به همراه شرح و ترجمهٔ انگلیسی رساله و نیز خلاصه‌ای عربی از نکات مهم آن در مجلهٔ *تاریخ العلوم العربیة* (شم ۶) در حلب (سوریه) به چاپ رساند. در همین شماره و در ادامهٔ همین مقاله نیز لوتس ریشتر ـ برنبورگ ترجمهٔ انگلیسی مقدمهٔ این رساله را با شرح و یادداشتهایی مفید آورده است. بخش پایانی *الآثار الباقیة* نیز که به همین موضوع اختصاص دارد، به صورت مستقل به کوشش فیورنی به ایتالیایی ترجمه و منتشر شده، و قربانی نیز در ۱۳۵۳ و ۱۳۷۵ش ترجمهٔ فارسی همین بخش را به همراه شرح و تعلیقات در دو کتاب *بیرونی نامه* و *تحقیقی در آثار ریاضی ابوریحان بیرونی* آورده است.

۶. *التفهیم لاوائل صناعة التنجیم* (هم).

۷. *تحدید نهایات الاماکن لتصحیح مسافات المساکن*، مهم‌ترین اثر دانشمندان مسلمان دربارهٔ جغرافیای ریاضی. در این کتاب از تعیین عرض و طول جغرافیایی شهرها و میل دائرةالبروج و اندازه‌گیری زمان خسوف و اختلاف طولهای جغرافیایی و روش تعیین سمت قبله بحث شده است. ابوریحان خود در پایان مقدمهٔ طولانی این کتاب هدف از نگارش آن را چنین آورده است: «و باید دانست که آنچه اکنون مقصود من است، هرچند از راه آن به عمد بیرون رفتم (یعنی مطالب مختلف این مقدمه) این است که: به‌طور کلی راههایی را آشکار کنم که از آنها جاهای روی زمین از جهت طول میان خاور و باختر و از جهت عرض میان شمال و جنوب به درستی دانسته می‌شود و فاصلهٔ میان آنها به دست می‌آید. و آشکار شود که هر نقطه یا شهر در کدام جهت از نقطه یا شهر دیگر واقع است؛ و اما آنچه مخصوصاً موردنظر است اینکه همهٔ اینها را برای شهر غزنه... اندازه بگیرم».

برخی مطالب مهم کتاب عبارت‌اند: ۱. بیرون آوردن عرض بلد بهره‌گیری از ستارگان ابدی الظهور و اشاره به رصدهای بنی‌موسیٰ، ... تعیین عرض جرجانیه توسط بیرونی. ۲. تعیین عرض یک شهر از روی عرض شهری دیگر و رصد خجندی در ری. ۳. بیرون آوردن میل اعظم به صورت مستقل، اشاره به رصدهای دانشمندان یونانی همچون اراتستن، هیپارخوس و بطلمیوس. بیرونی به ارصاد دانشمندان دورهٔ اسلامی همچون اصحاب ممتحن، بنی‌موسیٰ، ابوالفضل هروی و ابوجعفر خازن، عبدالرحمان صوفی، ابوالوفای بوزجانی، ابوحامد صاغانی (یا صغانی)، ابوسهل کوهی، خجندی (با شرحی بسیار ستایش‌آمیز و نسبتاً مفصل دربارهٔ سدس عظیم ساختهٔ او موسوم به سدس فخری در کوه طبرک چسبیده به شهر ری و شرحی دربارهٔ مکالمهٔ ابوریحان و خجندی در این باره)، و رصدهای خودش نیز به علل

1. G. B. Nicolosi di Paterno

پدیدآمدن اختلاف در اندازه‌ها اشاره می‌کند و از کسانی که پیروی از محاسبات هندیان را به‌غلط سبب این اختلافها می‌دانند،خرده می‌گیرد. ۴. پیدا کردن عرض بلد و میل کلی از یکدیگر: اشاره به برخی ارصاد و محاسبات خود مؤلف، و مطالبی از این قبیل. ۵. اقالیم سبعه: اشاره به ربع مسکون، اقلیمهای هفت‌گانه، روش محمدبن صباح در یافتن گشادگی مشرق کلی و ۳ رصد از بیرونی در این باره. ۶. شناختن اختلاف طول میان شهرها: بیرونی نخست به نصف‌النهار مبدأ طول شرقی یا غربی، تعریف طول و اختلاف طول و اندازه‌گیری آن، استفاده از خسوف در اندازه‌گیری اختلاف طول، ... تعریف میل و نحوهٔ اندازه‌گیری آن می‌پردازد، سپس از رساله‌ای که ابن‌سینا (در متن: ابوعلی سینوی) در تصحیح طول جرجان برای زرین گیس دختر شمس‌المعالی نوشته است، به سختی انتقاد می‌کند، رصد وی را غیرقابل اعتماد و ابوالفضل هروی را در این قبیل کارها مقدم بر او می‌داند. وی در پایان این بخش روش عملی اندازه‌گیری ارتفاع کوه و اندازه‌گیری قوس یک درجه توسط خود می‌پردازد. در پایان کتاب نیز به مجموعه‌ای از رصدهای زمان اعتدال خریفی توسط دانشمندان پیش یا پس از اسلام می‌پردازد.

یک نسخهٔ خطی بسیار نفیس از این کتاب (که ظاهراً تنها نسخهٔ موجود آن است) با شمارهٔ ۳۳۸۶ در کتابخانهٔ سلطان فاتح نگهداری می‌شود. این نسخه در رجب ۴۱۶ و در غزنه نگاشته شده است. از آنجا که این نسخه در عصر بیرونی و در محل سکنای او نوشته شده است، برخی بر آن‌اند که این نسخه به خط خود بیرونی است؛ اما مجتبی مینوی این احتمال را رد کرده است. متن عربی تحدید در ۱۹۶۲م، نخست در آنکارا (به کوشش محمدبن تاویت طنجی) و سپس در قاهره (به کوشش پ. بولگاکوف و ملاحظهٔ امام ابراهیم احمد و در ضمن یکی از شماره‌های *مجلة معهد المخطوطات العربیة*) به چاپ رسیده است. در ۱۹۶۷م نیز جمیل علی ترجمهٔ انگلیسی آن را در بیروت به چاپ رسانده است[1]. ادوارد استوارت کندی نیز آن را به انگلیسی شرح کرده، و احمد آرام ترجمهٔ فارسی نه چندان دقیقی از آن ارائه داده است.

۸. *الدرر فی سطح الاکر* (نک: بوآلو، «کارنامه»، شم 143)، رساله‌ای دربارهٔ چگونگی تسطیح و یافتن زایچه در انواع اسطرلابها، مشتمل بر دو «سؤال» که به ترتیب ۸ و ۶ «قول» دارند. بیرونی این کتاب را همچون *استیعاب* برای ابوسهل مسیحی نوشته، و باتوجه به آنچه در مقدمه آمده است، به نظر می‌رسد که ابوسهل مسیحی پس از مطالعهٔ کتاب نسبتاً مفصل *استیعاب*، کتابی مختصرتر که فاقد مسائل حاشیه‌ای باشد، از بیرونی درخواست کرده، و او نیز در پاسخ این کتاب را نوشته است (نک: «الدرر»، ۸۶، ۱۲۶). با توجه به اینکه ابوسهل مسیحی چندان پس از ۴۰۳ق نزیسته، این کتاب باید در همین سالها و احتمالاً پیش از ۴۰۸ق نوشته شده باشد، در حالی که بیرونی در سیاههٔ سال ۴۲۷ق از این کتاب یاد نکرده است؛ اما در نگارش این رساله توسط خود ابوریحان تردیدی نیست، زیرا هم در این رساله و هم در *تحدید نهایات الاماکن* «به رصد میل اعظم در ۳۸۵ق در شهر خوارزم (کاث) با بهره‌گیری از دایره‌ای به قطر ۱۵ ذراع» اشاره شده است («الدرر»، ۹۰، قس: تحدید، ۲۴۶). از سوی دیگر، عبارت «هذا کتاب ابی‌الریحان... فی تسهیل التسطیح الاصطرلابی و العمل بالمرکبات الشمالی والجنوبی منه» در پایان «الدرر» (ص ۱۲۶) یادآور یکی از آثار ابوریحان است که در *فهرست* با نام *تسهیل التسطیح* (در متن به خطا *التصحیح*) *الاصطرلابی والعمل بمرکباته من الشمالی و الجنوبی* ثبت شده است(نک: ص ۳۵). باتوجه به این قراین می‌توان گفت که بیرونی احتمالاً این کتاب را نخست *تسهیل*... نامیده، ولی بعدها با توجه به علاقه‌ای که به نامهای موزون داشته، عنوان آن را به *الدرر فی سطح الاکر* تغییر داده است. احمد دلال متن عربی و ترجمهٔ انگلیسی این اثر را در ۱۹۸۸م در مجلهٔ *تاریخ العلوم العربیة و الاسلامیة* منتشر کرده، اما هرگز به یکسانی آن و *تسهیل*... اشاره نکرده است.

۹. *الصیدنة فی الطب* (هم).

۱۰. *القانون المسعودی* (هم).

مآخذ: «الآراء الطبیعیة»، منسوب به پلوتارک، همراه *فی النفس* ارسطو، ترجمهٔ قسطا بن لوقا، به کوشش عبدالرحمان بدوی، بیروت، ۱۹۵۴م؛ ابراهیم بن سنان، «حرکات الشمس»، *رسائل*، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م؛ ابن اسفندیار، محمد، *تاریخ طبرستان*، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۲۰ش؛ ابن بطریق، یحیی، *الآثار العلویة*، ترجمه و تحریر متئورولوگیکای ارسطو، به کوشش کازیمیر پترایتس، بیروت، ۱۹۶۷م؛ ابن بیطار، *الجامع لمفردات الادویة والاغذیة*، قاهره، ۱۲۹۱ق؛ ابن رشد، محمد، *تلخیص الآثار العلویة*، به کوشش جمال‌الدین علوی، بیروت، ۱۹۹۴م؛ ابن سهلان، عمر، «الرسالة السنجریة فی کائنات العنصریة»، در رساله دربارهٔ *آثار علوی*، به کوشش محمدتقی دانش پژوه، تهران، ۱۳۳۷ش؛ ابن‌سینا، *دانشنامهٔ علایی*، طبیعیات، به کوشش محمد مشکوة، تهران، ۱۳۳۱ش؛ همو، *الشفاء*، طبیعیات، المعادن و الآثار العلویة، به کوشش ابراهیم مدکور و دیگران، قاهره، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ ابن یونس، عبدالرحمان، *زیج کبیر حاکمی* (نک: ملکوسن دو برسوال)؛ ابومنصور موفق هروی، *الابنیة عن حقایق الادویة*، به کوشش احمد بهمنیار و حسین محبوبی اردکانی، تهران، ۱۳۴۶ش؛ اذکایی، پرویز، *ابوریحان بیرونی*، تهران، ۱۳۷۴ش؛ بولگاکف، مقدمه بر تحدید... (نک: همه بیرونی)؛ بیرونی، ابوریحان، *الآثار الباقیة*، به کوشش زاخاو، لایپزیگ، ۱۹۰۶م؛ همو، *استخراج الاوتار فی الدائرة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م؛ همو، همان، به کوشش احمد سعید دمرداش، قاهره، ۱۹۶۵م؛ همو، *استیعاب وجوه الممکنة فی صنعة الاصطرلاب*، به کوشش محمداکبر جوادی حسینی، مشهد، ۱۳۸۰ش؛ همو، «افرادالمقال فی امرالظلال»، ضمن *رسائل*، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م؛ همو، *تحدید نهایات الاماکن*، به کوشش بولگاکف، قاهره، ۱۹۶۲م؛ همو، *تحقیق ماللهند*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۷ق/۱۹۵۸م؛ همو، «التحلیل والتقطیع للتعدیل»، ضمن *استخراج الاوتار* (به اشتباه به صورت پراکنده)، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م؛ همو، *تسطیح الصور و تبطیخ الکور*، چ تصویری (نک: مل، برگگرن)؛ همو، *التفهیم لاوائل صناعة التنجیم*، روایت عربی، چ تصویری، همراه ترجمهٔ انگلیسی رمزی رایت، آکسفرد، ۱۹۳۴م؛ همو، همان، روایت فارسی، به کوشش جلال‌الدین همایی، تهران، ۱۳۵۱ش؛ همو، *تمهیدالمستقر لمعنی الممر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م؛ همو، *الجماهر فی الجواهر*، به کوشش یوسف هادی، تهران،

1. *The Determination of the Coordinates of Positions for the Correction of Distances between Cities.*

۱۳۷۵ش؛ همو، «حکایة آلة المسماة بسدس فخری»، ضمن «رسالة الخجندی فی المیل و عرض البلد» لویس شیخو، *المشرق*، بیروت، ۱۹۱۱م، ج ۸؛ همو، «الدرر فی سطح الاکر» (نک: مد دلال)؛ همو، «سیر سهمی السعادة والغیب» (نک: مد حداد)؛ همو، *الصیدنة فی الطب*، به کوشش عباس زریاب، تهران، ۱۳۷۰ش؛ همو، *فهرست کتب محمدبن زکریا الرازی*، به کوشش پاول کراوس، پاریس، ۱۹۳۶م؛ همو، *القانون المسعودی*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۳ق/۱۹۵۴م؛ همو، *مقالید علم الهیئة*، به کوشش ماری ترز دوبارنو، دمشق، ۱۹۸۵م؛ رازی، محمدبن زکریا، *الحاوی*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۴-۱۳۹۰ق/۱۹۵۵-۱۹۷۰م؛ سعیدان، احمد سلیم، «حول رسائل البیرونی»، *مجلة معهد المخطوطات العربیة*، ۱۳۷۹-۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م، ج ۶؛ صاعد اندلسی، *التعریف بطبقات الامم*، به کوشش غلامرضا جمشیدنژاد اول، تهران، ۱۳۷۶ش؛ علی بن سلیمان هاشمی، *علل الزیجات*، چ تصویری از نسخهٔ خطی کتابخانهٔ بادلیان (نک: ما)؛ عنصرالمعالی کیکاوس، *قابوس‌نامه*، به کوشش حسین آهی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ غضنفر تبریزی، «المشاطة لفهرست»، *فهرست کتابهای رازی و نامهای کتابهای بیرونی*، به کوشش مهدی محقق، تهران، ۱۳۶۶ش؛ قربانی، ابوالقاسم، *تحریر استخراج الاوتار*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ همو، *تحقیقی در آثار ریاضی ابوریحان بیرونی*، تهران، ۱۳۷۴ش؛ همو، *زندگی‌نامهٔ ریاضی‌دانان دورهٔ اسلامی*، تهران، ۱۳۷۵ش؛ کرامتی، یونس، «آثار دانشمندان ایرانی دربارهٔ آثار علوی و تأثیر نظریات طبیعی‌دانان یونانی بر آنها»، *تاریخ علم در اسلام و نقش دانشمندان ایرانی*، به کوشش محمدعلی شعاعی و محسن حیدرنیا، تهران، ۱۳۷۸ش؛ همو، *کارنامهٔ ایرانیان*، تهران، ۱۳۸۰ش؛ همو، «ملاحظاتی در باب آراء نجومی ابوسعید سجزی و شرف‌الدین مسعودی»، *نامهٔ فرهنگستان*، ۱۳۷۶ش، س ۳، شم ۱؛ همو، *هواشناخت*، تهران، ۱۳۸۱ش؛ مراکشی، حسن، *جامع المبادی والغایات فی علم المیقات*، چ تصویری، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۹۸۴م؛ مسعودی مروزی، محمد، «آثار علوی»، *دو رساله دربارهٔ آثار علوی*، به کوشش محمدتقی دانش پژوه، تهران، ۱۳۳۷ش؛ نالینو، کارلو آلفونسو، *علم الفلک و تاریخه عندالعرب فی قرون الوسطی*، رم، ۱۹۱۱م؛ نصر، حسین، *نظر متفکران اسلامی دربارهٔ طبیعت*، تهران، ۱۳۴۲ش؛ یاقوت، *معجم الادباء*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۹۳م؛ نیز:

'Ali ibn Sulayman al Hashimi, *The Book of the Reasons Behind Astronomical Tables (Kitāb fī 'ilal al-Zījāt)*, tr. F. I. Haddad & E. S. Kennedy, Commented by D. Pingree and E. S. Kennedy, New York, 1981; Aristotle, *Meteorologica*, tr. H. D. P. Lee, London, 1952; Berggren, J. L., «Al-Biruni on Plane Maps of the Sphere», *Journal for the History of Arabic Science*, Aleppo, 1982, vol. VI; Boilot, D. J., «Al-Bīrūnī, (Bērūnī), Abū 'l-Rayḥān Muḥammad ibn Aḥmad», EI[2], vol. I; id, «L'Oeuvre d'Al-Beruni, essai bibliographique», *Mélanges d'Institut Dominicain d'études orientales du Caire*, Cairo, 1955, vol. II; Bosworth, C. E., «Bīrūnī, Abū Rayḥān Muḥammad ibn Aḥmad», *Iranica*, vol. IV; Carra de Vaux, «L'Astrolabe linéaire», JA, 1895, vol. V; Caussin de Perceval, J. J., «Le Livre de la grande table hakémite», *Notices et extraits*, 1804, vol. VII; Dallal, A., «Biruni's Book of Pearls Concerning the Projection of Spheres», *Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften*, Frankfurt, 1987, vol. IV; Euclid, *Elements*, tr. Th. L. Heath, New York, 1956; GAS; Haddad, F. I. et al., «Al-Biruni's Treatise on Astrological Lots», *Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften*, Frankfurt, 1984, vol. I; Hogendijk, J. P., «Rearranging the Arabic Mathematical and Astronomical Manuscript Bankipore 2468», *Journal for the History of Arabic Science*, Aleppo, 1982; vol. VI; Kennedy, E. S., «Al-Bīrūnī...», *Dictionary of Scientific Biography*, ed C. E. Gillispie, New York, 1970, vol. II; id, « A Survey of Islamic Astronomical Tables», *Transaction of the American Philosophical Society*, vol. XLVI(2), 1956; Krause, M., «Al-Biruni. Ein iranischer Forscher des Mittelalters», *Der Islam*, 1942, vol. XXVI; Pingree, D., «The Fragments of the Works of Al-Fazārī», *Journal of Near Eastern Studies*, Chicago, 1970; vol. XXIX; id, « The Fragments of the Works of Ya'qūb ibn Ṭāriq», ibid, 1968, vol. XXVII; Richter-Bernburg, L., «Al-Bīrūnī's Maqāla fī Tasṭīḥ al-Ṣuwar wa-Tabṭīkh al-Kuwar...», *Journal for the History of Arabic Science*, Aleppo, 1982, vol. VI; Sachau, E., introd. *Chronologie orientalischer Völker*, Leipzig, 1906; Saidan, A. S., «The Rasā'il of Bīrūnī and Ibn Sinān, a Rearrangement», *Islamic Culture*, Hyderabad, 1960, vol. XXXIV; Sarton, G., *Introdouction to the History of Science*, Baltimore, 1927; Sayili, A., «Al-Biruni and the History of Science», *Al-Biruni Commemorative Volume*, Karachi, 1979; Schoy, «Die Bestimmung der geographischen Breite eines Ortes... nach dem arabischen Text der Ḥākimitischen Tafeln des Ibn Yūnus», *Annalen der Hydrographie und maritimen Meteorologie*, 1922, vol. L; Suter, H., «Das Buch der Auffindung der Sehnen im Kreise von Abū'l-Raiḥan Muḥ. El-Bīrūnī», *Bibliotheca mathematica*, 1910-1911, vol. XI; id et al., «Ueber al Biruni und seine Schriften», *Sitzungsberichte der physikalisch-medizinischen Sozietat in Erlangen*, Erlangen, 1920-1921, vol. LII-LIII; Wiedemann, E. «Zu den Anschauungen der Araber über die Bewegung der Erde», *Mitteilungen zur Geschichte der Medizin und Naturwissenschaften*, 1912, vol. II.

یونس کرامتی

بیرونی و تاریخ: بیشتر آثار برجای مانده از بیرونی، حاوی نکات تاریخی مهمی است که همواره از مآخذ مهم پژوهشگران معاصر بوده است. کتاب *المسامرة فی اخبار الخوارزم* ابوریحان ــ که گویا تنها نوشتهٔ صرفاً تاریخی وی به شمار می‌رود ــ به سبب جایگاه ویژهٔ ابوریحان در دربار فرمانروایان گرگانج (به ویژه مأمون بن مأمون)، از اهمیت و اعتباری بسزا برخوردار است. ابوالفضل بیهقی در *تاریخ* خود ضمن ستایش بسیار از بیرونی و درستی نوشته‌های او، «باب خوارزم» کتاب خود را به تمامی از روی دست‌نویس این کتاب که به خط خود بیرونی بوده، نوشته است (ص ۷۵۲-۷۵۳). آنچه بیهقی نقل کرده است با شرحی مختصر از روزگار مأمون بن مأمون (۴۰۰-۴۰۷ق) و روابط وی با محمود غزنوی و تفصیل چگونگی بر افتادن آل مأمون آغاز می‌شود و با شرح برافتادن خاندان آلتونتاش از سروری خوارزم پایان می‌یابد (ص ۷۵۴-۷۷۸). اما از سخن بیهقی نمی‌توان دریافت که کتاب بیرونی تنها شامل همین مطالب بوده، یا رویدادهای پیش و پس از این سال را نیز در بر می‌گرفته است.

گر چه بیرونی هیچ گاه به صراحت دربارهٔ چگونگی سنجش اعتبار منابع و مآخذ تاریخی سخن نگفته است، اما بر اساس دیدگاههایی که به طور پراکنده در آثار مختلفش، به ویژه دو کتاب *الآثار الباقیة* و *تحقیق ماللهند* آمده، می‌توان گفت که این تقسیم‌بندی را در نظر داشته است: ۱. گزارشی که عقل در سنجش آن به کار نمی‌آید و قیاس آن با رویدادها و تجربیات دیگر سود بخش نیست. ۲. گزارش از رویدادی که وقوع آن عقلاً محال یا در شرایط روزگار مورد نظر ناممکن باشد. ۳. گزارش از رویدادی که وقوع آن در «عادت جاریه» ممکن است و برای سنجش آن باید هم به نقل و هم به عقل متکی بود.

روایات برجای مانده از حوادث روزگاران بسیار دور نمونهٔ خوبی از دستهٔ نخست به شمار می‌آید. به طور مثال هر یک از ملتها در مورد چگونگی و زمان پیدایش انسان روایات متعدد و متناقضی دارند. در نتیجه در مورد مبدأ تاریخ آدم نیز روایات متفاوتی وجود دارد که به قول بیرونی در هیچ چیز دیگری این قدر اختلاف به چشم نمی‌خورد. به نظر بیرونی چنین گزارشهایی همواره با نادرستی و افسانه آمیخته است، پس بهتر آنکه در چنین اموری نظر ملتهای مختلف در چنین مواردی را نپذیریم، مگر آنکه کتابی قابل اعتماد بر درستی آن گواهی دهد (*الآثار*...، ۱۳-۱۴).

وی همچنین بر آن است که برخی رویدادها امروزه بعید به نظر

می‌رسند، اما شاید روزگاری ممکن بوده‌اند؛ مانند روایاتی که به وجود انسانهای بسیار درشت اندام و دست دادن عمرهای بسیار طولانی اشاره دارند. وی از کسانی که این روایات را به قیاس روزگار خود یا با استناد به «احکامیان» از دایرهٔ امکان بیرون آورده، و نشدنی دانسته‌اند، انتقاد می‌کند. بیرونی برای رد نظر این عده از شیوهٔ استدلال خود آنها بهره می‌گیرد؛ یعنی با استناد به آثار برجسته‌ترین احکامیان، همچون ماشاءالله یهودی و ابومعشر بلخی، گر چه خود اعتقادی به این آراء ندارد، ثابت می‌کند که اگر معیار حداکثر عمر طبیعی اوضاع و احوال ستارگان در هنگام تولد فرد باشد، می‌توان تا ۹۶۰ سال عمر نیز برای وی پیش بینی کرد و البته این بدان معنی نیست که کسی نتواند بیش از این زندگی کند. بیرونی زاده شدن برخی موجودات عجیب الخلقه و از جمله نمونه‌ای از دوقلوهای به هم چسبیده را ــ که در عادت طبیعی شگفت‌آور به نظر می‌رسند ــ قرینه‌ای دیگر بر امکان دست‌یابی به عمر بسیار دراز می‌داند (همان، ۷۸ـ۸۲). با این همه، به نظر می‌رسد تلاش بیرونی در اثبات امکان وقوع این حالات بیشتر رنگ و بوی مذهبی داشته است؛ زیرا عمر فراتر از ۹۶۰سال بی‌درنگ خواننده را به یاد نوح(ع) می‌اندازد که بنا بر نص *قرآن* مجید «۹۵۰ سال در میان قوم خود درنگ کرد» (عنکبوت/۲۹/۱۴؛ نیز نک: پیدایش، ۲۹:۹: «پس جملهٔ ایام نوح ۹۵۰ سال بود که مرد»).

بیرونی با آنکه بارها در دو کتاب *الآثار الباقیة* و *تحقیق ماللهند* تأکید کرده است که هنگام گزارش آداب و رسوم ملل به نفی یا اثبات نظرات مختلف کاری ندارد، اما باز هم آن دسته از روایات را که با عقل سلیم و اصول روشن علمی سازگار نباشد، به یک‌سو می‌نهد. مثلاً در مورد آتش کلواذا (ناحیه‌ای نزدیک بغداد) که می‌گفتند هر نوروز در سمت غربی دجله پدید می‌آید، از ابوالفرج زنجانی که مدعی بود این آتش را به چشم دیده، می‌پرسد: نوروز از جای واقعی خود گردیده است، زیرا ایرانیان [از هنگام زوال ساسانیان] کبیسهٔ سالها را در شمار نیاورده‌اند. پس چگونه است که این آتش همواره در نوروز سال بدون کبیسه پدید می‌آید در حالی که باید هر سال اندکی دیرتر از سال پیش دیده شود... و می‌افزاید که ابوالفرج از پاسخ درماند (*الآثار*، ۲۱۵).

شیوهٔ برخورد بیرونی با گزارشهایی که تحقق آن به طور معمول ممکن باشد، ترکیبی از اعتماد بر نقل و بهره‌گیری از شیوه‌های قیاسی است. به نظر وی در این‌گونه مواقع باید ذهن خود را از هر گونه پیش‌داوری و تعصب پاک کرد و سپس با مقایسهٔ روایتهای مختلف و یافتن توافقها و تشابه‌های آنها تا حد امکان در تصحیح آنها کوشید. البته از آنجا که عمر انسان حتیٰ برای شناخت سرگذشت یک ملت بسیار کوتاه است، آنچه را تصحیحش ممکن نبوده، باید عیناً نقل کرد تا آیندگان از امکان دست‌یابی به این اخبار و پژوهش و تحقیق در آنها محروم نشوند. بیرونی افزون بر این حتیٰ روایاتی را که از نظر وی مردود است، نقل کرده، زیرا چه بسا خود وی نیز در داوری دربارهٔ این گزارشها گه‌گاه به خطا رفته باشد (همان، ۴ـ۵). مثلاً پس از تکرار روایات تاریخی مختلف در مورد مدت حکومت اسکندر، «ملوک الطوایف» (سلوکیان) و اشکانیان، با توجه به فاصلهٔ میان تاج‌گذاری یزدگرد سوم و مبدأ تاریخ اسکندری که به نظر وی یقیناً ۹۴۳ سال است، یکایک این روایات را کنار می‌گذارد، زیرا مجموع سالهای حکومت بر اساس این روایات کمتر یا بیشتر از ۹۴۳ سال می‌شود. سرانجام، بیرونی برای تصحیح این روایات بر کتاب *شاپورگان* مانی اعتماد می‌کند، زیرا اولاً وی چندی پس از قیام اردشیر برآمده، و ثانیاً وی از جمله کسانی بوده است که دروغ را حرام می‌دانسته‌اند (همان، ۱۱۷ـ ۱۱۸). گر چه بیرونی در این موضع به یکی از مهم‌ترین شاخصهای تعیین اعتبار گزارش، یعنی نزدیک بودن روزگار گزارشگر به زمان رخداد اشاره کرده، اما معلوم نیست که به چه مناسبت به دعوی مانی بر حرام بودن دروغ اعتماد کرده است. بیرونی نیک می‌داند که گزارشهایی از دستهٔ سوم هم می‌تواند درست باشد و هم نادرست؛ پس در چنین مواقعی همچون محدثان، راست‌گویی یا دروغ گویی گزارشگر را بسیار مهم می‌داند.

به نظر بیرونی دروغ زنان ۴ دسته‌اند: نخست کسانی که هم‌ردیفان خود را بزرگ می‌دارند تا خود نیز که از آن جمله‌اند، بزرگ شمرده شوند، یا آنکه بر کسانی که در شمار دشمنان آنان هستند، زیانی می‌رسانند، تا از این راه سودی نصیبشان شود. گروه دوم کسانی هستند که گروهی را که دوست دارند، بزرگ می‌دارند و گروهی را که دشمن خود یا دشمن دوستانشان هستند، کوچک می‌شمارند. این هر دو دسته در دروغ زنی سود خود یا دوستان و زیان دشمنان را در نظر دارند. اما دستهٔ سوم کسانی هستند که نهاد آنان را با دروغ سرشته‌اند و جز دروغ نتوانند گفتن. دستهٔ چهارم کسانی هستند که از روی نادانی دروغهای پرداختهٔ دروغ‌زنان به عمد را بازگو می‌کنند.

بیرونی دروغ بودن گزارش را به «آفات خبر» تعبیر می‌کند و بر آن است که اگر نبود آفاتی که بر گزارش عارض می‌گردد، برتری آن بر مشاهده آشکار بود؛ زیرا که مشاهده در بند همان لحظهٔ وقوع و تنها مختص رویدادهای در حال رخداد است. در حالی که گزارش، افزون بر این، رویدادهای گذشته و آنچه را در آینده رخ خواهد داد، شامل می‌شود. بیرونی گزارش نوشتاری را برترین نوع گزارشها می‌داند و از سیاق عبارات وی، پیداست که وی افزون بر اخبار کتبی و شفاهی، منابع خبری دیگری مثلاً اشیاء و ساختمانهای قدیمی و منابعی را که معمولاً در باستان شناسی بدانها توجه می‌شود، نیز در نظر داشته است. به هر حال چون دور نگاه داشتن گزارشها از گزند دروغ زنان ناممکن است، بیرونی کتاب مهم *تحقیق ماللهند* را با تأیید ضرب المثل «شنیدن کی بود مانند دیدن» (لیس الخبر کالعیان) آغاز می‌کند (نک: ص ۱ـ۲).

مآخذ: بیرونی، ابوریحان، *الآثار الباقیة*، به کوشش زاخاو، لایپزیگ، ۱۹۲۳م؛ همو، *تحقیق ماللهند*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۷ق/۱۹۵۸م؛ بیهقی، ابوالفضل، *تاریخ*، به کوشش علی اکبر فیاض، تهران، ۱۳۵۰ش؛ عهد عتیق؛ *قرآن کریم*.

یونس کرامتی

مردم‌شناسی و دین‌پژوهی بیرونی: با توجه به مباحث مبسوطی که بیرونی در آثار خود، به‌ویژه در *الآثار الباقیة* و *تحقیق ماللهند* آورده است (نمونه‌هایی از آنها یاد خواهد شد)، می‌توان او را یکی از پیشروان مردم‌شناسی و دین‌شناسی تطبیقی، دست کم در میان مسلمانان دانست. بیرونی در مقدمهٔ *تحقیق ماللهند* بر آن است که هیچ‌یک از کسانی که پیش از وی به مباحث مربوط به دین‌پژوهی و افکار و آراء ملل مختلف پرداخته‌اند، نتوانسته‌اند بدون غرض‌ورزی نسبت به فرقه‌ای و حمایت از گروهی، تنها این دیدگاهها را چنان که هست، نقل کنند، مگر ابوالعباس ایرانشهری که به هیچ دینی تمایل نداشت؛ اما گزارش او نیز در مورد هندوان و شَمَنان اشکالات بسیاری دارد. خود بیرونی نیز قبلاً دو کتاب *سانک* و *پاتنجل* را که حاوی اصول عقاید هندوان بود، از سنسکریت به عربی ترجمه کرده بود، اما امید داشت که مطالعهٔ *تحقیق ماللهند* خواننده را از این دو کتاب و آثار دیگر بی‌نیاز سازد (نک: ص ۴-۶).

بیرونی مشکلات خود در شناخت جامعهٔ هندی را تفاوت در زبان و دین، افراط هندیان در دوری گزیدن از دیگر ملتها و پیروان ادیان دیگر و سرانجام، دشمنی و نفرت تاریخی میان هندوان و مسلمانان (و به‌ویژه ایرانیان) بر می‌شمارد (همان، ۱۳-۱۶). وی تأکید می‌کند که می‌خواهد آراء هندوان را آن‌چنان که هست باز نماید و آنچه را یونانیان نیز بدان باور دارند، با آنها مقایسه کند تا نزدیکی میان باورهای این دو ملت شناخته شود؛ زیرا به نظر وی گرچه اندیشمندان یونان بسیار برتر از دانشمندان هندی هستند، اما نظرشان در مورد آنچه به تودهٔ مردم اختصاص دارد، به یکدیگر شبیه است. وی می‌افزاید که گاه نظرات برخی از فرق صوفیه و مسیحیت را که شباهتهایی به آراء هندوان داشته، یاد می‌کند (همان، ۳-۵، ۱۸-۱۹). البته بیرونی تنها بازگوکنندهٔ این دیدگاهها نیست، بلکه برخلاف دعوی مقدمه ــ که کتاب را «کتاب حجاج و جدل» نمی‌داند ــ بارها و بارها به انتقاد از باورهای مختلف هندوان و دیگران می‌پردازد (مثلاً نک: همان، ۱۸۳، ۱۹۱، ۲۳۴، ۲۶۸).

وی در سراسر *تحقیق ماللهند* به وعدهٔ بررسی تطبیقی باورها پای‌بند است؛ از جمله دربارهٔ عقاید مربوط به معقولات و محسوسات و نفس و روح (ص ۲۴-۲۵: اشاره به دیدگاههای جالینوس و افلاطون)، تناسخ (ص ۳۸-۴۲: مقایسهٔ دیدگاههای هندی با سخنان سقراط و پروکلس و برخی از صوفیه و نیز مانی)، بهشت و دوزخ (ص ۴۴-۴۹: مقایسه با سخنان صوفیه، ابویعقوب سجزی، افلاطون، فیثاغورس و سقراط)، هفت آسمان (ص ۱۸۹-۱۹۰: نظرات یحییٰ نحوی، هُمر، افلاطون و ارسطو) و جز آن.

بیرونی گه‌گاه در مقام مقایسه از آنچه خود گفته است، فراتر می‌رود. مثلاً جامعهٔ طبقاتی هند را شبیه جامعهٔ طبقاتی ایران روزگار ساسانی می‌داند (همان، ۷۶-۷۹) و نظر محمدبن زکریای رازی در مورد زمان را ــ که به گفتهٔ وی برگرفته از نظر فیلسوفان یونان باستان است ــ با نظر هندوان و نیز دیدگاه ابومعشر بلخی ــ که آن را مأخوذ از آراء هندی می‌داند ــ مقایسه می‌کند (همان، ۲۷۴-۲۷۶) و هنگام ذکر منابع عرف و شرع هندی، سنتهای ایرانیان، یهودیان و اعراب دورهٔ جاهلی در مورد ازدواج را از نظر دور نمی‌دارد (همان، ۸۳-۸۴).

علاقهٔ بیرونی به گاهشماری، ریاضیات، نجوم، کیهان‌شناسی، اقلیم‌شناسی، جغرافیا و نیز برخی مباحث طبیعیات موجب شده است که بخش عمدهٔ *تحقیق ماللهند* نیز به بیان نظرات هندوان در این زمینه‌ها، به‌ویژه احکام نجوم هندی و جداول سعد و نحس ایام اختصاص یابد (نک: ص ۱۷۰ بب، ۴۹۲-۴۹۹، ۵۱۵ - ۵۴۸، به‌ویژه فصلی مستقل دربارهٔ بنات النعش: ۳۲۶-۳۳۱).

وی در آخرین مبحث کتاب *تحقیق ماللهند* که به یادکرد باورهای عامیانهٔ هندی درخصوص آثار علوی و پدیده‌های جوی اختصاص دارد، آورده است: هندوان رنگین‌کمان را کمان «اندر» (در باور هندیان: موجودی افسانه‌ای و رئیس گونه‌ای عجیب الخلقه از فیلان) دانسته‌اند، همچنان که در نزد تودهٔ مردم ما (ایرانیان) نیز به «کمان رستم» مشهور است (ص ۵۴۷). اشارهٔ اخیر بیرونی، تا آنجا که می‌دانیم، یکی از کهن‌ترین اشارات در مورد اطلاق عنوان کمان رستم (گاه: کمان بهمن) بر رنگین‌کمان در میان عامهٔ مردم ایران است.

بیرونی افزون بر *تحقیق ماللهند* کتابهای بسیاری دربارهٔ باورهای هندیان نوشته است که شماری از آنها عبارت‌اند از *فی تحصیل الآن من الزمان* (*فهرست*، ...، شم ۵۲)، *خیال الکسوفین عندالهند* (همان، شم ۸، دربارهٔ مطالب، نک: *تحقیق*، ۴۳۲- ۴۳۸، به‌ویژه ۴۳۴، نیز ۵۱۲) و ترجمهٔ برخی متون هندی همچون *سانک* و *پاتنجل* (که به آنها اشاره شد)، *مقالة فی باسدیو الهند عند مجیئه الادنی*، «حکایت نیلوفر در داستان دبیستی و بر بهاکر» و «داستان دو بت بامیان» (*فهرست*، شم ۸۳، ۸۵، ۹۶-۹۸).

بیرونی در *الآثار الباقیة* نیز در مورد باورها و مراسم آیینی گوناگونی که در میان ملل و پیروان ادیان و فرق مختلف رواج دارد، بارها به تشابهها و تفاوتهای موجود اشاره می‌کند. مثلاً در مورد اختلاف یکی از فرق یهود با دیگر یهودیان بر سر زمان یکی از روزه‌ها ــ که تصور می‌کردند حتماً باید یک روز دوشنبه باشد ــ می‌گوید: این کار به روش مسیحیان نزدیک‌تر است تا روش یهودیان، زیرا معیار یهودیان برای روزه، روزهای ماه است، نه روزهای هفته (نک: ص ۲۷۸)؛ نیز به نقل از ابوعیسیٰ وراق، نظر یکی از فرق یهود دربارهٔ شرایط اعیاد را نقل می‌کند و می‌افزاید که این عقیده برخلاف نظر عموم یهودیان و تصریح *تورات* است (ص ۲۸۴). بیرونی نظر یکی از فرق مسیحی به نام اریوسیه دربارهٔ مسیح را به باور مسلمانان نزدیک‌تر می‌داند، تا نظر دیگر فرق مسیحی، و سپس توجه ویژهٔ خود به بررسی تطبیقی عقاید پیروان مذاهب مختلف را به صراحت آشکار می‌سازد (همان، ۲۸۸، به‌ویژه سطرهای ۱۰-۱۳). بیرونی روزهٔ مسیحیان را از توابع فصح یهودیان، و علل این دو را یکسان می‌داند، اما برآن است که مسیحیان در مورد زمان فصح از یهود پیروی نمی‌کنند و ریشهٔ این اختلاف نظر را نیز

در اختلاف نظر آنان بر سر مبدأ تاریخ اسکندر می‌داند (همان، ۳۰۲). بررسی اتفاق یا اختلاف نظر فرق مختلف مسیحی به‌ویژه در بخشی از *الآثار* که به اعیاد نسطوریان اختصاص دارد، به چشم می‌آید (ص ۳۰۹-۳۱۱؛ برای تفصیل بیشتر، نک: هد، تحقیق *ماللهند*، نیز *الآثار الباقیة*).

مآخذ: بیرونی، ابوریحان، *الآثار الباقیة*، به کوشش زاخاو، لایپزیگ، ۱۹۲۳م؛ همو، تحقیق *ماللهند*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۷ق/۱۹۵۸م؛ همو، *فهرست کتب محمدبن زکریاالرازی*، به کوشش پاول کراوس، پاریس، ۱۹۳۶م.

یونس کرامتی

بیره، یا البیره، شهری کهن در نزدیکی رام‌الله، واقع در کرانهٔ غربی رود اردن و در ۱۳ کیلومتری شمال غربی بیت‌المقدس.

دربارهٔ وجه تسمیهٔ البیره اتفاق نظر وجود ندارد؛ بعضی این نام را برگرفته از واژهٔ کنعانی بیره[1] به معنی چاهها، یا واژهٔ آرامی بیرتا[2] به معنی قصر یا قلعه دانسته‌اند که در عربی الف و لام گرفته است (فریحه، ۳۹؛ شراب، ۲۱۴). برخی به دلیل وجود مکانهایی به همین نام در نقاطی دیگر (مثلاً نک: دباغ، *بلادنا*...، ۵(۲)/۱۴، ۳۸، ۲۳۱) که زمانی ساکنان آن عموماً به آرامی سخن می‌گفتند، وجه دوم را ترجیح داده‌اند (EI², I/1233). با این حال، برخی پژوهشگران البیره را برگرفته از نام عشیرهٔ البیره در این نقاط دانسته‌اند (دیب، ۸۶-۸۷).

بیره در شرق شهر رام‌الله واقع است (ابوالسعود، ۲۱۳، نقشه؛ ابوحمود، ۴۰). محله‌های این دو شهر چنان به یکدیگر پیوسته است که گویی هر دو، یک شهر به شمار می‌آیند، به گونه‌ای که نمی‌توان این دو شهر را از هم جدا دانست (دباغ، همان، ۸(۲)/۲۵۸؛ فرحان، «رام‌الله...»، ۲۸۵، ۲۸۷). امروزه هنگامی که از رام‌الله سخن می‌رود، بجز برخی خصوصیات تاریخی، بیره را نیز در بر می‌گیرد (آغا، ۶۹-۷۰؛ نحال، *فلسطین*...، ۲۱۴). از بیره تا فرودگاه بین‌المللی قدس در جنوب هم ساختمانها پیوسته است (فرحان، همان، ۲۸۷).

بیره در قلب سرزمین فلسطین و در میان سلسله جبالی که از شمال به جنوب کشیده شده، واقع است. پستی و بلندیها در این منطقه معتدل‌تر و بسیار کمتر از منطقهٔ شمالی است. این شهر از شرق به منطقهٔ غور و از غرب به دشت ساحلی محدود می‌شود (همان، ۲۸۵). بیره در ارتفاع ۸۸۴ متری از سطح دریا واقع است و کوههای قدس، از جمله ارتفاعات شیخ نجم، شیخ شیبان، شیخ یوسف و شیخ عبدالله از شرق تا شمال غربی آن را احاطه می‌کنند (موسوعه...، ۱/۴۸۰).

تاریخ شهر به دورهٔ کنعانیان باز می‌گردد. به عقیدهٔ برخی محققان، بیره در محل شهر بیئروت بنیاد گردیده است (دباغ، همان، ۸(۲)/۲۵۶؛ ابوالسعود، ۲۲۰). گفته می‌شود: در اواخر سدهٔ ۱۸ ق‌م، ابراهیم(ع) وقتی از اور به سرزمین کنعان رسید و آهنگ مصر کرد، از بیره گذشت (آغا، ۷۱؛ فرحان، همان، ۲۸۷). این شهر در روزگار چیرگی رومیها بر آن بیریا[3] نام داشت و در تقسیمات اداری از توابع بیت‌المقدس به شمار می‌رفت. سپس این نام به البیره تغییر یافت (دباغ، همان، ۸(۲)/۲۵۶؛ ابوالسعود، همانجا؛ ابوفرده، ۱۸).

پس از آنکه مسلمانان شام را فتح کردند، بیره جزو قلمرو اسلامی گردید و قبایل عرب در آنجا ساکن شدند (فرحان، همانجا). بیره از جمله شهرها و روستاهایی است که در دورهٔ اموی از آنها یاد شده است (دباغ، *الموجز*...، ۳۲۱-۳۲۲).

در ۴۹۲ق/۱۰۹۹م کمی پیش از سقوط بیت‌المقدس، بیره به دست صلیبیان افتاد و همچون رام‌الله، برای مدتی به مستعمره‌ای زراعی بدل گردید (فرحان، همانجا؛ ابوالسعود، ۲۲۰-۲۲۱). در ۵۴۱ق/۱۱۴۶م صلیبیان در بیره قلعه‌ای کوچک و یک کلیسا بنا کردند که آثار آن تا به امروز باقی است. آنان همچنین سرایی برای اقامت زایران بیت‌المقدس ساختند (دباغ، *بلادنا*، ۸(۲)/۲۵۷؛ شراب، ۲۱۵).

در ۵۸۳ق/۱۱۸۷م، لشکریان صلاح‌الدین ایوبی پس از فتح بیت‌المقدس، بیره را نیز به تصرف درآوردند (عمادالدین، ۱۹۸-۱۹۹؛ فرحان، همان، ۲۹۱). چندی پس از فتوحات پیاپی صلاح‌الدین، وقتی ملک کامل ایوبی (حک ۶۱۵-۶۳۵ق/۱۲۱۸-۱۲۳۸م) به حکومت رسید، در ۶۲۶ق/۱۲۲۹م با فرنگان از در سازش درآمد و بیت‌المقدس را به امپراتور فردریک تسلیم کرد، اما روستاهای متعلق به آن را برای خود محفوظ داشت و والی‌ای تعیین کرد که در بیره مستقر گردد و روستاها و نواحی تابع آن را اداره کند (ابن واصل، ۴/۲۴۱). در سدهٔ ۷ق/۱۳م، بیره یکی از مراکز «شهسواران پرستشگاه» بود (دباغ، همانجا).

در ۹۲۳ق/۱۵۱۷م ترکان عثمانی ضمن پیشروی برای گرفتن بیت‌المقدس، بیره را تصرف کردند (فرحان، نیز ابوالسعود، همانجاها). در روزگار استیلای عثمانیان، بیره شهری عربی - اسلامی باقی ماند و عشایر و قبایل عرب در آنجا سکنا گزیدند که مشهورترین آنها جبره، یعاقبه، زعاربه و غزاونه بودند. در این دوره، عثمانیان از میان نیروهای تربیت یافتهٔ منطقه گردان بیره را تشکیل دادند. این گروه احمد پاشا جزار (ه‍ م) والی عکا را در جنگ با ناپلئون بناپارت یاری کردند و سپس در نبرد میان لشکریان عثمانی با ابراهیم پاشا، حاکم مصر وارد جنگ شدند، اما وقتی ابراهیم پاشا منطقه را گرفت و قریهٔ برج در نزدیکی بیره را ویران کرد، مردم بیره به سازش و پرداخت سربها تن دادند (فرحان، «رام‌الله»، ۲۹۱-۲۹۲). در اواخر دورهٔ عثمانی، بیره و جبل‌القدس با ۲۱ روستا در شمار شهرستان بیت‌المقدس بود (ابوفرده، ۱۸).

در زمان قیمومت انگلیس بر فلسطین (۱۹۱۸-۱۹۴۸م) بیره یکی از شهرستانهای تابع استان بیت‌المقدس (از استانهای شش‌گانه) بود (نحال، *جغرافیة*...، ۱۱۳). در این دوره، بیره همانند دیگر شهرهای فلسطین بر ضد اشغالگران به پا خاست. اما مقامات انگلیسی برخی شیوخ بیره را به مصر تبعید کردند. مردم بیره در قیامهای ۱۳۰۰ و ۱۳۰۸ش/۱۹۲۱ و ۱۹۲۹م شرکت کردند و در اعتصاب ۱۳۱۵ش/۱۹۳۶م و ۳ سال مبارزهٔ پی‌گیر پس از آن نقش فعال داشتند (فرحان،

1. biré 2. birta 3. Berea

همان، ۲۹۲). در اواخر دورهٔ قیمومت بریتانیا، شهرستان رام‌الله مشتمل بر دو شهر رام‌الله و بیره، و ۵۸ روستا بود (دباغ، همان، ۸(۲)/۲۱۳؛ آغا، ۷۰).

در ۱۳۲۷ش/۱۹۴۸م، پس از آنکه برخی مناطق فلسطین به اشغال یهودیان درآمد، ساکنان مسلمان مناطق اشغالی به دیگر شهرها و از جمله به بیره کوچیدند (عارف، ۴۱۶/۲، ۳/۶۱۳ـ۶۱۴). از آنجا که کمکها از طریق رام‌الله و بیره به بیت‌المقدس می‌رسید و ارتش عربی آنجا را مقر فرماندهی و عملیات خود کرده بود، در اردیبهشت ۱۳۲۷/ مهٔ ۱۹۴۸ هواپیماهای اسرائیلی این مناطق را بمباران کردند (همو، ۴۸۳/۲).

پس از جنگ جهانی اول، بسیاری از اهالی بیره برای تحصیل و کار به آمریکا مهاجرت کردند و در پی آن شهر بیره با سرمایهٔ برگشتی مهاجران رونق گرفت و ساختمانها و خیابانها ساخته شد و مدارس توسعه یافت. مهاجرت پناهندگان فلسطینی پس از فاجعهٔ ۱۹۴۸م به بیره، نیز موجب افزایش جمعیت و تحول صنعتی و تجاری شهر و ایجاد تأسیسات مهم گردید (فرحان، *قصة*...، ۴۹ـ۵۰؛ ابوالسعود، ۲۲۱؛ آغا، ۷۲؛ فرحان، «رام‌الله»، ۲۸۸، ۳۰۳ـ۳۰۴؛ قطب، ۵۳۹).

بیره در خرداد ۱۳۴۶/ ژوئن ۱۹۶۷ به همراه دیگر شهرهای کرانهٔ غربی به اشغال قوای اسرائیل درآمد (نک: نحال، *فلسطین*...، ۲۱۳) و در کنار رام‌الله در تقسیمات جدید، موقعیتی ویژه یافت (فرحان، همان، ۳۲۲). پس از ۱۳۴۶ش/۱۹۶۷م که اسرائیل سیاست توسعه و یهودی‌سازی بیت‌المقدس را آغاز کرد (خطیب، ۹۰۲ـ۹۰۴؛ کسوانی، ۹۴۸)، بیره نیز شاهد افزایش ساخت و ساز شد و شهرکهای یهودی‌نشین در پیرامون آن احداث گردید (بنونیستی، ۷۵؛ عبدالسلام، ۲۶۰)؛ با این همه، یهودیها در شهر اقامت ندارند (بسیسو، ۶۵۳).

خانه‌ها در بیره از سنگ و سیمان ساخته شده، و بسیاری از آنها با سنگهای رنگی مزین گردیده است (ابوالسعود، ۲۲۲). شهر دارای طرحی مستطیل شکل و شبکه‌ای از خیابانهای مستقیم و تقریباً عمود برهم است و در دو سوی شمال و جنوب در دو محور متقابل در مسیر راههای رام‌الله ـ نابلس و رام‌الله ـ بیت‌المقدس گسترش یافته است. در بیره مؤسسات و خدمات عمومی، مانند بازارهای تجاری، مدارس دولتی و ملی و مراکز بهداشتی، تأسیسات آب و برق و پست و تلفن وجود دارد و شهرداری بیره امور شهری را اداره، و خدمات گوناگون و مورد نیاز را ارائه می‌کند (موسوعه، ۴۸۰/۱؛ ابوالسعود، ۲۲۱ـ۲۲۲).

اساس اقتصاد بیره بر پایهٔ کشاورزی استوار است. شرایط مساعد آب و هوایی و خاک حاصلخیز باعث رونق کشاورزی در بیره شده است. با این حال، کشاورزی در آن متأثر از محدودیت زمینهای هموار قابل کشت است (فرحان، همان، ۳۱۲ـ۳۱۴؛ موسوعه، ۴۸۰/۱ـ۴۸۱).

در بیره باغها و درختان میوه، به‌ویژه زیتون فراوان است و کشت و تولید حبوبات و سبزیجات نیز افزون بر حد نیاز رواج دارد؛ به گونه‌ای که در دههٔ ۱۳۴۰ش/۱۹۶۰م بیره با تولید حدود ۸۰٪ محصول زیتون و ۶۵٪ سبزیجات و میوهٔ کشور اردن، در اقتصاد آن سهم داشت. زمینها به کمک آب چشمه‌ها و چاهها و منابع زیرزمینی آبیاری می‌شود. تولید محصول عمدهٔ زیتون که با دو شیوهٔ سنتی و نوین صورت می‌گیرد، به ایجاد کارگاههای کوچک روغن‌کشی کمک کرده است. بجز این، صنایع کوچک دستی و حِرَف سنتی، مانند ریسندگی، معرق کاری و پیکرتراشی، اگرچه به شکلی محدود و رو به رکود وجود دارد (موسوعه، ۴۸۱/۱؛ سحاب، ۶۸۷، ۹۲۹).

در بیره و اطراف آن آثار باستانی بسیاری دیده می‌شود (نک: دباغ، *بلادنا*، ۸(۲)/۲۶۳ـ۲۶۴). وجود غارها و ویرانه‌هایی که از روزگار باستان در تپه‌های پیرامون شهر به جای مانده است، از قدمت شهر حکایت می‌کند (موسوعه، ۴۸۰/۱). در این غارها، مقابر صخره‌ای و مکانهایی محراب مانند و ادوات و بقایای استخوانها و چاهها و چشمه‌هایی به چشم می‌خورد که دیرینگی پاره‌ای از آنها به دورهٔ یبوسیان (طایفه‌ای از کنعانیان) باز می‌گردد (همانجا؛ فرحان، همان، ۲۹۱، ۲۹۸؛ ابوالسعود، ۲۲۲؛ شراب، ۲۱۴ـ۲۱۵).

در ۳ کیلومتری جنوب بیره تپهٔ باستانی تل النصبه واقع است. در نتیجهٔ حفریات باستان‌شناسی در آنجا آثاری به دست آمده است که به سالهای ۳۰۰۰ تا ۳۰۰ق‌م باز می‌گردد. در عصر برنز میانه ــ که دورهٔ طلایی تل النصبه بود ــ دیواری به بلندی ۱۳ تا ۲۳ پا، این تل را در بر می‌گرفت که از سنگ آهکی و دارای برجهایی بود که استوارترین آنها کنار ورودیها قرار داشت و پیرامون بارو، خندقی حفر شده بود. تل‌النصبه تا سدهٔ ۱۲ق‌م که توسط یهودیان به رهبری یشوع ویران شد، برپا بود. در کنار برج شمالی، آثار معبد عشتاروت که بر دو ستون استوار بوده، کشف شده است. مجالس کاهنان معبد در گوشهٔ جنوب غربی آن قرار داشت و حاجب بر روی سنگی در کنار در می‌نشست. این معبد کنعانی در نوع خود بی‌نظیر است (دباغ، همانجا؛ فرحان، *قصة*، ۳۸ـ۳۹؛ نحال، *فلسطین*، ۲۱۴)، از برج و باروهای تل النصبه بر می‌آید که آنجا دژی نظامی بوده است (فرحان، «رام‌الله»، ۲۹۱).

از دوران رومیها، سکه‌ها و ۳ برکهٔ آب باقی مانده است. در وسط شهر آثاری از کلیسایی بزرگ و کاروانسرایی ویران که به سبک رومی ساخته شده‌اند، دیده می‌شود (دباغ، همان، ۸(۲)/۲۶۳؛ فرحان، همان، ۲۹۸، *قصة*، ۳۸؛ ابوالسعود، همانجا).

از دورهٔ اسلامی، ابنیه‌ای مانند مسجد، قبور و مقامهای اولیا در بیره بر جای مانده است که شاید بارزترین آنها، بخشی از مسجدجامع قدیم شهر است. سکه‌هایی متعلق به دورهٔ امویان و عباسیان نیز در بیره یافت شده است (فرحان، «رام‌الله»، نیز ابوالسعود، همانجاها).

سکنهٔ بیره را عربها تشکیل می‌دهند و جمعیت شهر از حدود هزار نفر در ۱۹۱۲م (دباغ، همان، ۸(۲)/۲۵۷ـ۲۵۹) به بیش از ۳۰ هزار نفر در ۱۳۶۴ش/۱۹۸۵م افزایش یافته است و بسیاری از پناهندگان فلسطینی، جذب اردوگاه بزرگ امعری در آنجا شده‌اند (قطب، ۴۱۵؛ قس: فرحان، همان، ۳۰۰ـ۳۰۱؛ شراب، ۲۱۵).

مآخذ: آغا، نبیل خالد، *مدائن فلسطین*، بیروت، ۱۹۹۳م؛ ابن واصل، محمد، *مفرج الکروب*، به کوشش حسنین محمد ربیع، قاهره، ۱۹۷۲م؛ ابوحمود، قسطندی نقولا، *معجم اسماء المواقع الجغرافیة فی فلسطین*، قدس، ۱۹۸۴م؛ ابوالسعود، حاتم محیی‌الدین، مدن فلسطین، عمان، ۱۹۹۳م؛ ابوفرده، فائز احمد، موسوعة عشائر و عائلات فلسطین، عمان، ۱۹۹۱م؛ بسیسو، فؤاد حمدی، «الاقتصاد العربی فی فلسطین فی عهد الانتداب البریطانی»، موسوعهٔ خاص، ج ۱؛ بنونیستی، م.، *الضفة الغربیة و قطاع غزة*، ترجمهٔ یاسین جابر، عمان، دارالشروق؛ خطیب، روحی، «تهویدالقدس»، موسوعهٔ خاص، ج ۶؛ دباغ، مصطفی مراد، بلادنا فلسطین، بیروت، ۱۹۷۴-۱۹۸۶م؛ همو، *الموجز فی تاریخ الدول العربیة*، بیروت، دارالطلیعه؛ دیب، فرج‌الله صالح، معجم معانی و *اصول و اسماء المدن و القری الفلسطینیة*، بیروت، ۱۹۹۱م؛ سحاب، فکتور، «الحیاة الشعبیة فی فلسطین»، موسوعهٔ خاص، ج ۲؛ شراب، محمد محمد، معجم بلدان فلسطین، بیروت، ۱۹۸۷م؛ عارف، عارف، *النکبة*، بیروت، ۱۹۵۶م؛ عبدالسلام، عادل، «المیاه فی فلسطین»، موسوعهٔ خاص، ج ۱؛ عمادالدین کاتب، محمد، *الفتح القسی فی الفتح القدسی*، به کوشش محمد محمود صبح، بیروت، الدار القومیه؛ فرحان، یحیی، «رام‌الله و البیرة»، موسوعة *المدن الفلسطینیة*، دمشق، ۱۹۹۰م؛ همو، قصة مدینة *رام‌الله و البیرة*، تونس، ۱۹۸۴-۱۹۸۸م؛ فریحه، انیس، معجم *اسماء المدن والقری اللبنانیة*، بیروت، ۱۹۸۵م؛ قطب، اسحاق یعقوب، «الترکیب الاجتماعی للشعب الفلسطینی»، موسوعهٔ خاص، ج ۱؛ کسرانی، سالم، «وضع القدس فی المحافل العربیة و الاسلامیة و الدولیة»، همان، ج ۶؛ موسوعهٔ عام؛ نحال، محمد سلامه، *جغرافیة فلسطین*، بیروت، دارالعلم للملایین؛ همو، *فلسطین، ارض و تاریخ*، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ نیز: EI2.

محمدرضا ناجی

بیره جِک، یا بیره جیک، شهری در جنوب شرقی آناتولی در ترکیه. این شهر از توابع استان اورفه و در ساحل رودخانهٔ فرات قرار دارد و اطراف آن با کوههای نیم‌دایره‌ای شکل محصور است (دمشقی، ۲۰۶؛ ابن اثیر، ۴۷۵/۱۱؛ «دائرةالمعارف دیانت[1]»، VI/107؛ ابوالفداء، ۲۶۸-۲۶۹).

نام شهر از واژهٔ آرامی بیرته (بیرصه) مشتق است که در زبان عربی البیره، و در زبان عامیانه بله‌جیک و در لهجهٔ مردم حلب در سوریه باراجیک گفته می‌شود (ابن قلانسی، ۱۱۳؛ یاقوت، ۷۸۷/۱؛ ابوالفداء، نیز «دائرةالمعارف دیانت»، همانجاها؛ EI2؛ IA, II/629). در ترکی عثمانی بَره جُک (بَرَجُک) تلفظ می‌شد (مطراقچی، گ ۴۴ ب، نیز ۷۵ ب). آنجا را بیرة الفرات (سامی، ۱۴۳۶/۲) نیز می‌خوانند. بیره به معنی قلعه است و پس از تسلط ترکها بر آنجا پسوند «جک/جیک» که در زبان ترکی نشان تصغیر است، بر آن افزوده شد و امروزه به صورت بیره جک تلفظ می‌شود.

ارتفاع شهر بیره جک از سطح دریا ۴۵۰ متر و مساحت آن ۸۵۲ کم۲ است (*میدان لاروس*، II/392؛ «دائرةالمعارف دیانت»، همانجا). قلعهٔ بیره بر فراز کوهی در کنار فرات قرار دارد. رود فرات پس از عبور از گذرگاههای کوهستانی، در شهر مزبور وارد جلگهٔ سوریه - بین‌النهرین می‌شود و از این ناحیه به بعد است که قابل کشتی‌رانی — البته در مقیاس محدود — است (IA، همانجا). عرض بستر رود فرات در بیره جک در فصول کم آب و پر آب از ۱۲۰ متر تا ۲ کم تغییر می‌کند («دائرةالمعارف ترک[2]»، VI/430). راه سوریهٔ شمالی به بین‌النهرین از این ناحیه می‌گذرد و از این‌رو، بخش بیره جک در طول تاریخ از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بوده است («دائرةالمعارف دیانت»، همانجا)، چنان که هارون‌الرشید خلیفهٔ عباسی به آبادی آنجا که بارانداز کالا برای بغداد به شمار می‌رفته است، همت گماشت (اولیا چلبی، ۱۴۵/۳). جمعیت بخش در سرشماری عمومی ۱۳۶۹ش/۱۹۹۰م، برابر ۵۸٬۹۰۷ نفر بوده است که ۲۸٬۴۴۰ نفر آنها در مرکز بخش، و بقیه در روستاها سکنا داشته‌اند («آمار...[3]»، 35). در ۱۳۸۳ش/۲۰۰۴م برآورد جمعیت شهر بیره جک ۳۷٬۷۰۰ تن است («فرهنگ...[4]»).

پیشینهٔ تاریخی: از آنجا که نخستین نشانه‌های دوران کهن سنگی در آناتولی در این ناحیه مشاهده شده، چنین به نظر می‌رسد که از آن روزگاران مسکون بوده است (*میدان لاروس*، همانجا). در کتیبه‌های آشوری از تپهٔ بورسیپ (بورسیپا) یا برسیپ نام برده شده که گمان می‌رود محل قدیم شهر بوده است (IA, II/630). این قسمت در هزارهٔ ۲ق م در تصرف دولت حتیان بود و در ۸۴۰ق‌م در قلمرو آشور قرار گرفت؛ سپس دولت هخامنشی، سلوکیان، رومیها و بیزانسیها بر آنجا فرمان راندند (YA, X/7388؛ «دائرةالمعارف دیانت»، همانجا). بیره جک هنگام تصرف ناحیهٔ انطاکیه و حلب از سوی عیاض بن غَنْم در ۱۵ق/۶۳۶م، جزو قلمرو دولت اسلام شد (ابن اثیر، ۴۹۵/۲؛ ابن عبری، ۱۷۳).

با قدرت گرفتن سلاجقهٔ بزرگ، این ناحیه جزو قلمرو سلجوقیان شد و سپس تحت ادارهٔ سلجوقیان آسیای صغیر درآمد (مختصر...، ۱۹۵) و مدتی میان سلجوقیان و دولت روم شرقی دست به دست می‌شد (آق‌سرایی، ۲۷). در جریان جنگهای صلیبی (سده‌های ۵-۷ق/۱۱-۱۳م) مدتی نیز به تصرف صلیبیون درآمد (ابن اثیر، ۶۴۷/۱۰؛ رانسیمان، I/210) و تحت فرمان کنت‌نشین اورفه قرار گرفت («دائرةالمعارف دیانت»، VI/107). از ۵۳۹ق/۱۱۴۴م، اتابک عمادالدین زنگی فرزند آق سُنقر و آن‌گاه امیر شهاب‌الدین الیاس از امیران خاندان ارتُق و سپس صاحب ماردین بر آنجا فرمان راندند (ابن اثیر، ۹۸/۱۱، ۳۵۳، ۴۷۵-۴۷۶).

اباقاخان مغول به هنگام لشکرکشی به مصر و شام از طریق نصیبین و حران و رهاء تا بیره آمد و در اینجا از فرات عبور کرد (اقبال، ۲۰۷/۱؛ نیز: رانسیمان، III/305، که هلاکوخان آورده است). مغولان قلعهٔ بیره را به محاصرهٔ خود درآوردند، اما از لشکریان بیبرس شکست خوردند و بدین ترتیب قلعه آزاد شد (اقبال، ۲۱۱/۱-۲۱۲). این ناحیه که در قلمرو دولت ممالیک بود، به هنگام لشکرکشی سلطان سلیم پادشاه عثمانی به مصر و شکست دولت ممالیک در محل مرج دابق در ۹۲۲ق/۱۵۱۶م به تصرف دولت عثمانی درآمد (اولیا چلبی، همانجا؛ شاو، ۱۵۶/۱). سلطان سلیمان نیز در جریان لشکرکشی به ایران که به «سفر عراقین»

1. *Türkiye...* 2. *Türk...* 3. *Census...* 4. *The World...*

معروف است، در بازگشت از بغداد از طریق حلب، زمستان را در آنجا قشلاق کرد (مطراقچی، گ ۴۴ ب، نیز ۷۵ ب).

به سبب قابلیت نقل و انتقال رودخانه‌ای بر روی فرات، ملزومات نظامی و غیرنظامی از این راه تا بغداد حمل می‌شد و همین مسئله دولت عثمانی را برآن داشت که کارگاه کشتی‌سازی در آنجا احداث کند («دائرةالمعارف دیانت»، VI/108). جنگ دولت عثمانی با ابراهیم پاشای مصری در سدهٔ ۱۳ق/۱۹م در نزیب* در نزدیکی این شهر اتفاق افتاد (همانجا؛ نیز نک: ه‍ د، ۴۷۸/۲).

اولیا چلبی سیاح ترک از وجود مقامات دولتی نظیر امین گمرک، امین اسکله، شیخ الاسلام و نقیب الاشراف در آنجا نام برده است (۱۴۶/۳). بیره جک گذشته از موقعیت سوق‌الجیشی، از نظر اقتصادی نیز با اهمیت بوده است؛ همچنین قلعهٔ آن که بر فراز صخره‌ای مشرف بر رود فرات ساخته شده، موقعیت ویژه‌ای به آن شهر داده بود. قلعه که هم‌اکنون ویرانه‌های آن باقی‌مانده، به صورت ۶ ضلعی است که برج و باروهایش مشرف به یکدیگرند (همو، ۱۴۵/۳- ۱۴۶). به نوشتهٔ شمس‌الدین سامی آرامگاه شیخ سعدالدین جباوی و برخی مشاهیر دیگر در آنجاست و همچنین ویرانه‌های هیراپولیس در نزدیکی آنجا واقع است (۱۴۳۶/۲). پلی بر رودخانهٔ فرات در این محل که در ۱۳۳۲ش/ ۱۹۵۳م ساختمان آن پایان یافته است، ۷۰۰ متر طول و ۱۰ متر عرض دارد و پیاده‌روهایی برای عابران پیاده در کنار آن ساخته شده است (*میدان‌لا روس*، همانجا). پس از جنگ جهانی اول و فروپاشی دولت عثمانی، بیره جک نخست توسط انگلیسیها و آن‌گاه فرانسویها اشغال، و سرانجام در ۱۹۲۰م از تصرف نیروهای اشغالگر خارج شد («دائرةالمعارف دیانت»، VI/108-109).

مآخذ: آق‌سرایی، محمود، *مسامرة الاخبار و مسایرة الاخیار*، به کوشش عثمان توران، آنکارا، ۱۹۴۳م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن عبری، غریغوریوس، *تاریخ مختصر الدول*، به کوشش انطون صالحانی، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن قلانسی، حمزه، *ذیل تاریخ دمشق*، به کوشش آمدرز، بیروت، ۱۹۰۸م؛ ابوالفدا، *تقویم البلدان*، به کوشش رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ اقبال آشتیانی، عباس، *تاریخ مفصل ایران، از استیلای مغول تا اعلان مشروطیت*، تهران، ۱۳۵۶ش؛ اولیا چلبی، *سیاحت‌نامه*، استانبول، ۱۳۱۴ق؛ دمشقی، محمد، *نخبة الدهر*، به کوشش مرن، لایپزیگ، ۱۹۲۳م؛ سامی، شمس‌الدین، *قاموس الاعلام*، استانبول، ۱۳۰۶ق؛ شاو، ا. ج. و ا. ک. شاو، *تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیهٔ جدید*، ترجمهٔ محمود رمضان‌زاده، مشهد، ۱۳۷۰ش؛ *مختصر سلجوق نامهٔ ابن بی‌بی*، به کوشش هوتسما، لیدن، ۱۹۰۲م؛ مطراقچی، مصطفی نصوح، *بیان منازل سفر عراقین سلطان سلیمان خان*، چ تصویری، به کوشش حسین یوردآیدین، آنکارا، ۱۹۷۸م؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

Census of Population 1990, State Institute of Statistics, Ankara, 1991; EI[2]; IA; *Meydan Larousse*, Istanbul, 1987; Runciman, S., *A History of the Crusades*, London, 1954; *Türk ansiklopedisi*, Istanbul, 1968; *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, Istanbul, 1992; *The World Gazetteer*, www.world-gazetteer.com/fr/fr_tr.htm; YA.

علی‌اکبر دیانت

بیزانْتیون، نک: استانبول.

بیزانْس، دولَت، نک: روم شرقی، دولت.

بیژَره، نک: بازداری.

بیژَنْ وَ مَنیژه، از مشهورترین داستانهای غنایی - حماسی *شاهنامهٔ* فردوسی و ادب فارسی که در آن ماجراهای بیژن ــ پسر گیو و نوادهٔ گودرز ــ پهلوان نامدار ایرانی در دورهٔ کیانی، و منیژه دختر افراسیاب، پادشاه معروف تورانی به نظم درآمده است.

خلاصهٔ داستان: بیژن به فرمان کیخسرو، پادشاه ایران، برای دفع گُرازانی که باغهای ارمان واقع در مرز ایران و توران را ویران می‌کردند، بدانجا مأموریت می‌یابد. او پس از آنکه با دلیری، بسیاری از گرازان را می‌کشد، به اغوای گرگین میلاد که در این مأموریت راهنمای اوست، به جشنگاه منیژه می‌رود تا چند پریچهره برباید و به ایران آورد. بیژن نزدیک چشمه‌ای با منیژه دیدار می‌کند و منیژه بدو دل می‌بازد و او را به کاخ خود می‌برد، ولی گَرسیوَز، برادر افراسیاب با هجوم به جایگاه بیژن، او را به بند می‌افکند و به فرمان افراسیاب در چاهی ژرف زندانی می‌کند. رستم رهسپار توران می‌شود و با راهنمایی منیژه، بیژن را از درون چاه می‌رهاند و همراه با آن دو به ایران باز می‌گردد و در ایران منیژه به همسری بیژن در می‌آید (فردوسی، ۳۰۷/۳ بب).

ذبیح‌الله صفا بر پایهٔ شواهدی که در خطبه و متن داستان مذکور است، برآن است که «بیژن و منیژه»، داستان منثور مستقل و مشهوری بوده که فردوسی در اوان جوانی به عنوان نخستین کارمایهٔ خود، آن را سروده است. به گفتهٔ صفا از سخنان شاعر در خطبهٔ داستان نیک می‌توان دریافت که او در زمان سرودن داستان، جوانی توانگر و ثروتمند بوده است. بنابراین، شاعر پیش از آنکه به *شاهنامهٔ* منثور ابومنصوری دست یابد (ح ۳۷۰ق/۹۸۰م) و نه در دوران پیری و تنگ‌دستی این داستان را سروده است و از آنجا که این داستان در *غرر اخبار ملوک الفرس* ثعالبی که مانند *شاهنامهٔ* فردوسی، مأخذ عمدهٔ آن *شاهنامهٔ* ابومنصوری است، دیده نمی‌شود، پس در *شاهنامهٔ* ابومنصوری هم، چنین داستانی وجود نداشته است. صفا می‌افزاید: سبک کلام فردوسی در داستان «بیژن و منیژه» و استفادهٔ فراوان شاعر از «الفهای اطلاق» برای کمک به روانی وزن شعر در این داستان، برخلاف بخشهای دیگر *شاهنامه* نشان می‌دهد که این داستان، سرودهٔ شاعر جوان و تازه‌کاری است که هنوز به پختگی و مهارت لازم در سخنوری نرسیده است (*تاریخ*...، ۴۶۳/۱-۴۶۴، *حماسه*...، ۴۴-۴۵، ۹۲، ۱۷۷-۱۷۹).

شهبازی با تأیید دیدگاههای صفا، می‌افزاید: داستان «بیژن و منیژه»، نه بخشی از *خدای نامه* بوده است و نه بخشی از *شاهنامهٔ* ابومنصوری؛ بلکه مانند «ویس و رامین» و «خسرو و شیرین»، داستان مستقلی به شمار می‌رفته که فردوسی در حدود ۳۵ سالگی در ۳۶۵ق/ ۹۷۶م سروده، و سالها بعد، آن را به داستان قبلی (داستان اکوان دیو) و داستان بعدی (داستان رزم یازده رُخ) پیوند داده است (ص 56)؛ اما صحت این آراء به دلایلی که در اینجا می‌آید، محل تأمل است:

۱. فردوسی در بیشتر داستانهای *شاهنامه*، از جمله «بیژن و منیژه» و داستان «اکوان دیو»، مقدمه‌هایی آورده که با متن داستان هماهنگ است و ذهن خواننده را برای ورود به متن آماده می‌سازد (مثلاً نک:

۲۸۷/۳ـ۲۸۹، ۴/۴ـ۶: مقدمه‌های داستان «رستم و اسفندیار» و «رستم و سهراب»). بنابراین، خطبهٔ داستان «بیژن و منیژه» را نباید واقعی پنداشت و براساس آن به جوان بودن فردوسی یا منفرد بودن داستان حکم کرد و بت مهربان را همسر فردوسی دانست (نک: اسلامی ندوشن، ۵۴ـ۵۵).

۲. درست است که پیش از فردوسی، برخی داستانهای *شاهنامه* مثل «رستم و اسفندیار» قطعاً، و «بیژن و منیژه» احتمالاً به صورت داستانهای مستقل مکتوب رواج داشته است، ولی شواهد و دلایل قانع کننده‌ای در دست نیست که براساس آنها فرض کنیم که این داستانها در مأخذ اساسی فردوسی، یعنی *شاهنامهٔ* ابومنصوری نبوده است؛ زیرا فی‌المثل، تحریر مستقل داستان رستم و اسفندیار (نک: ابن ندیم، ۳۶۴) مانع درج و ثبت آن در *شاهنامهٔ* ابومنصوری نبوده است. وانگهی، دلیل صفا، مبنی بر اینکه، چون داستان «بیژن و منیژه» در *غرر اخبار* ثعالبی نقل نشده، پس در *شاهنامهٔ* ابومنصوری نیز مندرج نبوده است، برهانی قاطع نیست؛ زیرا توجه ثعالبی، بیشتر به بخشهایی از *شاهنامهٔ* ابومنصوری معطوف بوده که به سرگذشت شاهان ایران اختصاص داشته است، نه به داستانهایی چون «بیژن و منیژه»، و نه حتیٰ داستانهایی چون «هفت خان رستم» که آن را خردپذیر نمی‌داند؛ نقل داستان «هفت خان اسفندیار» هم از سوی وی بدان سبب بوده که بر سر زبانها بوده است و مردم آن را خوش می‌داشته‌اند (ص ۳۰۱ـ۳۰۲).

۳. برخلاف نظر شهبازی (همانجا) به هیچ روی نمی‌توان فرض کرد که فردوسی داستان «بیژن و منیژه» را در جوانی سروده، و بعدها با داستان قبلی و بعدی پیوند داده است؛ زیرا در داستان «رزم یازده رخ» که بعد از «بیژن و منیژه» مذکور است، شواهد قانع کننده‌ای وجود دارد حاکی از آنکه در مأخذ شاعر، به راستی، این دو داستان، به همین ترتیبِ موجود در *شاهنامه*، وجود داشته است. فردوسی در چندین موضع از داستان «رزم یازده‌رخ»، باصراحت، خاطرنشان می‌سازد که افراسیاب آتش این جنگ را به انتقام شبیخون بیژن به کاخ او و نیز به کین‌خواهی از رستم که بعد از نجات بیژن، با یورش به تورانیان، گیتی بر او سیاه کرده بود، برافروخته است (۴/۴، بیت ۱۷، ص ۵، بیتهای ۲۵ـ۲۶، ۲۸، ص ۶، بیتهای ۴۱ـ۴۲). وانگهی، هنگامی که شاعر تأکید می‌کند در نقل منبع خود سخت امانت‌دار بوده است (نک: ۲۸۵/۳، بیتهای ۲۸۷۹ـ۲۸۸۰)، نمی‌توان فرض کرد که فردوسیِ با تصرف در تاریخ ملی ایران، این دو داستان را خودسرانه به یکدیگر پیوند داده باشد.

۴. از سیاق سخن فردوسی در خطبهٔ داستان «بیژن و منیژه» (نک: ۳۰۳/۳ـ۳۰۶) دربارهٔ مأخذ کار او آشکارا می‌توان دریافت که شاعر، این داستان را از یک مجموعه برگزیده، و آن را به نظم آورده است، نه آنکه اساس کار او کتاب مستقلی به نام بیژن و منیژه بوده است. این معنا را سخن «بت مهربان» شاعر نیز تأیید می‌کند (نک: ۳۰۵/۳، بیت ۱۹)؛ نیز همو یا یار «سروبُن» از شاعر می‌خواهد که داستان را از «دفتر پهلوی» (دفتر پهلوانی) به شعر درآورد (نک: ۳۰۶/۳، بیت ۲۲) و شاعر خود در دیباچهٔ *شاهنامه*، آنجا که از منبع منظومهٔ خود سخن می‌گوید، باز آن را دقیقاً «دفتر پهلوی» می‌نامد (۱۴/۱، بیت ۱۴۲) که دلیلی در دست نیست که مراد او همان *شاهنامهٔ* ابومنصوری نباشد که در ۳۵۶ق/۹۶۷م به فرمان ابومنصور محمد بن عبدالرزاق (هم) فراهم آمد (نک: همو، ۱۲/۱، بیت ۱۱۵ـ۱۲۵؛ نک: «مقدمه...»، ۳۳ـ۳۵).

حاصل سخن آنکه داستان «بیژن و منیژه»، به احتمال بسیار بخشی از *شاهنامهٔ* ابومنصوری را تشکیل می‌داده، و فردوسی این داستان را همراه با داستانهای دیگر به نظم آورده است. از این‌رو، نمی‌توان به سبب استفاده از «الف اطلاق» در نظم داستان «بیژن و منیژه»، او را هنگام سرودن این داستان جوانِ تازه کار و ناپخته دانست، به‌ویژه آنکه خطبهٔ داستان در شمار یکی از پرمایه‌ترین و شیواترین خطبه‌های *شاهنامه* است و درون‌مایه و برون‌مایهٔ آن از سختگی شعر شاعر نشان دارد (برای تفصیل، نک: خطیبی، ۶۷ـ۷۰؛ امیدسالار، ۵۴۴ـ۵۴۶).

خطبهٔ داستان، تنها مقدمه‌ای معمول با هدف تشویق خواننده به خواندن داستان نیست، بلکه رمز شگفتی نیز در بطنِ آن نهفته است. حکایت شاعرِ دلتنگ از تاریکیِ دهشتناک و هجوم اهرمن، با «ماه روی» او رمزی است از چاه تاریک بیژن و وفاداری و مهربانیهای منیژه به این دلاور ایرانی. در مقدمه و متن داستان شباهتهای شگفتی به چشم می‌خورد. در هر دو مورد بانوانی عاشق، مردانی اندوهگین و تیره روز را یاری می‌دهند. در هر دو مورد، موقعیت مردان در تاریکی وصف می‌شود (باغ شاعر و چاه بیژن) و معشوقه‌ها، اسباب آسایش ایشان را فراهم می‌آورند (خواندن داستان، شاعر را آرامش می‌دهد و مُهر رستم، نویدی است برای رهایی بیژن از چاه). هم در مقدمه و هم در متن داستان، نوری ظلمات شب را روشن می‌سازد. «ماه روی» شاعر برای او چراغ می‌آورد و منیژه آتشی می‌افروزد تا رستم به راهنمایی آن به جایگاه بیژن رود (نک: دیویس، 171-167).

کهن‌ترین متنی که نام بیژن و زن او، منیژه در آن ضبط شده، کتابی است به نام «اعمال توماس[1]» که در آن سفر قدیس توماس، حواری مسیح به هندوستان شرح شده، و به احتمال فراوان در اواخر سدهٔ ۳م نوشته شده است. در این کتاب که اصل آن به زبان سریانی بوده، و سپس به یونانی، لاتینی، ارمنی و عربی ترجمه شده است، نام بیژن و منیژه به سریانی: «ویزن» و «منشر[2]»، به یونانی: «اوزانس» و «منساره[3]»، و به ارمنی: «ویژان» و «ماناسار[4]» آمده است. وجود نامهای بیژن و منیژه در این کتاب، از قدمت این داستان در ادبیات غناییْ ـ حماسی ایران نشان دارد (نک: مینورسکی، 181، حاشیهٔ 6؛ سرکاراتی، ۱۲۳ـ۱۲۴).

نخستین‌بار نولدکه به درستی دریافت که داستانهای بیژن و پدرش گیو و پدربزرگش گودرز منقول در *شاهنامهٔ* فردوسی، از جمله

1. *The Acts of Thomas.* 2. Wezan-Manšar 3. Ouzānes-Manasāra 4. Wižan-Manasar

داستانهایی است که خاستگاه پارتی دارند (ص ۲۵ـ۲۷؛ نیز نک: یارشاطر، 459-458). به گمان نولدکه خاندانهای مشهور و بانفوذ پارتی که در دورهٔ ساسانیان نیز شوکت و قدرت مخصوص خود را حفظ کرده بودند، نیاکان خود را در زمرهٔ پهلوانان داستانهای کهن ملی به شمار آورده‌اند (ص ۲۶). هرچند نام بیژن در سکه‌ها و کتیبه‌های اشکانیان و نیز در منابع یونانی و رومی دیده نمی‌شود، اما برخی مورخان دورهٔ اسلامی از جمله طبری (۵۸۳/۱)، مسعودی (۱۳۶/۲) و حمزهٔ اصفهانی (ص ۱۳) نام او را در فهرست شاهان اشکانی آورده‌اند (نیز نک: کویاجی، *آیینها*...، ۱۴۱).

بعد از نولدکه، مینورسکی در مقالهٔ عالمانه‌ای که دربارهٔ *ویس و رامین* نوشت، نشان داد که این داستان پارتی با داستان بیژن و منیژه ربط دارد، چه، در *ویس و رامین* نام «موبدشهرو»، دوبار با نام خاندانش «منیکان» آمده است (نک: فخرالدین اسعد، ۳۳، ۵۸). منیکان از دو جزء تشکیل یافته است: «منی» یا «منیک» و پسوند بنوت آن یا (آ) کان (مانند گیوکان در *شاهنامه*، یعنی از نسل گیو) که شبیه‌ترین نام در میان اسامی پارتی به منیک، یا منیج است و یوستی نام منیژه، دختر افراسیاب را شکل مؤنث آن دانسته است (ص 190). به‌گمان مینورسکی نام خاندانی «منیکان»، نمایانگر فرزندانی از بیژن است که از منیژه زاده شده‌اند. هرچند انتساب پسر به مادر معمول نیست، ولی نمونه‌ای از آن در *ویس و رامین* در مورد «ویروی شهرو» دیده می‌شود. نام مادر باید برای بازشناختن فرزندانی به کار رفته باشد که از یک مادر نیستند (ص 186-185).

همانندیها و همسانیهای دیگری نیز بین دو داستان *ویس و رامین* و «بیژن و منیژه» به چشم می‌خورد: بیژن و رامین در عین دلیری و بی‌باکی هر دو پهلوان هوس‌باز و زن‌دوست معرفی شده‌اند و ویس و منیژه نیز در صفتهای بی‌پروایی، غرور، زودرنجی، فداکاری و وفاداری مشترک‌اند (خالقی مطلق، ۲۷۵ـ۲۸۴). از این شباهتها می‌توان نتیجه گرفت که هر دو داستان محصول جامعه‌ای است واحد، یعنی جامعهٔ اشرافی پارتی که برخلاف ساسانیان مرکزیت واحدی نداشتند، بلکه متشکل از تیولها یا حکومتهای نیمه مستقلی بودند با آداب و رسوم و فرهنگ و ادبیات ویژهٔ خود؛ از جمله تیول گرگان و مرو ــ که خاندان گودرز (گودرز دوم، حک ۳۹ـ۵۱م) بر آن فرمان می‌راندند ــ یکی از تیولهایی بود که به لحاظ ادبی اهمیت و شهرت بسیار داشت و داستانهای عاشقانهٔ «بیژن و منیژه» و *ویس و رامین* را باید در زمرهٔ ادبیات غنایی این ناحیه به شمار آورد (همو، ۲۸۵ـ۲۸۶؛ قس: بهار، پنجاه و هفت ـ پنجاه و هشت، که داستان «بیژن و منیژه» را نوع دیگرگون شده‌ای از داستان «ایشتر» و «تموز»، از اساطیر بابلی دانسته است؛ نیز دربارهٔ ریشه‌های تاریخی داستان «بیژن و منیژه»، نک: کویاجی، *پژوهشها*...، ۱۳۱، *آیینها*، ۱۵۲ـ۱۵۳).

به‌روایت مورخ ارمنی، موسیٰ خورنی، بیژن از خاندان گودرز، در راهِ عشق به منیژه در غاری به نام «بزن هنکنی[1]» (پناهگاه زیرزمینی افراسیاب نیز هَنگَنه نامیده می‌شد، نک: *ایرانیکا*، ذیل افراسیاب)، یا زندان بیژن در ناحیهٔ فیاتکاران[2] در ارمنستان به بند افتاد. کویاجی براساس این روایت و نیز به سبب رواج نامهای بیژن، گیو، گودرز و گرگین میان ارمنیان و گرجیان، حدس می‌زند که داستان «بیژن و منیژه»، در شمالی‌ترین نواحی ایران و کشورهای همسایه بر سرِ زبانها بوده است (*پژوهشها*، همانجا، *آیینها*، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۵۲ـ۱۵۳).

بجز داستان «بیژن و منیژه» موجود در *شاهنامهٔ* فردوسی، دو نسخه از منظومهٔ مشابهی، با عنوان *بیژن‌نامه* در کتابخانهٔ بادلیان (اته، شم 1979) و موزهٔ بریتانیا (ریو، شم 199) محفوظ است که صفا بر پایهٔ آخرین بیت آن که شاعر به نظم *برزونامه* اشاره دارد، آن را سرودهٔ خواجه عمید عطایی بن یعقوب، معروف به عطایی رازی از شعرای سدهٔ ۵ ق، معاصر مسعود سعد سلمان دانسته است (*حماسه*، ۳۱۶ـ۳۱۷؛ نیز نک: هـ د، ابوالعلاء عطاء بن یعقوب غزنوی رازی). نخستین‌بار صفا (همانجا) متوجه این نکته شد که سرایندهٔ *بیژن نامه*، شمار فراوانی از ابیات «بیژن و منیژهٔ» فردوسی را در منظومهٔ خود گنجانده است. سپس متینی با مقایسهٔ متن این دو منظومه، نشان داد که *بیژن نامه* منظومهٔ مستقلی نیست و سرایندهٔ آن، بدون اشاره به داستان «بیژن و منیژهٔ» فردوسی، حدود ۱٬۱۱۲ بیت از این داستان را در منظومهٔ خود آورده، و ابیاتی از خود ــ که به‌لحاظ معنی ولفظ سست است ــ بدان افزوده است (ص ۳۲ـ۳۵، ۲۵۷ـ۲۶۲).

بسیاری از شاعران نامدار فارسی‌گوی در شعر خود به داستان «بیژن و منیژه» اشاره کرده‌اند (مثلاً نک: منوچهری، ۵۷؛ مسعود سعد، ۳۸۸، ۴۹۳؛ انوری، ۵۶؛ خاقانی، ۲۱۳، ۲۶۲، ۳۳۰؛ مجیرالدین، ۲۹۲؛ خواجو، ۶۲، ۱۲۰، ۱۵۳، جم؛ سعدی، ۱۷۹، بیت ۳۵۰۶؛ حافظ، غزل ۴۶۱، بیت ۵).

ناصرخسرو در تعبیری عرفانی از این داستان، چاه بیژن را رمزی از تن آدمی دانسته، می‌گوید: بدان سبب در زندگی ۶۰ سالهٔ خود «عاشق و بی دل» نشده که در چاه زندان تن مانده است (ص ۲۸۰، بیتهای ۲ـ ۵). همو در جای دیگری جهان را به منیژه زن جادو و نیرنگ باز تشبیه می‌کند که تنها نادانان با «زرق» چنین زنی فریب می‌خورند و به درون چاه جهان خود می‌غلتند (ص ۳۰۹، بیتهای ۲۲ـ۲۳، نیز ۳۱۰، بیتهای ۱ـ۳). سنایی نیز انسانی را که اسیر جاه و مقام دنیایی است، به بیژن مانند می‌کند که در چاه اسیر است (ص ۱۲۷، بیت ۸). روایتی از داستان «بیژن و منیژه» به زبان گورانی نیز باقی مانده که محمد مکری متن آن را همراه با ترجمه و شرحی به زبان فرانسه[3] در ۱۹۶۶م در پاریس به چاپ رسانده است.

داستان بیژن و منیژه به صورت مستقل نخستین‌بار در ۱۳۱۶ش/ ۱۹۳۷م در بمبئی به چاپ رسید. جلال متینی تلخیصی از آن را در

1. Bezan Hankani 2. Phyatkaran 3. *La Légende de Bižan-u Manīja*, version populaire du sud du Kurdistan.

۱۳۴۱ش در مشهد، و ابراهیم پورداود کل داستان را همراه با تصاویر بسیار در ۱۳۴۱ش در تهران منتشر کرد. همچنین مصطفیٰ موسوی این داستان را از نو تصحیح کرده، و همراه با شرح ابیات دشوار آن در ۱۳۷۵ش در تهران به چاپ رسانده است.

مآخذ: ابن ندیم، *الفهرست*؛ اسلامی ندوشن، محمدعلی، *زندگی و مرگ پهلوانان در شاهنامه*، تهران، ۱۳۴۸ش؛ امیدسالار، محمود، «هفت خان رستم، بیژن و منیژه و نکاتی دربارهٔ منابع و شعر فردوسی»، *ایران‌شناسی*، ۱۳۷۷ش/۱۹۹۸م، س ۱۰، شم ۳؛ انوری، محمد، *دیوان*، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ بهار، مهرداد، *اساطیر ایران*، تهران، ۱۳۵۲ش؛ ثعالبی مرغنی، حسین، *غرر اخبار ملوک الفرس و سیرهم*، به کوشش زُتنبرگ، پاریس، ۱۹۰۰م؛ حافظ، *دیوان*، به کوشش پرویز ناتل خانلری، تهران، ۱۳۶۲ش؛ حمزهٔ اصفهانی، *تاریخ سنی ملوک الارض والانبیاء*، به کوشش گوتوالد، برلین، ۱۳۴۰ق؛ خاقانی شروانی، *دیوان*، به کوشش ضیاءالدین سجادی، تهران، ۱۳۷۵ش؛ خالقی مطلق، جلال، «بیژن و منیژه و ویس و رامین» (مقدمه‌ای بر ادبیات پارتی و ساسانی)، *ایران‌شناسی*، ۱۳۶۹ش/۱۹۹۰م، س ۲، شم ۱؛ خطیبی، ابوالفضل، «یکی نامه بود از گه باستان» (جستاری در شناخت منبع *شاهنامهٔ* فردوسی)، *نامهٔ فرهنگستان*، ۱۳۸۱ش، س ۵، شم ۳؛ خواجوی کرمانی، *خمسه*، به کوشش سعید نیاز کرمانی، کرمان، ۱۳۷۰ش؛ سرکاراتی، بهمن، «رستم یک شخصیت تاریخی یا اسطوره‌ای»، *مجموعه سخنرانیهای سومین تا ششمین هفتهٔ فردوسی*، به کوشش محمدمهدی رکنی، مشهد، ۱۳۵۷ش؛ سعدی، *بوستان*، به کوشش غلامحسین یوسفی، تهران، ۱۳۵۹ش؛ سنایی، *حدیقة الحقیقة*، به کوشش مدرس رضوی، تهران، ۱۳۶۸ش؛ صفا، ذبیح‌الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ همو، *حماسه‌سرایی در ایران*، تهران، ۱۳۵۲ش؛ طبری، *تاریخ*؛ فخرالدین اسعد گرگانی، *ویس و رامین*، به کوشش مجتبیٰ مینوی، تهران، ۱۳۱۴ش؛ فردوسی، *شاهنامه*، به کوشش جلال خالقی مطلق، تهران/کالیفرنیا، ۱۳۶۶-۱۳۷۱ش؛ کویاجی، جهانگیر کُورجی، *آیینها و افسانه‌های ایران و چین باستان*، ترجمهٔ جلیل دوستخواه، تهران، ۱۳۶۲ش؛ همو، *پژوهشهایی در شاهنامه*، ترجمهٔ جلیل دوستخواه، اصفهان، ۱۳۷۱ش؛ متینی، جلال، «دربارهٔ بیژن نامه»، *آینده*، ۱۳۶۰ش، س ۷، شم ۲، ۴؛ مجیرالدین بیلقانی، *دیوان*، به کوشش محمدآبادی، تبریز، ۱۳۵۸ش؛ مسعود سعد سلمان، *دیوان*، به کوشش رشید یاسمی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به کوشش باربیه دومنار، پاریس، ۱۹۱۴م؛ «مقدمهٔ قدیم شاهنامه»، *بیست مقالهٔ* محمد قزوینی، تهران، ۱۳۳۲ش، ج ۲؛ منوچهری دامغانی، احمد، *دیوان*، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۷۵ش؛ ناصرخسرو، *دیوان*، به کوشش مجتبیٰ مینوی و مهدی محقق، تهران، ۱۳۵۷ش؛ نولدکه، تئودُر، *حماسهٔ ملی ایران*، ترجمهٔ بزرگ علوی، تهران، ۱۳۵۷ش؛ نیز:

Davis, D., *Epic and Sedition*, Fayetteville, 1992; Ethé, H., *Catalogue of the Persian, Turkish, Hindūstānī and Pushtū Manuscripts in the Bodleian Library*, Oxford, 1889; *Iranica;* Justi, F., *Iranisches Namenbuch*, Hildesheim, 1963; Minorsky, V.,«Vīs u Rāmīn», *Iranica* (Twenty Articles), Tehran, 1964; Rieu, Ch., *Supplement to the Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum*, London, 1895; Shahbāzī, A. Sh., *Ferdowsī: A Critical Biography*, Costa Mesa, 1991; Yarshater, E.,«Iranian National History», *The Cambridge History of Iran*, 1933, vol. III(1).

ابوالفضل خطیبی

بِیسان، شهر و شهرستانی در استان جلیل در فلسطین.

بیسان یا بیت شان در مصر باستان بیت شارا، بیثی شارو و بیت شانرا خوانده می‌شد (*پاولی*، XII/947). این شهر در زمان کنعانیان به عنوان جایگاه الاههٔ شان، به این الاهه منسوب شد و بیت شان نام گرفت (یوشع بن نون، ۱۷:۱۱؛ دربارهٔ این الاهه، نک: گلوک، 173) و در دورهٔ یونانیان اسکوتوپولیس[1] خوانده شد (الستن، 265) و در دورهٔ اسلامی، جغرافی‌دانان مسلمان آن‌را بیسان نامیدند (یعقوبی، ۳۲۷؛ ابن خردادبه، ۷۵).

شهرستان بیسان: این شهرستان با وسعتی حدود ۳۳۸ کمـ۲ از شرق به رود اردن، از غرب به جنین، از جنوب به نابلس و از شمال و شمال غربی به ترتیب به طبریه و ناصره محدود می‌شود (دباغ، ۱(۱)/۱۸۶، «نقشه»؛ هداوی، 37) که بخش نسبتاً وسیعی از آن در منطقهٔ غور واقع است (دباغ، ۶(۲)/۴۴۹). حدود ۱۸۷ کمـ۲ از سطح این ناحیه را درهٔ بزرگ بیسان تشکیل می‌دهد که دارای چشمه‌های بسیار و چند رود بزرگ و کوچک موقت و دائمی مانند حابس، جالود و بیرِه است (کارمون، 175-174؛ عبید، ۲۸، ۴۱؛ دباغ، ۶(۲)/۴۵۱-۴۵۳). برخی گذرگاههای مهم از رود اردن مانند قطف، طریخیم و صغیر در شهرستان بیسان واقع‌اند (همانجا).

بیسان در دورهٔ عثمانی یکی از نواحی شهرستان (قضاء) جنین به شمار می‌آمد و در اوایل دورهٔ قیمومت انگلیس یکی از شهرستانهای استان (لواء) نابلس محسوب گردید و پس از آن نیز به استان جلیل ملحق شد. این شهرستان در ۱۳۲۷ش/۱۹۴۸م به اشغال صهیونیستها درآمد (همو، ۶(۲)/۴۴۶، ۴۴۷).

کشاورزی در بیسان به علت فراوانی منابع آب همواره رایج و شکوفا، و در دهه‌های اخیر با تحولات مثبت همراه بوده است (کارمون، 176-175). محصولاتی چون پنبه، حبوبات، غلات، زیتون و انواع میوه‌ها اقلام کشاورزی این ناحیه را تشکیل می‌دهند (عبید، ۷۴-۷۵، ۸۴؛ دباغ، ۶(۲)/۴۵۵-۴۵۷؛ هداوی، 79).

شهر بیسان: این شهر در ۳۲° و ۳۰´ طول شرقی و ۳۵° و ۳۰´ عرض شمالی («راهنما[2]»، 319) و در ۳۰ کیلومتری جنوب دریاچهٔ طبریه، بر روی لایه‌های آبرفتی دشت بیسان حدود ۱۲۰ متر پایین‌تر از سطح دریا قرار گرفته است و رود اردن در شرق آن جریان دارد (*جودائیکا*، IV/757؛ EI², I/1138). شهر بیسان به سبب آنکه میان دو منطقهٔ آب و هوایی مدیترانه‌ای و اقلیم خشک قرار گرفته، دارای ویژگی خاصی است که می‌توان آن را بری به شمار آورد (عبید، ۳۳؛ برهوم، ۵۲-۵۳). تشکیلات آهکی موجب شده است تا چشمه‌های فراوانی در اطراف شهر بیسان پدید آید که از آن میان، می‌توان از عین جالود نام برد (کارمون، 175).

مساحت اراضی شهر بیسان پیش از اشغال (۱۹۴۸م) حدود ۶۱ هکتار (۶۶۳ دونم) بود (هداوی، 43) و کشاورزی مهم‌ترین فعالیت اقتصادی اهالی این شهر به شمار می‌آمد و پس از اشغال فعالیتهای صنعتی از جمله نساجی، تولید مواد پلاستیکی و معدنی نیز در این شهر رواج یافت (دباغ، ۶(۲)/۴۸۸؛ کارمون، 177؛ *جودائیکا*، IV/765)؛ در حال حاضر، پرورش ماهی نیز از فعالیتهای اقتصادی اهالی به شمار می‌آید (کارمون، 176).

---

1. Scythopolis
2. *The Middle East* ...

شهر باستانی بیسان ــ که اکنون محل آن را تل الحصن می‌نامند و برخی از تپه‌های اطراف را نیز جزو آن شهر باستانی به شمار می‌آورند ــ در ۶۰۰ متری شمال شهر کنونی واقع است (عبید، ۱۲).

پیشرفت تاریخی این محل متأثر از موقعیت خاص آن در محل تقاطع راههای اصلی شمال به جنوب در طول درهٔ اردن تا بحرالمیت بود که نهایتاً به قدس منتهی می‌گردید و از دیرباز مرکزیت و اهمیت نظامی و تجاری داشته است (همو، ۹، ۱۰) و جادهٔ دیگری که از ساحل مدیترانه می‌آمد، بیسان را قطع می‌کرد (کارمون، 175). حفریات باستان‌شناسی در منطقهٔ تل الحصن ۱۸ لایهٔ تمدنی را نشان می‌دهد که لایهٔ زیرین آن به هزارهٔ ۴ق‌م، یعنی دوران آهک تعلق دارد (پرلمن، 89). مصریان به مدت ۳ قرن (۱۵-۱۲ق‌م) بر این شهر حکمرانی کردند و بیسان در این دوران شهری با اهمیت ویژهٔ نظامی به شمار می‌آمد و مصریان در آنجا بناهای متعدد ساختند (گلوک، 174؛ آلبرایت، 103؛ براسلاوی، 50-49).

در ۲۱۸ق‌م این محل به دست آنتیوخوس افتاد و تا مدتی پس از ۱۹۸ق‌م در دست سوریها باقی ماند (*پاولی*، XII/948). مطابق روایات عهد عتیق این شهر در دورهٔ باستان در دست قبیلهٔ منتیٔ بود، ولی کنعانیان در آن سکنا داشتند و قبیلهٔ منسیٔ نتوانستند کنعانیان را از این شهر بیرون رانند (قضات، ۱:۲۷، ۲۸). پس از نبرد جلبوع، فلسطینیان جسد شائول فرمانروای فلسطین و سومین پسرش جاناتان را بر دیوارهای شهر بیسان آویختند (اول سموئیل، ۳۱:۳، ۷، ۸؛ الستن، 266؛ «راهنما»، همانجا).

در زمان یونانیان، پس از اینکه اسکوتوها در این شهر مستقر شدند، نام این شهر به اسکوتوپولیس تغییر یافت و یکی از شهرهای مهم فلسطین گردید (*پاولی*، همانجا؛ دباغ، ۶(۲)/۴۶۳). این شهر در ۶۴ق‌م و در دورهٔ رومیان، یکی از شهرهای ۱۰ گانه (دکاپولیس) به شمار می‌آمد (گلوک، 174؛ آغا، ۲۸۱). بیسان در این زمان، خودمختار و مستقل بود و از نظر جمعیت و تجارت با قدس برابری می‌کرد (همانجاها؛ الستن، 265). در ۶۹ق‌م پمپی این شهر را فتح کرد و آن را شهر آزاد امپراتوری نامید (اسمیث، 236؛ کارمون، همانجا). با گذشت زمان، زبان یونانی جای خود را به زبان آرامی داد. پس از آنکه بیسان در عصر عمر بن خطاب به صلح فتح شد (بلاذری، ۱۵۹-۱۶۰؛ طبری، ۳/۴۴۳)، نام اسکوتوپولیس از میان رفت و بار دیگر نام بیسان رواج یافت.

جغرافی‌دانان مسلمان از بیسان بسیار یاد کرده‌اند (مثلاً مقدسی، ۱۶۲؛ ابوعبید، ۴۶۱؛ یاقوت، ۱/۷۸۸). بیسان در جنگهای صلیبی چندین‌بار میان مسلمانان و فرنگان دست به دست شد. در جنگ اول صلیبی، به دست فرنگان افتاد (EI^2، همانجا) در ۵۷۸ق/۱۱۸۲م فرخشاه ایوبی آن را به غارت داد (ابن اثیر، ۱۱/۴۸۱؛ ابوشامه، ۸۲) و در پاییز سال بعد صلاح‌الدین ایوبی، خود آنجا را تصرف کرد (ابن اثیر، ۱۱/۵۰۱). پس از جنگ حطین در ۵۸۳ق/۱۱۸۷م و به دنبال امضای پیمان صلح، بیسان در قلمرو مسلمانان قرار گرفت (عمادالدین، ۶۱۲-۶۱۳). در ۶۱۴ق/۱۲۱۷م صلیبیان بیسان را از دست العادل ایوبی گرفتند (ابن اثیر، ۱۲/۳۲۱).

در عصر ممالیک، این شهر در دست مسلمانان قرار داشت (ابن شداد، ۳۲۵-۳۲۶) و از ۹۲۲ق/۱۵۱۶م به دست عثمانیان افتاد (ابن ایاس، ۵/۱۲۹-۱۳۰) و تا ۱۹۱۸م در قلمرو این دولت باقی ماند. در این تاریخ ارتش انگلستان آنجا را با چند شهر اطراف تصرف کرد (دباغ، ۶(۲)/۴۷۷). در ۱۹۴۸م شهر به دست صهیونیستها افتاد (*بریتانیکا*، I/1033؛ آغا، ۲۸۶) و بسیاری از مردم تحت فشار آنان به شهرهای دیگر کوچیدند (نحال، ۲۴۷؛ عارف، ۱/۳۱۲؛ نضال، 17). صهیونیستها در ۱۹۴۹م شهر بیسان را بیت‌شان (بیت شِعان) نامیدند و مهاجرانی از شمال افریقا، ایران، ترکیه و عراق را در آنجا سکنا دادند (*جودائیکا*، IV/765؛ آغا، ۲۸۷).

آثار باستانی: اولین حفاریها در تل حصن در ۱۹۲۱-۱۹۲۳م زیرنظر دانشگاه پنسیلوانیا انجام گرفت («دائرة المعارف جدید...»[1]، I/215؛ آلبرایت، 40)؛ در این حفاریها ۶ معبد از دورهٔ کنعانیان کشف شد که ۴ معبد آن به دورهٔ تسلط مصریان، و دو معبد دیگر به زمان مرگ شائول متعلق است (پرلمن، 91؛ *بریتانیکا*، همانجا). به علاوه، قبوری نیز کشف شده که برخی احتمالاً جایگاه خدای عشتاروت بوده است که فلسطینیان وسایل و سلاحهای شائول را در آنجا قرار می‌دادند (پرلمن، همانجا؛ براسلاوی، 51). شماری از قبرهای مصریان که به افتخار خدایان محلی ساخته می‌شد، احتمالاً به دورهٔ عمارنه[2] تا حکومت رامسس سوم (قرن ۱۲ ق‌م) تعلق دارند (همانجاها). از دیگر آثار برجای مانده از دورهٔ مصریان باستان می‌توان از کتیبه‌هایی متعلق به سیتی اول نام برد (براسلاوی، همانجا)؛ همچنین شماری تابوت سفالین که شباهت بسیاری به آثار فنیقیها دارد و به دورهٔ آهن (۹۰۰ یا ۸۰۰ ق‌م) بازمی‌گردد (الستن، 266)، مجسمه‌ای سنگی متعلق به رامسس سوم و برخی از سنگ نوشته‌ها به خط هیروگلیف از دیگر آثار برجای مانده از این دوران به شمار می‌رود (آلبرایت، 103).

آثاری برجای مانده از حتیها در دوران حکومت رامسس سوم احتمال نفوذ آنان را در این شهر نشان می‌دهد (گلوک، همانجا). در دوران حکومت بیزانس، دیواری به دور شهر برپا شد («دائرة المعارف جدید»، I/223). در چند صد متری بقایای این دیوار، آثاری از یک کلیسای کهن که در آن ۲۷ ستون مرمرین وجود داشته، کشف شده است (همانجا؛ پرلمن، 93؛ الستن، همانجا).

از جالب‌ترین آثار برجای مانده از دورهٔ رومیان تالاری است که ۵هزار صندلی سنگی داشته، و امروزه فقط دو هزار صندلی از آنها باقی مانده است («دائرة المعارف جدید»، I/226). تالار دیگری نیز در بخش جنوبی شهر قرار دارد (اسمیث، 237) که حمامهایی در نزدیکی آن وجود داشته که ۱۵ لوحهٔ یونانی در آنها کشف شده، و نام فرمانروایان بیزانسی مربوط به نیمهٔ اول سدهٔ ۶ق‌م بر روی آن نقش بسته است

1. *The New...*   2. el-Amarna

(«دائرة المعارف جدید»، I/227). از آثار همین دوره می‌توان از میدانی بزرگ و بیضی شکل واقع در غرب تل، به طول حدود ۱۰۰ متر و عرض حدود ۵۰ متر نام برد که احتمالاً درگذشته میدان اسب دوانی و یا ارابه‌رانی بوده، و امروزه از میان رفته است (الستن، همانجا).

از آثار دوران اسلامی می‌توان از مسجد جامعی که به عمر بن خطاب منسوب است، نام برد (شکیل، ۳۶؛ هروی، ۲۱)؛ همچنین قبور برخی از صحابیان مانند ابوعبیدهٔ جراح و شرحبیل بن حسنه در این محل قرار دارد («دائرة المعارف جدید»، همانجا؛ شراب، ۲۱۸).

مآخذ: آغا، نبیل خالد، *مدائن فلسطین*، بیروت، ۱۹۹۳م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن ایاس، محمد، *بدائع الزهور*، به کوشش محمد مصطفی، قاهره، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ ابن خردادبه، عبیدالله، *المسالک و الممالک*، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن شداد، محمد، *تاریخ الملک الظاهر*، به کوشش احمد حطیط، ویسبادن، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابوشامه، عبدالرحمان، *عیون الروضتین*، به کوشش احمد بیسومی، دمشق، ۱۹۹۲م؛ ابوعبید بکری، عبدالله، *المسالک و الممالک*، به کوشش وان لون، و ا. فره، تونس، ۱۹۹۲م؛ برهوم، محمود و محمد خروب، *المیاه فی فلسطین*، عمان، ۱۹۸۹م؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به کوشش عبدالله انیس طباع و عمر انیس طباع، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ دباغ، مصطفی مراد، *بلادنا فلسطین*، عمان، ۱۹۵۷م؛ زیاده، نقولا، «من الاسکندر الی فتح العربی الاسلامی»، *موسوعة خاص*، ج ۲؛ شراب، محمدمحمد، *معجم بلدان فلسطین*، بیروت، ۱۹۸۷م؛ شکیل، هادیه دجانی، *القاضی الفاضل عبدالرحیم البیسانی العسقلانی*، بیروت، ۱۹۹۳م؛ طبری، *تاریخ*؛ عارف، عارف، *النکبة*، بیروت، ۱۹۵۶م؛ عید، یوسف، *قصة مدینة بیسان*؛ عمادالدین کاتب، محمد، *الفتح القسی*، به کوشش محمد محمود صبح، قاهره، ۱۹۷۳م؛ *عهد عتیق*؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ نحال، محمد سلامه، *فلسطین ارض و تاریخ*، عمان، دارالجیل للنشر؛ هروی، علی، *الاشارات الی معرفة الزیارات*، به کوشش ژ. سوردل ـ تومین، دمشق، ۱۹۵۳م؛ یاقوت، *بلدان*؛ یعقوبی، احمد، «البلدان»، همراه *الاعلاق النفیسة* ابن رسته، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ نیز:

Albright, W.F., *The Archaeology of Palestine*, London, 1960; Braslavi, J. et al., «Bet(h)-Shean», *Archaeology*, Jerusalem, 1974; *Britannica*, micropaedia, 1978; EI[2]; Elston, R., *The Traveller's Handbook for Palestine and Syria*, 1929; Glueck, N., *The River Jordan*, London, 1968; Hadawi, S., *Village Statistics 1945*, Beirut, 1970; *Judaica*; Karmon, Y., *Israel a Regional Geography*, London, 1971; *The Middle East Intelligence Handbooks 1943-1946* (Palestine and Transjordan), London, 1987; Nazzal, N., *The Palestinian Exodus from Galilee 1948*, Beirut, 1978; *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, New York, 1993; *Pauly*; Pearlman, M. and Y. Yannai, *Historical Sites in Israel*, Jerusalem, 1977; Smith, A., *The Historical Geography of Holy Land*, London, 1974.

لیلا رضایی

بیسائو، نک: گینهٔ بیسائو.

بیستگانی، اصطلاحی مالی ـ اداری که بر نوعی مقرری و حقوق اطلاق شده، و از سدهٔ ۴ق/۱۰م در منابع فارسی به کار رفته است. گرچه به سبب ذکر معادل عربی آن، یعنی عشرینیه (جمع آن: عشرینیات) در برخی منابع کهن عربی (مثلاً خوارزمی، ۶۵؛ ابن حوقل، ۴۶۹؛ نیز نک: حبیبی، ۳۱۱؛ قس: با تسعینیه، یعنی حقوقی که هر ۹۰ روز پرداخت می‌شد: قدامه، ۳۱-۳۲)، بیستگانی را ترجمهٔ آن دانسته‌اند، ولی این نظر که بیستگانی مقدم بر عشرینیه به کار می‌رفته، و معادل عربی در واقع ترجمهٔ این اصطلاح فارسی است، نیز محتمل به نظر می‌رسد، خاصه که در ترجمهٔ *تفسیر طبری* که مقدم بر آثار خوارزمی و ابن حوقل است، واژهٔ بیستگانی به کار رفته است (۱۳۸۱/۵). از این رو، این که گفته‌اند نخستین بار ابونصر عتبی (د ۴۲۷ق/۱۰۳۶م) در کتاب *تاریخ یمینی* (۸۹/۱) بیستگانی را به عشرینیه و عشرینیات ترجمه کرده است (نک: نفیسی، ۱۰۶۵/۲-۱۰۶۶)، نباید درست باشد. خوارزمی (همانجا) عشرینیه را از ارزاق (حقوق) در دیوان خراسان برشمرده، و سخن ابن حوقل نیز مشعر بر این است که بیستگانی در نواحی شرقی مرسوم بود (همانجا). در منابع تاریخی از پرداخت بیستگانی در حکومت صفاریان (*تاریخ...*، ۲۸۷؛ نیز نک: ابن خلکان، ۴۶۴/۵)، سامانیان *تاریخ*، ۲۹۳)، زیاریان (جرفادقانی، ۱۸۷) و غزنویان (بیهقی، ۶۵، ۲۳۶؛ نظام الملک، چ دارک، ۱۳۵) یاد شده است.

دربارهٔ اصل و اشتقاق کلمهٔ بیستگانی اختلاف نظر وجود دارد. به عقیدهٔ بعضی چون این حقوق در هر ۲۰ روز به سپاهیان پرداخت می‌شد، بیستگانی نامیده شد (منینی، ۸۹/۱؛ فرهنگ ...، ذیل ماده؛ اقبال، ۱۲۳). صحت این نظر با توجه به شواهد موجود بر پرداخت بیستگانی در هر ۳ ماه بعید می‌نماید. همچنین گفته‌اند: بیستگانی حاکی از میزان حقوق هر سپاهی، یعنی ۲۰ دینار یا درهم بوده است (منینی، همانجا؛ نفیسی، ۱۰۶۸/۲؛ حبیبی، همانجا) که با توجه به کاربرد مطلق واژهٔ بیستگان به معنای ۲۰ تا (بیهقی، ۱۵۸) محتمل به نظر می‌رسد.

برخی بر اساس کاربرد واژه‌های بیستگان و سی‌گان برای دسته‌های ۲۰ و ۳۰ نفری (نظام الملک، چ اقبال، ۲۵۶، قس: چ دارک، ۲۷۷)، بیستگانی را عبارت از دسته‌های ۲۰نفری سپاهیان که برای دریافت حقوق حاضر می‌شدند، می‌دانند (انوری، *اصطلاحات...*، ۸۱، «دیوان...»، ۹۰). نظر دیگر این است که شاید بیستگانی در بیستم هر ماه پرداخت می‌شد (نک: همان، ۸۹). نفیسی (۱۰۶۵/۲-۱۰۶۸) در نظری متفاوت بیستگانی را نام سکه‌ای با عیار ۲۰٪ و یا با وزن ۲۰ مثقال بیان کرده است که حقوق سپاهیان را از آن سکه‌ها می‌دادند، چنان که اصطلاحات کمرزر هزارگانی و کمر هفتصدگانی (بیهقی، ۳۵۱، ۴۳۰، ۴۷۷) به معنای کمربندی با هزار یا ۷۰۰ مثقال طلا، و ساخت هزارگانی (همو، ۳۵۲) به معنای لجام و یراق ساخته شده از هزار مثقال طلا به کار رفته‌اند (نیز نک: غنی، ۵۹؛ رضازاده، ۷۳).

به هر حال در منابع تاریخی و ادبی سدهٔ ۴ق و پس از آن بیستگانی همه جا به معنای حقوق و مواجب، و بیستگانی خوار به معنای حقوق‌بگیر آمده است (بیهقی، ۱۹۹، ۵۸۱؛ گردیزی، ۲۶۹، ۲۷۲).

بیستگانی همچنین یکی از حقوق ۳ گانه‌ای بود که در خراسان پرداخت می‌شد و از «حساب جند» که دو بار در سال و «حساب مرتزقه» که ۳بار در سال پرداخت می‌شدند، جدابود (خوارزمی، همانجا). تقسیم بندی خوارزمی مشعر بر این است که بیستگانی را به طبقهٔ خاصی می‌پرداختند (همانجا)؛ ولی از گزارش ابن حوقل (همانجا) بر می‌آید که در زمان سامانیان حتیٰ امرا و خواص و نزدیکان امیر هم بیستگانی ــ عشرینیات ــ می‌گرفتند و گفته‌اند که حتیٰ امیر

صفاری عمرو بن لیث هم بیستگانی دریافت می‌کرد (ابن خلکان، همانجا). اما بیهقی در دورهٔ غزنویان همه جا از آن به عنوان حقوق لشکریان و غلامان یاد کرده است (ص ۳۴۸، ۵۰۷، ۶۰۰، ۷۰۹). نظام الملک هم تصریح دارد که بیستگانی به سپاهیان و غلامان پرداخت می‌شد (چ دارک، ۱۳۵، ۱۵۴) و فرماندهان و حقوق بگیران دولت غزنوی مقرری ماهانه (مشاهره) داشتند (*ایرانیکا*، IV/306). بیستگانی ۴بار در سال (ابن حوقل، خوارزمی، همانجاها؛ نظام الملک، چ دارک، ۱۳۴؛ *تاریخ*، ۲۹۳) به صورت نقدی (بیهقی، ۷۰۹) و با درهمهای نقره (*تاریخ*، ابن خلکان، همانجاها)، به ویژه هنگام تجهیز سپاه پرداخت می‌شد (نک: بیهقی، ۶۵، ۳۴۸، ۵۰۷، ۵۵۵، ۷۰۹؛ *تاریخ*، ۲۸۷؛ بازورث، 124-123). گاه بیستگانی یک سالهٔ سپاه را در یک نوبت می‌دادند (بیهقی، ۷۲۶؛ *تاریخ*، ۲۹۳).

در زمان صفاریان طی تشریفاتی خاص «عارض» لشکر، بیستگانی را نخست به امیر صفاری و سپس به ترتیب مقامات به لشکریان می‌داد و تنها سپاهیانی آن را دریافت می‌کردند که همهٔ ادوات و لوازم مورد نیاز یک سپاهی را داشتند وگرنه ازدریافت آن محروم می‌شدند (ابن خلکان، همانجا). پرداخت بیستگانی در دولت سامانیان از همهٔ دولتهای شرقی منظم تر و بیشتر بود (ابن حوقل، همانجا)، البته مقدار و کیفیت پرداخت آن در ادوار مختلف تفاوت داشت.

مآخذ: ابن حوقل، *صورة الارض*، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۹م؛ ابن خلکان، احمد، *وفیات الاعیان*، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۹۴۹م؛ اقبال، عباس، *تعلیقات بر سیاست نامه* (نک: هم‍ ، نظام الملک)؛ انوری، حسن، *اصطلاحات دیوانی دورهٔ غزنوی و سلجوقی*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ همو، «دیوان استیفاء»، *مجلهٔ بررسیهای تاریخی*، تهران، ۱۳۵۵ش، س ۱۱، شم‍ ۱؛ بیهقی، ابوالفضل، *تاریخ*، به کوشش علی اکبر فیاض، مشهد، ۱۳۵۶ش؛ *تاریخ سیستان*، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۴ش؛ *ترجمهٔ تفسیر طبری*، به کوشش حبیب یغمایی، تهران، ۱۳۴۲ش؛ جرفادقانی، ناصح، *ترجمهٔ تاریخ یمینی*، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۵۷ش؛ حبیبی، عبدالحی، *تعلیقات بر زین الاخبار* (نک: هم‍ ، گردیزی)؛ خوارزمی، محمد، *مفاتیح العلوم*، به کوشش فان فلوتن، لیدن، ۱۸۹۵م؛ رضا زاده شفق، صادق، *فرهنگ شاهنامه*، به کوشش مصطفیٰ شهابی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ عتبی، محمد، «تاریخ یمینی»، ضمن *شرح الیمینی* (نک: هم‍ ، منینی)؛ غنی، قاسم و علی‌اکبر فیاض، *تعلیقات بر تاریخ بیهقی*، تهران، ۱۳۴۲ش؛ *فرهنگ تاریخی زبان فارسی*، تهران، بنیاد فرهنگ ایران؛ قدامة بن جعفر، *الخراج*، به کوشش محمد حسین زبیدی، بغداد، ۱۹۸۱م؛ گردیزی، عبدالحی، *زین الاخبار*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۴۷ش؛ منینی، احمد، *شرح الیمینی (الفتح الوهبی)*، قاهره، ۱۲۸۶ق؛ نظام الملک، حسن، *سیر الملوک (سیاست نامه)*، به کوشش هیوبرت دارک، تهران، ۱۳۵۵ش؛ همان، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۶۹ش؛ نفیسی، سعید، *تعلیقات بر تاریخ بیهقی*، تهران، سنایی؛ نیز:
Bosworth, C. E., *The Ghaznavids: Their Empire in Afghanistan*, Beirut, 1973; *Iranica*.

حسن حسین زادهٔ شانه‌چی

بیسُتون، نام بخش، شهر، کوه و سنگ نوشته‌ای به خط میخی فارسی باستان، بابلی و ایلامی از داریوش اول، واقع در شهرستان هرسین استان کرمانشاه.

نام بیستون برگرفته از شکل مفروض واژهٔ «بَغَستانه[1]» در زبان فارسی باستان است (کنت، 108؛ قرشی، ۱۷۹). این واژه متشکل از دو جزء «بَغ» به معنای خدا، و پسوند مکان «ستان»، به معنای جایگاه خدا و پرستشگاه یا معادل «یزدان سرای» است. در *شاهنامهٔ* فردوسی نیز از آن با عنوان پرستشگاه و رباطی یاد شده است (نک: ۲۳۴۶/۵؛ قرشی، کنت، همانجاها). این نام در منابع یونانی «بگیستانوس[2]» ضبط شده است (نک: دیودُروس، I/393) و در منابع اسلامی به صورتهای بهستون (ابن رسته، ۱۶۶؛ ابن حوقل، ۳۵۹/۱؛ ابن فقیه، ۲۵۵؛ یاقوت، ۷۶۹/۱) و بِسُتون (اصطخری، ۱۱۹؛ *اشکال العالم*، ۱۴۳؛ مقدسی، ۳۹۶) نیز آمده است. اشکال گوناگون این نام در منابع دورهٔ اسلامی و فارسی امروزی می‌بایستی برگرفته از شکل مفروض «بَیستان» در زبان پهلوی ساسانی باشد که خود مرکب از دو جزء «بَی» تغییر شکل یافتهٔ «بَغ» در زبان فارسی باستان (مکنزی، 17) و پسوند مکان «ستان» است (فره‌وشی، ۴۰۸).

بخش بیستون: این بخش یکی از بخشهای دوگانهٔ شهرستان هرسین، و متشکل از دو دهستان به نامهای چمچمال و شیزر و یک شهر به نام بیستون و دارای ۷۲ آبادی دارای سکنه است (*نشریه...*، ۴۷؛ *سرشماری*، شناسنامه، ۳). بخش بیستون از شمال به دینور از بخشهای شهرستان صحنه، از خاور به بخش مرکزی شهرستان هرسین و از باختر به بخش مرکزی شهرستان کرمانشاه محدود است (*نقشه...*).

قسمت اعظم بخش بیستون را دشت چمچمال فرا گرفته است. این دشت از شمال و شمال خاوری به کوههای هجرخانه، از باختر به ارتفاعات سیراکومه نجوران و کوه بیستون و از جنوب خاوری به ارتفاعات شیرزرد و درازکوه محدود می‌گردد (احمدی، ۶۴). رودخانه‌های گاماسیاب و دینورآب از مهم‌ترین رودخانه‌های این بخش به شمار می‌روند. این دو رودخانه در اقتصاد بخش بیستون دارای اهمیت فراوانی هستند (همو، ۵۶). مهم‌ترین بلندیهای بخش بیستون رشته کوههای «پَرَو» است. این رشته کوه به طول ۶۲ کم‍ و عرض ۲۶ کم‍ (در پهن‌ترین جاها)، از ۴۵ کیلومتری شمال باختری کرمانشاه شروع شده، و رو به سوی جنوب خاوری تا شهر بیستون در ۳۶ کیلومتری شمال خاوری شهر کرمانشاه گسترده شده است. بلندترین قلهٔ این رشته‌کوه در بخش بیستون، کوه بیستون با ارتفاع ۲٬۸۰۵ متر از سطح دریاست. این کوه بلندترین دیوارهٔ سنگی ایران به شمار می‌رود (جعفری، ۱۲۵، ۱۳۱).

اقتصاد بخش بیستون برپایهٔ کشاورزی، دامداری و صنعت استوار است (احمدی، ۱). این بخش با داشتن شرایط مناسب آب و هوایی و خاک حاصلخیز، از کشاورزی پررونقی برخوردار است. زمینهای کشاورزی بخش بیستون بیش از ۱۰ هزار کم‍۲ است که بخش عمده‌ای از آن توسط رودخانه‌های گاماسیاب، دینورآب و چشمه‌ها آبیاری می‌شوند (همو، ۵۷-۵۸). عمده‌ترین محصولات کشاورزی این بخش گندم، جو، چغندر قند و تره‌بار است (*فرهنگ...*، ۸۴). بخش بیستون با

1. Bagastāna 2. Bagistanus

بیش از ۶۰ کارخانه و شرکتهای تولیدی یکی از مهم‌ترین مراکز صنعتی در استان کرمانشاه به شمار می‌رود. از مهم‌ترین آنها می‌توان کارخانه‌های قند، گونی‌بافی، نساجی، شیر پاستوریزه و صنایع غذایی را نام برد (نک: احمدی، ۵۸ـ۵۹).

بنابر سرشماری ۱۳۷۵ش، بخش بیستون دارای ۲۷٬۰۵۸ تن جمعیت بوده است (سرشماری، نتایج، ۵۴).

شهر بیستون: این شهر که مرکز بخش بیستون است، در ۳۴° و ۲۳´ عرض شمالی و ۴۷° و ۲۶´ طول شرقی و در ارتفاع ۱٬۲۹۵ متری از سطح دریا واقع شده است (پاپلی، ۱۱۸). شهر بیستون تا سالهای اخیر روستایی بیش نبود و از نظر تقسیمات کشوری جزو مرکز دهستان چمچمال در بخش صحنه از شهرستان کرمانشاه به شمار می‌رفته است (فرهنگ، همانجا)؛ اما با شکل‌گیری شهرستان هرسین در ۱۳۷۴ش و تشکیل بخش بیستون به عنوان یکی از بخشهای دوگانهٔ آن، روستای بیستون به شهر و مرکز بخش بیستون بدل شد (احمدی، ۱). این شهر در کنار کوه بیستون واقع است و رودخانهٔ دینورآب از کنار آن می‌گذرد (فرهنگ، همانجا). جمعیت شهر بیستون با احتساب جمعیت ۵ شهرک اقماری آن در ۱۳۸۱ش، حدود ۱۲هزار تن بوده است (احمدی، همانجا).

پیشینهٔ تاریخی: آثار به دست آمده از کاوشهای باستان‌شناسی در غار بیستون، زندگی انسان در ناحیهٔ بیستون را به دورهٔ موستری (پارینه سنگی میانه)، یعنی حدود ۴۰٬۰۰۰ـ۸۰٬۰۰۰ سال پیش می‌رساند (حریریان، ۳۰/۱).

اهمیت بیستون در روزگاران باستان بیشتر به سبب واقع بودن بر سر راههای ارتباطی بوده است. از دو جادهٔ نظامی و بازرگانی که فلات ایران را به سرزمین بین‌النهرین مربوط می‌ساخت، بیستون در کنار جادهٔ شمالی‌تر قرار داشته است. بیستون از دوران باستان ناحیهٔ بابل و منطقهٔ هگمتانه را به یکدیگر مربوط می‌ساخت و در رشته کوههای زاگرس که از شمال غربی به جنوب شرقی ایران کشیده شده است، تنها موضع سهل العبور به شمار می‌آمد و در عهد باستان دروازهٔ زاگرس نامیده می‌شد (لوشای، ۴۵). ایزیدور خاراکسی جغرافی‌نویس سدهٔ ۱ق‌م که در اثر خود دربارهٔ راهی کاروان رو که از خاور بابل تا مرزهای خاوری امپراتوری رم کشیده شده بود، شرحی نگاشته، و در آن از بیستون با نام «باپتانا» در ناحیهٔ کامبادنا یاد کرده است که در یکی بودن آنها کمتر می‌توان تردید داشت؛ زیرا در سنگ نوشتهٔ بیستون از ناحیهٔ «کامپاندا» در سرزمین ماد در محل کتیبهٔ داریوش سخن رفته است. نام بیستون در مآخذ قدیمی‌تر آشوری و بابلی «بیت همبن» آمده، و بسیار مشهور بوده است (نک: دانداما‌یف، ۴۸ـ۴۹، حاشیهٔ ۳۹).

نام باستانی بغستان خود نشانهٔ آن است که این کوه از روزگاران باستان جایگاه مقدسی بوده است (همو، ۴۸). مؤلفان یونان و روم باستان در آثار خود به مقدس بودن این کوه نزد ایرانیان اشاره دارند. دیودروس (I/393) این کوه را جایگاه زئوس برابر با اهوره‌مزدا، و تاسیت (IV/335) آن را جایگاه هرکولس برابر با ایزد بهرام ایرانیان دانسته‌اند. برخی از پژوهندگان معاصر بر این باورند که چون نام بغ بیشتر خاص میتراست، پس صخرهٔ بیستون جایگاه پرستش این ایزد ایرانی بوده است (نک: هرتسفلد، 17).

هنوز این نکته بر ما روشن نیست که نام مذهبی این کوه، پس از سنگ ـنوشته و حجاریهای داریوش اول پدید آمده، یا اینکه پیش از آن نیز این کوه پرستشگاه یکی از خدایان ایرانی بوده، و بدین نام خوانده می‌شده است. درصورت نخست باید آن را پرستشگاه اهوره‌مزدا دانست؛ هرگاه کوه بیستون پیش از داریوش پرستشگاه بوده باشد، آنگاه باید آن را پرستشگاهی از آنِ میترا دانست (دانداما‌یف، همانجا).

در هر صورت این کوه با ویژگیهای خود و واقع بودن بر سر راههای ارتباطی مهم، مقدس و مورد توجه ایرانیان باستان بوده است و بدین لحاظ نیز بوده که داریوش، شرح فتوحات خود را در سنگ نوشته‌ای به ۳ زبان فارسی باستان، بابلی و ایلامی در دل این کوه به یادگار گذارده است تا در معرض دید کاروانیانی که از این گذرگاه عبور می‌کرده‌اند، قرار گیرد. در دوره‌های سلوکی، اشکانی و ساسانی نیز بیستون همچون دوران هخامنشیان مورد توجه بوده، و آثاری از این دورانها در آنجا به جای مانده است (نک: بخش دوم همین مقاله).

در دورهٔ فتوحات اسلامی، اعراب در ۲۲ق/۶۴۳م برای ورود به ناحیهٔ جبال مجبور به عبور از گذرگاه کوهستانی بیستون بودند. آنها در اولین برخورد خود با کوه بیستون، بر آن نام «سِنّ سُمَیره»، به معنای دندان سمیره نهادند. سمیره نام زنی از مهاجران بود که یکی از دندانهای پیشین او جلوتر از دیگر دندانهایش قرار داشته است و به علت وضعیت جغرافیایی کوه بیستون، اعراب این کوه را به دندانهای او تشبیه کرده‌اند (طبری، ۱۴۷/۴؛ بلاذری، ۴۳۱؛ یاقوت، ۱۶۹/۳). مورخان و جغرافی‌نویسان دورهٔ اسلامی در آثار خود بارها از شهر و کوه بیستون و آثار تاریخی آن یاد کرده‌اند. ابن رسته بیستون را بر سر راه بغداد به ری ذکر کرده، و از چشمه‌ای در دامنهٔ کوه بیستون نام برده است که آب آن می‌توانسته، ۵ سنگ آسیاب را بچرخاند (ص ۱۶۶).

ابن خردادبه از جدا شدن راه آذربایجان و ارمنستان از خراسان در بیستون یاد کرده است (ص ۱۱۹). در *اشکال العالم* از بلندی و استحکام کوه بیستون و گذرِ راه حاجیان از کنار آن یاد شده است (ص ۱۴۳). اصطخری علاوه بر اشاره به گذرِ راه حاجیان از کنار کوه بیستون، از حجاریهای این کوه نیز یاد کرده است (ص ۱۱۹). ابن حوقل براساس توضیحاتی که از آثار تاریخی بیستون شنیده بوده، آنها را با آثار طاق بستان در آمیخته، و سنگ نگارهٔ داریوش در کوه بیستون را تصویر مکتب‌خانه‌ای پنداشته است که معلمی با تسمه‌ای در دست قصد تنبیه شاگردان را دارد (۳۷۲/۱). مقدسی از آثار بیستون به عنوان یکی از شگفتیهای ناحیهٔ جبال یاد کرده، و آن را یکی از منازل راه کرمانشاه به همدان برشمرده است (ص ۳۹۶).

آثار به جای مانده از کاروان‌سرایی که قدمت آن به اواخر دورهٔ ساسانیان و اوایل دورهٔ اسلامی می‌رسد، مؤید این نظر است که بیستون

از گذشته‌های دور یکی از منازل راههای ارتباطی میان ایران و سرزمینهـای بین‌النهرین و عربستـان بـوده است (نک: کیانـی، ۵۱۴؛ لوشای، ۴۵).

در ۳۴۸ق/۹۵۹م کردان برزیکانی به ریاست حسنویه بن حسین در دینور، نهاوند و همدان قیام کردند و حکومت آل حسنویه (ه م) را بنا نهادند. حسنویه پس از تعمیر و مرمت قلعهٔ سرماج در نزدیکی بیستون، خزاین و ذخایر خود را به این قلعه منتقل کرد و در آنجا اقامت گزید و این قلعه را مقر حکومت بنو حسنویه قرار داد (رشید یاسمی، ۱۸۲؛ احمدی، ۳۶). در ۳۵۹ق/۹۷۰م رکن‌الدولهٔ دیلمی که از قدرت و نفوذ حسنویه بیمناک شده بود، وزیر خود، ابوالفضل ابن عمید را با سپاهی روانهٔ قلعهٔ سرماج کرد؛ ولی حسنویه از جنگ دوری گزید و با فرستادن کسـانی نزد ابوالفضل ابن عمید با وی صلح کرد و سپاه مزبور بازگشت (همو، ۳۶ـ۳۷). در ۳۶۹ق با درگذشت حسنویه، پسرش بختیار به جای وی نشست.بختیار ازاطاعت‌عضدالدوله،امیردیلمی سرباز زد.عضدالدوله نیز لشکری برای سرکوب وی به سرماج فرستاد و قلعهٔ سرماج را تسخیر کرد و یکی دیگر از پسران حسنویه به نام ابوالمنجم را به جای وی گماشت (ابن اثیر، ۷۰۵/۸ـ۷۰۶).

در ۴۴۱ق/۱۰۴۹م طغرل بیک سلجوقی برای فرو نشاندن شورش برادرش ابراهیم ینال که در قلعهٔ سرماج موضع گرفته بود، سپاهی متشکل از ۱۰۰ هزار تن را به سوی وی روانه کرد. سپاهیان سلجوقی قلعهٔ سرماج را محاصره کردند و پس از درهم شکستن مقاومت مدافعان، آن را ویران ساختند (همو، ۵۵۶/۹). امروزه ویرانه‌های این قلعـه در روستـای سرمـاج از توابـع بیستـون برجـای مـانده است (نک: احمدی، ۳۶).

در دورهٔ ایلخانیان دشت چمچمال به سبب اهمیت و وضعیت مناسب طبیعی آن موردتوجه ایلخانان مغول قرار گرفت. در ۷۱۱ق/۱۳۱۱م به فرمان سلطان محمد خدابنده اولجایتو، شهری در این دشت ساخته شد که سلطان آباد چمچمال یا بغداد کوچک خوانده شد. ظاهراً مغولان قصد آن داشتند که این شهر را جای‌گزین شهر بهار همدان، مرکز ایالت کردستان قرار دهند (ابوالقاسم، ۱۳۳؛ حمدالله، ۱۰۷؛ *کرمانشاهان...*، ۱۲۴؛ گلزاری، ۳۹۹/۱). در کاوشهای باستان‌شناسان در چمچمال بقایای این شهر و از جمله کاروان‌سرایی متعلق به دورهٔ ایلخانیان کشف شده است (همو، ۳۹۹/۱ـ۴۰۰).

در دورهٔ صفویه راه عتبات عالیات از بیستون می‌گذشته است و به همین سبب، «جهت نزول زوار عتبات» کاروان‌سرایی در چمچمال ساخته شد (اسکندربیک، ۲(۲)/۱۱۱۱). در ۱۰۹۶ق/۱۶۸۵م بنابر وقف‌نامه‌ای از شیخ علی‌خان زنگنه، صدراعظم شاه سلیمان صفوی درآمدهای املاکی چند در ناحیهٔ چمچمال و دینور برای رفاه حال سادات‌فاطمی و تعمیرات کاروان‌سرای‌بیستون وقف شد (نک: گلزاری، ۴۱۰/۱ـ۴۱۱). در دورهٔ قاجاریه نیز بیستون به سبب واقع بودن بر سر راه عتبات و مکه مورد توجه بوده است. ناصرالدین شاه قاجار در سفر خود به عتبات از بیستون گذر کرده، و آثار تاریخی و کاروان‌سرای آن را وصف کرده است (ص ۵۷ـ۵۹). این کاروان‌سرا در زمان وی به‌دستور میرزا آقاخان نوری تعمیر و مرمت شد (نک: گلزاری، ۴۰۸/۱ـ ۴۰۹). ساختمان این کاروان‌سرا امروزه همچنان پابرجاست (احمدی، ۴۱).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۸م؛ ابن خردادبه، عبیدالله، *المسالک والممالک*، ترجمهٔ حسین قره‌چانلو، تهران، ۱۳۷۰ش؛ ابن رسته، احمد، *الاعلاق النفیسة*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ ابن فقیه، احمد، *مختصر کتاب البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۳۰۲ق/۱۸۸۵م؛ ابوالقاسم کاشانی، عبدالله، *تاریخ اولجایتو*، به کوشش مهین همبلی، تهران، ۱۳۴۸ش؛ احمدی، براتعلی، *جزوهٔ بخشداری بیستون* (نگاهی به بیستون)، بیستون، ۱۳۸۱ش؛ اسکندربیک منشی، *عالم آرای عباسی*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ *اشکال العالم*، منسوب به ابوالقاسم جیهانی، ترجمهٔ علی بن عبدالسلام کاتب، مشهد، ۱۳۶۸ش؛ اصطخری، ابراهیم، *المسالک و الممالک*، به کوشش محمدجابر عبدالعال حینی و محمد شفیق غربال، قاهره، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به کوشش عبدالله انیس طباع و عمرانیس طباع، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ پاپلی یزدی، محمدحسین، *فرهنگ آبادیها و مکانهای مذهبی کشور*، مشهد، ۱۳۶۷ش؛ جعفری، عباس، *کوهها و کوه‌نامهٔ ایران*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ حریریان، محمود و دیگران، *تاریخ ایران باستان*، تهران، ۱۳۷۷ش؛ حمدالله مستوفی، *نزهة القلوب*، به کوشش لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ق/۱۹۱۳م؛ داندامایف، م.ا.، «در پیرامون تاریخ پژوهش کتیبهٔ بیستون»، ترجمهٔ عنایت‌الله رضا، *باستان‌شناسی و هنر ایران*، تهران، ۱۳۴۸ش، شم ۳؛ رشیدیاسمی، غلامرضا، *کرد و پیوستگی نژادی و تاریخی او*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ *سرشماری عمومی نفوس و مسکن* (۱۳۷۵ش)، شناسنامهٔ دهستانهای کشور، استان کرمانشاه، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۶ش؛ همان، نتایج تفصیلی، استان کرمانشاه، شهرستان هرسین، تهران، ۱۳۷۶ش؛ طبری، *تاریخ*؛ فردوسی، *شاهنامه*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۵ش؛ *فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور*، کرمانشاه، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۷۴ش، ج ۴۶؛ فره‌وشی، بهرام، *فرهنگ زبان پهلوی*، تهران، ۱۳۴۶ش؛ قرشی، امان‌الله، *آب و کوه در اساطیر هند و ایرانی*، تهران، انتشارات هرمس؛ *کرمانشاهان باستان*، وزارت فرهنگ و هنر، تهران، ۱۳۴۷ش؛ کیانی، محمدیوسف و ولفرام کلایس، *کاروان‌سراهای ایران*، تهران، ۱۳۷۳ش؛ گلزاری، مسعود، *کرمانشاهان ـ کردستان*، تهران، ۱۳۵۷ش؛ لوشای، ه .، «حفریات بیستون»، *نشریهٔ انجمن فرهنگ ایران باستان*، ترجمهٔ کیکاوس جهانداری، تهران، ۱۳۴۴ش، دورهٔ ۲، شم ۱؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ ناصرالدین شاه، *سفرنامهٔ کربلا و نجف*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ *نشریهٔ اسامی عناصر و واحدهای تقسیماتی به همراه مراکز*، معاونت سیاسی وزارت کشور، تهران، ۱۳۸۰ش؛ *نقشهٔ جمهوری اسلامی ایران براساس تقسیمات کشوری*، گیتاشناسی، تهران، ۱۳۷۷ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

Diodorus of Sicily, *Bibliotheca historica*, tr. C.H. Old Father, London, 1968; Herzfeld, E., *Am Tor von Asien*, Berlin, 1920; Kent, R. G., *Old Persian Grammar, Texts, Lexicon*, New Haven, 1953; MacKenzie, D.N., *A Concise Pahlavi Dictionary*, London, 1971; Tacitus, *The Annals*, tr. J. Jackson, London, 1970.

علی‌کرم همدانی

باستان‌شناسی بیستون: یکی از مهم‌ترین محوطه‌های باستان‌شناختی ایران بر فراز و در پای کوه بیستون در کنار شاهراه کهن شرقی ـ غربی فلات ایران و دشت بین‌النهرین (در ۳۲ کیلومتری شرق شهر کرمانشاه) قرار دارد. دیودُروس سیسیلی این محل را کوه بغستان یا مکان‌خدایان نامیده،و حک نقش‌برجسته‌وکتیبه‌ها را به سمیرامیس، ملکهٔ آشور نسبت داده است (I/391, 393). جغرافی‌نویسان دورهٔ اسلامی افزون بر نام امروزی آن «بیستون»، از آن با عنوان «بهستون» نیز یاد کرده‌اند (نک: ابن حوقل، ۳۵۹/۱؛ یاقوت، ۷۶۹/۱؛ مقدسی، ۴۰۱؛ اصطخری، ۱۹۵؛ قزوینی، ۳۴۲).

با اینکه شهرت اصلی بیستون به سبب قرارداشتن پراهمیت‌ترین نقش برجسته و کتیبه‌های داریوش اول هخامنشی در آنجاست، اما این کوه قرنها پیش از آن محل استقرار بشر بوده، و بقایای آثاری از دوره‌های پارینه سنگی، نیز پیش ـ هخامنشی، سلوکی، پارتی، ساسانی و اسلامی در آنجا به دست آمده است. کهن‌ترین یافته‌های مربوط به دورهٔ پارینه سنگی از غار خر (در جبههٔ جنوبی کوه بیستون) توسط هیئت کانادایی در ۱۳۴۴ش/۱۹۶۵م به دست آمد (اسمیث، 21؛ همو و یانگ، 64-63). کاوشهای باستان شناختی در این غار که حدود ۲۷ متر عمق دارد، زیستگاهی از عصر موستری (پارینه‌سنگی میانه، ۴۰٬۰۰۰-۸۰٬۰۰۰ سال پیش) را که زیر دو متر از لایه‌های عصر پارینه سنگی زیرین و فراپارینه سنگی قرار داشت، آشکار کرد. دست‌ساخته‌های سنگی به دست آمده بیشتر شامل تراشه‌ها، تیغه‌های ستبر و تراشنده‌ها بودند. در نزدیکی صخرهٔ غار خر، غار کوچک‌تر شکارچیان واقع شده که در ۱۳۲۸ش/۱۹۴۹م کاوشهایی در آن صورت گرفت (کون، 65-53؛ اسمیث، همانجا) و از آن دست ساخته‌های سنگی و استخوانهایی یافت شده که نشان می‌دهد مرال و گورخر شکار رایج ساکنان آن غار بوده است. از همین غار قطعه استخوان ساعد انسان‌نمایی یافت شد که آن را متعلق به نئاندرتالها می‌دانند (همانجاها).

از کاوشهای سالهای ۱۹۶۳ تا ۱۹۶۶م، سفالهای خاکستری روشن منقوشی در محوطهٔ بیستون به دست آمد که تاریخ آنها به نیمهٔ دوم هزارهٔ ۲ ق‌م می‌رسد (کلایس، «توپوگرافی...[1]»، 160-159). در کاوشهای صورت گرفته در بالای صخرهٔ بیستون، در فاصلهٔ حدود ۱۰۰ متری شمال نقش برجستهٔ داریوش بزرگ، در نقطه‌ای که کاوشگران آلمانی آن را «دامنهٔ آثار پارتی» نامیده‌اند، آثار معماری سنگی پیدا شد که به سبب شباهتهایی با آثار تپهٔ نوشی جان (نزدیکی ملایر)، آن را بقایای دژی مادی دانسته‌اند (*ایرانیکا*، IV/291). یک سنجاق مفرغی متعلق به قرن ۸ یا ۷ق‌م که از بقایای معماری محوطه به‌دست آمده است، قدمت آثار را به دورهٔ ماد می‌رساند (کلایس، همان، 156-155). طبق نظر کاوشگران، دژ مادی پناهگاه گئومات که داریوش آن را در ۵۲۲ق‌م فتح کرد، شاید در همین محل بوده است (کنت، 118؛ لوشای، 66,67).

داریوش پس از پیروزیهایش در سالهای ۵۲۲-۵۲۱ق‌م تصمیم به بازنمایاندن فتوحاتش در بیستون گرفت که این محل گذشته از اهمیت نظامی، از دیرباز اهمیت مذهبی و آیینی نیز داشت. سنت کهن کندن نقش برجسته در غرب ایران (برای مثال، نقش برجستهٔ لولوبی در سرپل زهاب متعلق به نیمهٔ دوم هزارهٔ ۳ ق‌م) هم در انتخاب محل و هم در سبک و ترکیب نقش، الهام‌بخش بیستون بوده‌است (فارکاس، 31-30؛ لوشای، 69,72-68).

نقش بیستون بر مستطیل مسطحی از صخره به اندازهٔ ۳×۵/۵ متر تراشیده شده است. پیکر داریوش که از همه بزرگ‌تر است (به بلندی ۱/۷۲ متر)، به صورت نیم‌رخ نشان داده شده است که جامه‌ای پارسی به تن و تاج کنگره‌داری بر سر دارد. در دست چپ او کمانی است که نوک آن را روی پای چپش نهاده، و دست راست خود را تا نزدیکی صورت بالا آورده است. در بالای سر او و در داخل قاب کوچکی این کتیبه کنده شده است: «من داریوش هستم، شاه بزرگ، شاه شاهان، شاه پارس و سرزمینها، پسر ویشتاسپ (هیستاسپ) هخامنشی». در پشت سر داریوش سلاح‌دار او و گوبریاس (گَئوبَرُوه) یکی از ۶ تن از همدستان داریوش در خلع گئومات (کینگ، مقدمه، 60؛ کنت، 132) نشان داده شده‌اند که اولی حامل کمان و تیردان است و دیگری نیزه‌ای به دست دارد. داریوش پای راست خود را بر پیکر گئومات که به پشت بر خاک افتاده، و دو دستش را به نشان درخواست بخشش، بلند کرده، نهاده است. در بالای صحنه نماد اهورەمزدا که حلقه‌ای را به سوی داریوش دراز کرده، قرار دارد. این صحنه نمادی کهن در هنر مشرق زمین است و یکی از هدفهای نقش بیستون، بدون تردید نمایش صحنهٔ تفویض مقام پادشاهی به داریوش بوده است. اما برخلاف نقش برجستهٔ لولوبی که بر هیبت پیروزی فرمانروا تکیه دارد، نقش داریوش بیشتر به یک صحنهٔ نیایش اهورەمزدا شبیه است. شاه فاتح بدون توجه به مغلوبان، رو به سوی اهورەمزدا دارد (لوشای، همانجا). در سمت راست نقش گروهی متشکل از ۹ «فرمانروای یاغی» مغلوب با دستهای بسته و زنجیر به گردن به سوی شاه هخامنشی فاتح در حرکت‌اند. نقش فرمانروایان مغلوب کوچک‌تر از نقش داریوش بوده، و هریک هم از روی نامشان که در زیر نوشته شده است و هم از روی پوشاک قومی خود، شناخته می‌شوند (همو، 66؛ کنت، 131؛ کینگ، مقدمه، 13).

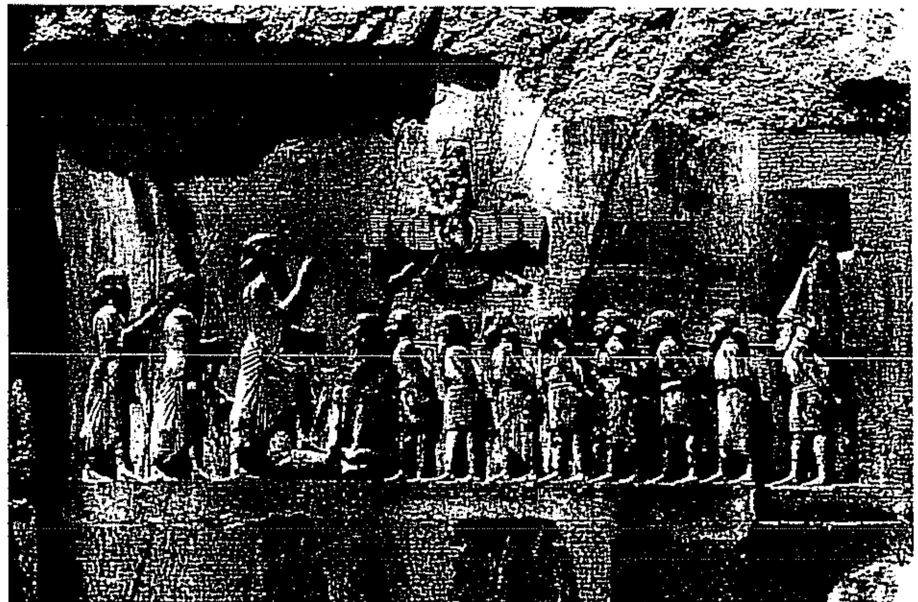
این نقش در چند مرحله آماده شده است. مرحلهٔ نخست آن تسطیح صخره و کندن پیکره‌ها و تنها متن کتیبهٔ ایلامی کوتاه در شرح پیکر داریوش؛ مرحلهٔ دوم، نخستین کتیبهٔ ایلامی و توضیح نقوش فرمانروایان مغلوب؛ مرحلهٔ سوم شامل نگاشتن کتیبهٔ بابلی؛ و مرحلهٔ آخر نگارش ۴ ستون متن فارسی باستان در زیر نقش بوده است. داریوش خود متذکر آن است که برای نگاشتن این کتیبه دستور به اختراع خط فارسی باستان داده است: «به خواست اهورەمزدا این خطی است به آریایی که من اختراع کرده‌ام... و این در پیش من نوشته شد و با صدای بلند خوانده شد. پس از آن، من این خط را به تمام سرزمینها فرستادم...» (کنت، 132؛ تروچلمان، 94,285).

مضامین مهم تاریخی کتیبهٔ بیستون را هرودت با اندک تفاوتهایی در جزئیات بازگو می‌کند (II/92-93). درواقع، کشف رمز خطوط میخی از روی قرائت کتیبهٔ بیستون با راولینسن ممکن شد. راولینسن اول بار در طول اقامت خود به عنوان فرستادهٔ نظامی بریتانیا به کرمانشاه میان سالهای ۱۸۳۵ تا ۱۸۳۷م از این کتیبه دیدن کرد و سپس در ۱۲۶۳ق/۱۸۴۷م از کتیبه نسخه‌برداری کرد. او سرانجام در ۱۲۶۷ق/۱۸۵۱م موفق به قرائت متن فارسی باستان از روی سوادی که خود از کتیبه برداشته بود، شد (نک: ص 187 ff.). اهمیت کار او را با خواندن

---

1. «Zur Topographie...»

«سنگ‌روزتا» کلید قرائت خط هیروگلیف قابل مقایسه دانسته‌اند (*ایرانیکا*، IV/299). او بعدها به مطالعهٔ متن بابلی پرداخت، اما قرائت متن مشکل‌تر ایلامی را به ادوین ناریس. زبان‌شناس هم‌وطن خود واگذار کرد. پس از آنکه وایسباخ نخستین‌بار متن ایلامی را در ۱۳۲۹ق/ ۱۹۱۱م با عنوان «سنگ‌نبشته‌های شاهان هخامنشی» به چاپ رساند (ص 78 .ff)، قرائت کامل دیگری را کونیگ، زبان‌شناس اتریشی، در ۱۹۳۸م منتشر کرد[1].



کتیبه و نقش برجستهٔ داریوش در بیستون

پژوهشهای بعدی در ۱۹۰۳م توسط ویلیامز جکسن صورت گرفت (نک: جکسن، 95-77). یک سال بعد، دو پژوهشگر بریتانیایی، کینگ و تامپسن، سواد جدیدی از کتیبه برداشتند و نخستین طراحی دقیق نقش برجسته‌ها را تهیه کردند (همانجا). در ۱۳۲۶ش/۱۹۴۷م، جرج کامرون، از دانشگاه شیکاگو به مطالعهٔ مجدد متن فارسی باستان و ایلامی پرداخت («متن پارسی...[2]»، 54-47، «متن ایلامی...[3]»، 68-59، «یادمان...[4]»، 171-162؛ *ایرانیکا*، IV/300). قرائت مجدد و بازبینی متن فارسی باستان را رولند کنت آمریکایی در ۱۳۳۶ش/۱۹۵۷م (نک: ص 135-116)، و متن بابلی کتیبه را الیزابت ویتلاندر آلمانی در ۱۹۷۸م به چاپ رساندند. سرانجام، جدیدترین قرائت و پژوهش دربارهٔ نقش برجسته و کتیبهٔ بیستون را در ۱۳۶۲ش/۱۹۸۳م هینتس و بورگر (ص 419ff.) منتشر ساختند.

کتیبهٔ بیستون در زمان داریوش به زبانهای مختلف ترجمه شده بود و نسخهٔ آرامی آن روی پاپیروسهای سدهٔ ۵ق‌م حفظ شده است (کولی، 271-248؛ گرینفیلد[5]، سراسر کتاب).

بقایای آثار دورهٔ سلوکی در محوطهٔ بیستون منحصر به یک قطعه سرستون ایونی به قطر ۵۲ سانتی‌متر از سنگ آهک صیقلی است که شاید زمانی متعلق به معبدی بوده که برای بزرگداشت هرکول در آنجا برپا شده بوده است. این پایهٔ ستون با پایهٔ ستونهای یافت شده در آی خانم (افغانستان) که در اواخر سدهٔ ۴ق‌م بنا شده، قابل مقایسه است (*ایرانیکا*، IV/292).

در ۱۳۳۷ش، هنگام احداث راه شوسهٔ همدان به کرمانشاه، مجسمهٔ مرد درشت‌اندامی با موی و ریش مجعد که بر روی پوست در کنار گرز خود به حال استراحت روی سکویی نشان داده شده است، پیدا شد که با کتیبهٔ یونانی که پشت سر مجسمه حک شده است، هویت او (هرکول) آشکار شد. این مجسمه، هرکول را نیم‌خیز به پهلوی چپ نشان داده که پیاله‌ای در دست چپ دارد و آن را تا نزدیک صورت بالا برده است. پشت مجسمه، علاوه بر کتیبه‌ای به خط یونانی باستان نقش درخت زیتون که بر شاخهٔ آن کماندان و تیردانی آویخته‌اند، نمایان است. گرز مخروطی هرکول نیز در پای درخت حجاری شده است. در کتیبه زمان ساخت مجسمه سال ۱۶۴ از تاریخ سلوکی مطابق با ۱۴۸ق‌م یاد شده است (حاکمی، ۳-۱۰).

آثار دورهٔ اشکانی محوطهٔ بیستون شامل نقوش برجستهٔ مهرداد دوم (۱۲۳-۸۷ق‌م) و گودرز دوم (ح ۵۰م)، که هر دو بر یک سطح ۱۲ متری از صخره حک شده، و یک قطعه سنگ منقوش دیگر است. در نقش مهرداد دوم (۶/۶۵×۳/۳۰ متر) ۴ ساتراپ از نیمرخ به ترتیب در برابر پیکرهٔ شاه اشکانی قرار دارند. در سمت چپ نقش، کتیبه‌ای به خط یونانی است که نام پادشاه کنده شده است. نقش دوم که در سمت راست نقش مهرداد قرار دارد، پیروزی گودرز دوم بر مهرداد را در صحنهٔ پیکار سواران نشان می‌دهد. این دو نقش از اثرات آب و هوا آسیبهایی دیده‌اند. بجز این، بخشی از نقش مهرداد نیز با حک کتیبهٔ وقف‌نامهٔ شیخ علی خان زنگنه (به تاریخ ۱۰۹۶ق/۱۶۸۵م) ــ که بانی ساخت کاروان‌سرایی در آن ناحیه بوده ــ مخدوش شده است. کمی دورتر تخته سنگ بزرگی قرار دارد که روی آن نقش شاهزاده‌ای دیده می‌شود که روی آتشدانی اسپند می‌ریزد (واندنبرگ، «باستان‌شناسی...[6]»، 107، «نقوش برجسته...[7]»، 119؛ گروپ، 212).

در روستای بیستون ۳ سرستون با نقش آناهیتا و شاه ساسانی یافت می‌شود که بسیار شبیه به سرستونهای طاق بستان است و می‌تواند

1. *Relief und Inschrift des Koenigs Dareios I am Felsen von Bagistan*, Leiden, 1938. 2. «The Old...» 3. «The Elamite...» 4. «The Monument...» 5. Greenfield 6. *Archéologie...* 7. *Reliefs...*

متعلق به عصر خسرو دوم یا خسرو پرویز، یعنی نیمهٔ نخست سدهٔ ۷م باشد (کلایس، «سرستونها...[1]»، 147-143، جدول 51). این سرستونها با سرستون چهارمی که امروزه از میان رفته، احتمالاً به یک واحد معماری دورهٔ ساسانی تعلق داشته است. بقایای پلی از عصر ساسانی که دو سوی رودخانهٔ گاماسیاب را به هم مرتبط می‌ساخته، نیز بر جای مانده است. این پل از قطعه سنگهای خشن با ساروجی که نمای آن را می‌پوشانده، ساخته شده بوده است (متسن، 128؛ گلزاری، ۳۸۲/۱، ۳۸۳؛ *ایرانیکا*، IV/294). دیوارهٔ سنگی ستبری به درازای بیش از ۱۰۰۰ و پهنای ۵ متر متشکل از ۳ ردیف قطعات سنگی بزرگ که بازماندهٔ سنگ‌چینی است که در کرانهٔ راست رودخانهٔ گاماسیاب واقع شده، با بقایای پل ساسانی بیستون مربوط بوده است که در مجموع احتمالاً بخشی از شکارگاه خسروپرویز را تشکیل می‌داده است (متسن، همانجا). سرانجام باید به سطح تراش خوردهٔ وسیعی از صخرهٔ پای کوه، در سمت چپ نقش داریوش اشاره کرد که بیش از ۱۸۰ متر طول و ۳۳ متر بلندی دارد، و به نام «فرهاد تراش» یا «فرهادتاش» معروف است و احتمالاً برای حک نقش برجستهٔ بزرگی از اواخر دورهٔ ساسانی است (گلزاری، ۳۷۸/۱، ۳۸۰). این نقش برجسته و کتیبه جزو آثار دورهٔ ساسانی به ثبت رسیده‌اند (مشکوتی، ۱۶۵-۱۶۶).

مآخذ: ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۸م؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۲۷م؛ حاکمی، علی، «مجسمهٔ هرکول در بیستون»، *مجلهٔ باستان‌شناسی*، تهران، ۱۳۳۸ش، شم ۳-۴؛ قزوینی، زکریا، *آثار البلاد*، بیروت، ۱۹۶۰م؛ گلزاری، مسعود، *کرمانشاهان ـ کردستان*، تهران، ۱۳۵۷ش؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

Borger, R. and W. Hinz, «Die Behistun-Inschrift Darius'des Grossen», *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments I*, Gütersloh, 1984; Cameron, G. G., «The Elamite Version of the Bisitun Inscriptions», *Journal of Cuneiform Studies*, New Haven, 1960, vol. XIV; id, «The Monument of King Darius at Bisitun», *Archaeology*, 1960, no.13; id, «The Old Persian Text of the Bisitun Inscription», *Journal of Cuneiform Studies*, New Haven; 1951, vol. V; Coon, C. S., *Cave Exploration in Iran 1949*, Philadelphia, 1951; Cowley, A., *Aramaic Papyri of the Fifth Century B. C.*, Oxford, 1923; Diodorus of Sicily, *Bibliotheca historica*, tr. C. H. Oldfather, London, 1918; Farkas, A., *Achaemenid Sculpture*, Leiden, 1974; Greenfield, J. C. and B. Porten, *The Bisitun Inscription of Darius the Great: Aramaic Version*, London, 1982; Gropp, G. and S. Nadjmabadi, «Bericht über eine Reise in West-und Südiran», *Archaeologische Mitteilungen aus Iran*, Berlin, 1970; Herodotus, *The History*, tr. A. D. Godley, London, 1957; *Iranica*; Jackson, A. V. W., «The Great Behistun Rock...», *Journal of the American Oriental Society*, New Haven, 1903, vol. XXIV; Kent, R. G., *Old Persian Grammar, Texts, Lexicon*, New Haven, 1953; King, L. W. and R. C. Thompson, *The Sculptures and Inscription of Darius the Great on the Rock of Behistūn in Persia*, London, 1907; Kleiss, W., «Die Sasanidischen Kapitelle aus Vendemi...», *Archaeologische Mitteilungen aus Iran*, Berlin, 1968, vol. I; id, «Zur Topographie des Partherhanges in Bisutun», ibid, 1970, vol. III; Luschey, H., «Studien zu dem Darius-Relief von Bisutun», ibid, 1968, vol. I; Matheson, S. A., *Persia: An Archaeological Guide*, London, 1972; Rawlinson, H. C., «The Persian Cuneiform Inscription at Behistun», JRAS, 1847, vol. X; Smith, Ph. E. L., *Palaeolithic Archaeology in Iran*, Philadelphia, 1986; id and T. C. Yong, «Excavations in Western Iran», *Archaeology*, Amsterdam, 1967, vol. XX; Trümpelmann, L., «Zur Entstehungsgeschichte des Monumentes Dareios'I von Bisutun...», *Archäologischer Anzeiger*, Berlin, 1967; Vanden Berghe, L., *Archéologie de l'Irān ancien*, Leiden, 1959; id, *Reliefs rupestres de l'Irān ancien*, Brussels, 1982; Weissbach, F. H., *Die Keilinschriften der Achämeniden*, Leipzig, 1911.

علی موسوی

بیستون (بِهستون)، نک: آل زیار.

بیشاپور، شهر و یکی از ۵ کورهٔ ایالت فارس در دورهٔ ساسانیان و سده‌های نخستین اسلامی. ویرانه‌های این شهر در ۲۴ کیلومتری باختر کازرون، بر سر راه فهلیان، در کنار رودخانهٔ شاپور واقع است (سامی، ۱۴۲/۲). آب این رود از میان درهٔ تنگ چوگان در شمال این محل، به طرف بیشاپور روان است و از جنوب باختری ویرانه‌های این شهر می‌گذرد. آثار پلی نیز تقریباً روبه‌روی بخش میانی ویرانه‌ها نمودار است (مصطفوی، ۱۲۱-۱۲۲).

برخی واژهٔ بیشاپور را مخفف «به از اندیو شاپور» یا «وهی انتیوک شاپور» که در زبان پهلوی به معنای «بهتر از انطاکیه، شهر شاپور» است، می‌دانند (نک: سرفراز، ۳۶) و برخی دیگر آن را بر گرفته از واژهٔ «بیه شاپور» به معنای «سرور شاپور» یا «خدایگان شاپور» دانسته‌اند (نک: «شهرستانها...»، ۳۴۵؛ *ایرانیکا*، IV/287) و برخی نیز برگرفته از واژهٔ پهلوی «وه شاپور ـ به شاپور» به معنی «شاپور نیک» یا «شهر زیبای شاپور»، می‌دانند (سامی، همانجا؛ گیرشمن، I/14، نیز ۱۳۹).

بیشاپور بر سر راهی باستانی که جادهٔ شاهی نامیده می‌شد، واقع بود و این شهر را می‌توان محل ارتباط راههای قدیمی ایران دانست. این راه در روزگار ساسانیان، شهر گور (فیروزآباد) و بیشاپور را به تیسفون وصل می‌کرد و از بیشاپور نیز راهی به کرانهٔ خلیج‌فارس امتداد داشته است (سرفراز، ۲۳؛ کریمی، ۷۰۳). مؤلف ناشناختهٔ رسالهٔ «شهرستانهای ایران» (ص ۳۳۶) بنیاد این شهر را از شاپور اول ساسانی (سل ۲۴۰-۲۷۰م) می‌داند، اما در تاریخ باستانی ایران آن را به تهمورث پیشدادی نسبت داده‌اند که بنابر برخی روایتها بر اثر حملهٔ اسکندر ویران شد و شاپور اول آن را بازسازی کرد (نک: مسعودی، ۲۲۳/۱؛ حمزه، ۳۸-۳۹؛ ابن بلخی، ۶۳؛ احمد زرکوب، ۱۹). اما کاوشهای باستان‌شناختی در ویرانه‌های بیشاپور، نشان می‌دهد که این شهر بر روی زمین بکر ساخته شده است و داستانهای بعدی که بنای آن را به زمانهای کهن‌تر نسبت می‌دهند، ساخته و پرداختهٔ اذهان است (گیرشمن، I/36).

بیشاپور از معدود شهرهای باستانی ایران است که تاریخ بنای مکتوب دارد. این تاریخ بر سنگ نوشته‌ای است که در مرکز بیشاپور یافت شده است و بر اساس آن، تاریخ بنای این شهر به اواسط سدهٔ ۳م باز می‌گردد (سرفراز، ۳۶). بیشاپور اندکی پس از پیروزی شاپور اول بر والریانوس (۲۶۰م) یا شاید پیش از آن توسط شاپور ساخته شد. این شهر برخلاف شهرهای دورهٔ پارتی دایره‌وار نیست، بلکه طرحی چهار ضلعی دارد (گیرشمن، ۱۳۹؛ نیز نک: بخش دوم مقاله). برخی این نوآوری در شهرسازی را ناشی از نفوذ هنر رومی می‌دانند. در جنگهای

1. «Die Sasanidischen...»

شاپور اول با رومیان، ۷۰ هزار اسیر رومی به ایران آورده شد و بسیاری از این اسیران که در میان آنها، معماران، مهندسان و متخصصان فنی هم بودند، در شهرهای مختلف ایران اسکان یافتند و در ساختن پلها، سدها و راهها به خدمت گرفته شدند. همچنین فعالیتهای عظیم معماری در دوران شاپور اول، می‌توانسته است توجه هنرمندان و صنعتگران غرب را به سوی ایران برای کار جلب نماید (نک: هرمان، 98؛ پرادا، 197)؛ ولی دربارهٔ تأثیر رومیان بر هنر ایرانی دورهٔ ساسانیان نباید غلو کرد (*ایرانیکا*، همانجا).

بیشاپور شهری شاهانه بود که بناها و تندیسهای موجود در آن نمایندهٔ قدرت، شکوه و جلال بنیان‌گذار آن، یعنی شاپور اول ساسانی بوده است (گیرشمن، I/21). به نظر می‌رسد که این شهر برای شاپور اول اهمیت فراوانی داشته، تا جایی که آن را به نام خود خوانده است. بنابر متنی مانوی، شاپور اول در این شهر درگذشته است و آثار و شواهد به دست آمده نیز نشان می‌دهد که آرامگاه وی در غاری در نزدیکی بیشاپور است و مجسمه‌ای عظیم از او به بلندی ۷ متر که از سنگی یکپارچه‌تراشیده‌شده بود، درآن واقع است (همو، I/179-181,II/28-29؛ نیز نک: بخش دوم مقاله).

بیشاپور تا یک سده پس از مرگ شاپور اول (۲۷۰ م)، همچنان اهمیت خود را حفظ کرد. سنگ‌نگاره‌هایی که از جانشینان وی در صخره‌های پیرامون بیشاپور بر جای مانده است، نشان از آن دارد که این شهر تا اواخر سدهٔ ۴م همچنان مورد توجه پادشاهان ساسانی بوده است؛ ولی از آن پس، به نظر می‌رسد که شاهان ساسانی شهرهای دیگری را بر بیشاپور ترجیح می‌دادند (گیرشمن، II/28-30).

۶ سنگ نگاره از شاپور اول و جانشینان وی در دو سوی رودشاپور، در تنگ چوگان بر جای مانده است (نک: مصطفوی، ۱۲۴- ۱۲۸؛ واندنبرگ، 56-55). اصطخری در سدهٔ ۴ق از نگهبانانی که به نوبت از سنگ‌نگاره‌های شاهان ساسانی پاسداری می‌کردند، یاد می‌کند (ص ۱۵۰).

پس از ظهور اسلام، بیشاپور در ۲۳ق/۶۴۴م و به روایتی در ۲۴ ق به صلح گشوده شد، ولی به صورت مرکز آشوب و قیام برضد تازه‌واردان باقی ماند، تا اینکه بار دیگر در ۲۶ق به دست ابوموسیٰ اشعری به جنگ گشوده شد (بلاذری، ۵۴۷؛ طبری، ۴/۱۷۷؛ ابن بلخی، ۱۱۴-۱۱۶). ضرب سکه‌های معروف به عرب ـ ساسانی در ضرابخانه‌های بیشاپور که برخی از آنها تاریخ چند دهه پس از فتح را نشان می‌دهند، مؤید آن است که این شهر اهمیت خود را همچنان حفظ کرده بوده است (نک: میچل براون، 197-196).

در سده‌های نخستین اسلامی، در تقسیمات رسمی ولایت فارس که از روزگار ساسانیان برجای مانده بود، بیشاپور یکی از کوره‌های پنج‌گانهٔ فارس به شمار می‌رفت (ابن خردادبه، ۴۷؛ اصطخری، ۹۷؛ ابن حوقل، ۲/۲۶۴). شاپور (بیشاپور) از نظر وسعت کوچک‌ترین، و با این همه، آبادترین و سبز و خرم‌ترین کورهٔ ولایت فارس به شمار می‌آمد (نک: شوارتس، ۵۹). مقدسی (ص ۴۳۲) از این شهر با نام شهرستان یاد کرده، و ابن خردادبه (ص ۴۵) مرکز کورهٔ شاپور را نوبندجان دانسته است که جای تأمل دارد. شهرهای نوبندجان و کازرون بزرگ‌ترین شهرهای کورهٔ شاپور در سدهٔ ۴ق بوده‌اند (اصطخری، ۹۷- ۹۸؛ ابن حوقل، همانجا).

شهر شاپور از اواسط سدهٔ ۴ق کم‌کم اعتبار و اهمیت گذشتهٔ خود را از دست داد و از جمعیت آن کاسته شد و مردم شهر به تدریج به کازرون روی آوردند. بیشاپور در دوران آبادانی، در دامنهٔ کوهی، در میان دو درهٔ سرسبز پوشیده از کشتزارهای سرسبز، باغهای میوه و جنگل جای داشته، و رودخانه‌ای از کنار آن می‌گذشته است و آب این رودخانه در خندقی که بر گرد شهر حفر شده بود، می‌افتاد. از جملهٔ محصولات این شهر، غله، نیشکر، انواع مرکبات، زیتون، انگور و خرما بوده است. خانه‌های آن از سنگ و گچ ساخته شده بود و از لحاظ رفاه و آبادانی بر شهر استخر برتری داشت (مقدسی، ۴۳۲-۴۳۳).

در کنار بیشاپور دژی به نام «دُنبلا» وجود داشت و در داخل این دژ مسجدی بود که کف آن را با سنگ سیاه فرش کرده بودند و به روایتی افسانه‌آمیز پیامبر اسلام(ص) در آن نماز گزارده بود. در کنار دژ مسجدی نیز بود؛ همچنین از مسجد دیگری به نام مسجد خضر یاد شده است که دیوارهای آن با سنگ مرمر پوشیده شده بود و گفته‌اند که در دوران ساسانیان زندان شهر بوده است. در بیشاپور بازار کهنه‌ای وجود داشت که در سدهٔ ۴ق/۱۰م ویران و متروک بود (نک: همانجا). در همین سده بیشاپور از مراکز عمدهٔ زردشتیان فارس به شمار می‌رفت و در این شهر دو آتشکدهٔ بزرگ به نامهای شبرخشین و گنبد کاووس برپا بود که زردشتیان برای زیارت این دو آتشکده از دیگر نقاط به بیشاپور می‌آمدند (*حدودالعالم*، ۱۳۳؛ اصطخری، ۱۱۸).

در اوایل سدهٔ ۶ ق بیشاپور توسط ابوسعید شبانکاره‌ای ــ حاکم منطقه ــ ویران شد (نک: ابن بلخی، ۱۴۲؛ احمد زرکوب، ۱۹، ۴۰-۴۱؛ مصطفوی، ۱۱۰)؛ اما پس از چیرگی سلجوقیان بر فارس، این شهر بار دیگر رو به آبادانی نهاد (ابن بلخی، همانجا)، ولی هرگز اعتبار و اهمیت گذشتهٔ خود را بازنیافت.

جغرافی‌نویسان سده‌های ۷ و ۸ ق دربارهٔ این شهر تنها به بازگویی مطالبی از جغرافی‌نویسان سده‌های پیشین اکتفا کرده‌اند (نک: یاقوت، ۳/۵؛ حمدالله، ۱۲۵). باستان‌شناسان ایرانی در کاوشهای خود در این شهر، آثار و مصالحی تا دوران مغول یافته‌اند (*ایرانیکا*، IV/289). ظاهراً از این تاریخ به بعد این شهر متروک شده، و امروزه تنها ویرانه‌هایی از آن بر جای مانده است.

مآخذ: ابن بلخی، *فارس‌نامه*، به کوشش لسترنج و نیکلسن، لندن، ۱۹۲۱م؛ ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، به‌کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۹م؛ ابن خردادبه، عبیدالله، *المسالک و الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۳۰۶ق/ ۱۸۸۹م؛ احمد زرکوب، *شیرازنامه*، به کوشش بهمن کریمی، تهران، ۱۳۱۰ش؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۴م؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به کوشش عبدالله انیس طباع و عمر انیس طباع، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ *حدود العالم*، به

کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰ش؛ حمدالله مستوفی، *نزهة‌القلوب*، به کوشش لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ق/۱۹۱۳م؛ حمزهٔ اصفهانی، *تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیاء*، بیروت، ۱۹۶۱م؛ سامی، علی، *تمدن ساسانی*، شیراز، ۱۳۴۴ش؛ سرفراز، علی‌اکبر، «بیشاپور»، *شهرهای ایران*، به کوشش محمدیوسف کیانی، تهران، ۱۳۶۶ش، ج ۲؛ شوارتس، پاول، *جغرافیای تاریخی فارس*، ترجمهٔ کیکاووس جهانداری، تهران، ۱۳۷۲ش؛ «شهرستانهای ایران»، ترجمهٔ احمد تفضلی، *شهرهای ایران*، به کوشش محمد یوسف کیانی، تهران، ۱۳۶۸ش، ج ۲؛ طبری، *تاریخ*؛ کریمی، بهمن، «دشت شاپور ـ شهر شاپور ـ غارشاپور»، *گوهر*، تهران، ۱۳۵۶ش، س ۵، شم ۹؛ گیرشمن، رمان، *هنر ایران در دوران پارتی و ساسانی*، ترجمهٔ بهرام فره‌وشی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ مسعودی، علی، *مروج‌الذهب*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۸۴ق/ ۱۹۶۴م؛ مصطفوی، محمدتقی، *اقلیم پارس*، تهران، ۱۳۴۳ش؛ مقدسی، محمد، *احسن‌التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

Ghirshman, R., *Bîchâpour*, Paris, 1971; Herrmann, G., *The Iranian Revival*, Oxford, 1977; *Iranica;* Mitchell - Brown, H., «Coins», *The Arts of Persia*, Ahmedabad, 1990; Porada, E., *Ancient Iran*, London, 1965; Vanden Berghe, L., *Archéologie de l'Irān ancien*, Leiden, 1959.

علی کرم همدانی

باستان‌شناسی بیشاپور: بیشاپور شهری سلطنتی، و ساختهٔ شاپور اول ساسانی (سل ۲۴۰ـ ۲۷۰م) بوده، که اکنون بقایای آن در حاشیهٔ جنوبی رودخانهٔ شاپور در نزدیکی کازرون واقع شده است. از آثار تاریخی این محوطه ویرانه‌های شهر، نقوش برجستهٔ تنگ چوگان و مجسمهٔ عظیم شاپور اول در غار شاپور را می‌توان یاد کرد.

نام محل بر روی مهرهای دورهٔ ساسانی (ژینیو، 20-15) و به اختصار نیز بر سکه‌های ساسانی که در کاوشهای باستان‌شناختی از محل یافت شده است، دیده می‌شود (واکر، 185). نام بیشاپور در متون جغرافی‌نویسان دورهٔ اسلامی به صورتهای «سابور»، «بشاوور» و «بشاور» نیز آمده است (طبری، ۱۷۲/۱؛ مقدسی، ۴۳۲؛ اصطخری، ۱۲۳؛ ابن بلخی، ۱۴۲؛ حمدالله، ۱۵۰ـ۱۵۲). در دو مدرک متعلق به عصر ساسانی از بیشاپور نام برده شده است. نخستینِ آن، کتیبه‌ای است که آپاسای، حاکم شهر روی یکی از ستونهای یادبود در خود محل دستور نگاشتن آن را داده است (نک: دنبالهٔ مقاله). دومین منبع هم‌عصرِ آن متن موسوم به زندگی‌نامهٔ مانی است که امروزه فقط ترجمهٔ قبطی آن دردست است و از آخرین بازدید شاپور اول از بیشاپور و درگذشت وی در محل سخن به میان می‌آورد (گیرشمن، *بیشاپور*، I/10).

پیروزی شاپور اول بر والرین، امپراتور روم و اسکان اسیران رومی شامل فن‌آوران و نیروی کار با تجربه و مشارکت آنها در بنای شهر یادمانی بیشاپور موجب گزینش محل شهر در نقطه‌ای شد که رودخانهٔ شاپور پس از عبور از درّه به دشتی حاصل‌خیز می‌رسید و در عین حال بدنه‌های شیب‌دار دره زمینهٔ مناسبی برای نمایش نقوش برجستهٔ پیروزیهای شاپور اول، و تپهٔ بلند مشرف به شهر محل مستحکمی برای ایجاد کهن‌دژ شهر بود. تاریخ آغاز برپایی شهر را می‌توان ۲۴۴م دانست (همان، I/12,36؛ هرمان، 101).

ویژگیهای این شهر همانند «دورا ـ اروپوس[1]» با نقشهٔ شطرنجی در کنار فرات و «آی خانم» در کنار آمودریاست که از پیش در شهرسازی ایران زمین استفاده شده بود (گیرشمن، همان، I/25, 28)، اما در اینجا شاپور اول با وارد کردن عناصر کاخهای هخامنشی، مثل نیم‌تنهٔ گاو برای نگاهداشتن سقف، یا نعل درگاه مصری توجه به گذشته را نمایش داد (همان، I/28). کاخها و آتشکده‌ها نیز با مشارکت فن‌آوری پارسی و رومی در چهارچوبی نوین جای گرفتند (همانجا)؛ با اینکه طراحی شهر بیشاپور ته‌رنگ رومی دارد، اما دارای ویژگیهای معماری ایرانی است.

طراحی شهر براساس نقشه‌ای چهارگوشه بوده است. جبهه‌های شمالی و غربی به رود شاپور محدود می‌شد و جبهه‌های جنوب شرقی و جنوب غربی حصاری محکم داشت که خندقی در پشت آن بود. این خندق در سمت جنوب با زاویه‌ای قائمه چرخیده و در سمت شرق به کوهی می‌پیوست که در قلهٔ مرتفع و منفرد آن، دژ مستحکم نظامی ساخته شده بود (همان، I/29؛ *ایران*، ... 139). شهر دارای ۴ دروازه به نامهای هرمز، بهرام، مهر و شهر بود که هرکدام در میان یکی از جبهه‌های چهارگانهٔ شهر واقع بودند. از این دروازه‌ها خیابانهای اصلی شهر آغاز می‌شد و پس از عبور از بخشهای مختلف، در مرکز شهر بر هم عمود می‌شدند و شهر را به ۴ بخش تقسیم می‌کردند (همانجاها؛ مقدسی، ۴۳۳). در محل تقاطع این دو خیابان حاکم بیشاپور در ۲۶۶م به افتخار شهریار خودبنای یادبودی برپا ساخته بود، شامل ۳ پایه ستون که بر روی دو تای آنها دو ستون یکپارچه برپاست، با کتیبه‌ای به پهلوی پارتی و ساسانی بر روی یکی از آنها که آشکار می‌کند پیکرهٔ شاپور اول بر روی پایهٔ سوم استوار بوده است (گیرشمن، *بیشاپور*، همانجا، *ایران*، 151). خیابانی که در طول مسیر خود به رودخانه می‌رسید، با گذر از پلی باشکوه و یادمانی (که هنوز پایه‌های آن برجاست) ادامهٔ مسیر می‌داد. محلهٔ شاهی به وسعت ۴۰۰×۵۰۰ متر در زاویهٔ شرقی شهر جای داشت، و کاخها به صورت فشرده در مدخل شرقی شهر واقع بودند. شهر دارای محله‌هایی بود با محدوده‌ای مشخص، خانه‌ها از پشت به هم متصل بودند و ورودی آنها به خیابان گشوده می‌شد و پیرامون هر خانه را باغی احاطه می‌کرد (همانجا، نیز *بیشاپور*، I/30-33).

بیشتر ساختمانهای عصر ساسانی در ۵ فصل کاوشهای هیئت فرانسوی، میان سالهای ۱۳۱۴ و ۱۳۱۹ش، در محلهٔ شاهی واقع در سمت شرقی شهر که با استحکامات محصور می‌شده، یافت شده است. مهم‌ترین بخش این کشفیات شامل ۴ مجموعهٔ ساختمانی می‌شود:

۱. ساختمانی نیمه زیرزمینی که با تخته سنگهای بزرگ بنا شده، و شامل یک تالار مربع شکل است (هر ضلع ۱۴ متر). روی دیوار شمال غربی این بنا که ارتفاع اولیهٔ خود (نزدیک به ۱۴ متر) را حفظ کرده است، هنوز آثار سرستونهای سنگی به شکل گاو بالدار به چشم می‌خورد که تیرهای چوبی سقف را نگاه می‌داشته‌اند (همان، I/98). ورود به این بنا از طریق پلکان سنگی با ۲۰ پله که طاقی سنگی آن را می‌پوشانده، میسر می‌شده است. این بنا احتمالاً به «آناهیتا»، ایزد آب و باروری اهدا شده است (همو، *ایران*، 149).

---

1. Dura-Europos

۲. بزرگ‌ترین بنای ساسانی کشف شده در این محدوده، کاخ چلیپایی شکلی است مرکب از یک تالار مرکزی (۲۲ متر در هر ضلع) و ۴ ایوان جانبی. گیرشمن معتقد است که گنبد عظیمی به بلندی ۲۰ متر تالار مرکزی مزین به ۶۴ طاقچه را با تزیینات گچ‌بری شدهٔ رنگین متأثر از نقوش رومی پوشانده بود که امروزه از میان رفته است (*بیشاپور*، II/11). برخی نیز معتقدند که فضای مرکزی بنا مسقف نبوده است (هرمان، 101؛ *ایرانیکا*، IV/288). در جنوب پرستشگاه و در غرب کاخ چلیپایی شکل، حیاط بزرگی (۴۰ × ۲۰ متر) که کف آن با موزاییکهای مرکب از نقشهای هندسی، پرنده و گلها و پیکر زنان و مردان تزیین شده بود، قرار داشت (گیرشمن، همان، فصل 2).

۳. در مشرق کاخ نیز ۳ ایوان بود که ایوان مرکزی (مشهور به موزاییک) پهن‌تر و دیوارهای آن با گچ‌بری و کف آن با موزاییک تزیین شده بود. این موزاییکها که زنان و مردان درباری، نوازندگان و رقاصان را نشان می‌داد، یکی از جالب‌ترین و زیباترین بخشهای شهرساسانی بوده است (همان، فصل 3).

۴. خارج از این محدوده، به فاصلهٔ ۱۰۰ متری، بنای تمام سنگی بزرگی یافت شده که گمان می‌رود کاخی بوده است که شاپور به امپراتور اسیر رومی، والرین اختصاص داده بود (همان، I/138). تمامی محلهٔ شاهی با استحکاماتی متشکل از باروهای سنگی محصور می‌شده است (همان، I/38-39).

در شمال شهر و در کنارهٔ رودخانهٔ شاپور در تنگ چوگان، ۶ نقش برجستهٔ ساسانی بر بدنه‌های غربی و شرقی کوه وجود دارد:

نخستین و کهن‌ترین نقش صحنهٔ تاج‌گذاری شاپور اول را نشان می‌دهد که به سبک نقوش زمان اردشیر است. در این صحنه شاپور سوار بر اسب تاج شاهی را از اهورمزدا که او نیز سوار بر اسب است، دریافت می‌کند. زیر پای اسب اهورمزدا، پیکرهٔ اهریمن، و زیر پای اسب شاپور، پیکر گوردیانوس سوم، امپراتور شکست خوردهٔ روم کنده شده است. نقش زانو زدهٔ فیلیپ عرب نیز در میان دو نقش دیگر دیده می‌شود. احتمالاً این نقش در حدود سال ۲۴۰م کنده شده است (همان، I/50-54، شکل 5).

نقش دوم پیروزی شاپور بر والرین را نشان می‌دهد. در این نقش شاپور دست راست والرین را در دست دارد و فیلیپ عرب در برابر شاه زانو زده است و گوردیانوس سوم زیر پای اسب شاه قرار دارد و درباریان و اسرای رومی نیز در نقش دیده می‌شوند (همان، I/55-64، شکل 6).

نقش سوم که بر سطح کاو کنده شده است، شاه را سوار بر اسب در مرکز صحنه نشان می‌دهد که دست والرین را گرفته، و فیلیپ عرب نیز در برابر او زانو زده است (همان، I/65-72، شکل 7).

نقش چهارم مربوط به زمان بهرام دوم (۲۷۴-۲۹۳م) است که پیروزی بر عربها را نشان می‌دهد (همان، I/76-79، شکل 9).

نقش پنجم صحنهٔ تاج‌گذاری بهرام اول (۲۷۱-۲۷۴م) است که شباهت بسیاری به نقش شاپور اول در نقش رجب دارد (همان، I/73-75، شکل 8).

آخرین نقش تنگ چوگان صحنهٔ پیروزی شاپور دوم را، نشسته بر تخت و نیزه و شمشیر در دست، نشان می‌دهد که به تقلید از نقوش شاپور اول در دو ردیف کنده شده است. در سمت چپ این صحنه، نقش درباریان و افراد ارتش، و در سمت راست اسرای زنجیر شده که به سوی شاه حرکت می‌کنند، نشان داده شده است (همان، I/79، شکل 10).

مجسمهٔ بزرگ شاپور در غارشاپور به فاصلهٔ ۴ کیلومتری شمال شرق بیشاپور قرار دارد. این مجسمه با بلندای بیش از ۷ متر از استالاکتیتی که سقف و کف غار را به هم می‌پیوسته، تراشیده شده است (همو، *ایران*، 162,165؛ هرمان، 98).

پس از آمدن مسلمانان تغییرات بزرگی در شهر صورت گرفت که نتیجهٔ آن افزایش جمعیت در محله‌های بخش مرکزی شهر بود (گیرشمن، *بیشاپور*، I/35). شرحی که مقدسی در قرن ۴ق/۱۰م از بیشاپور بر جای گذاشته، نشان می‌دهد که شهر پس از انقراض سلسلهٔ ساسانی در ۶۴۲م به حیات خود ادامه داده است. دخل و تصرفات شناسایی شده در محدودهٔ ایوان موزاییک همراه با کشف سکه‌های اواخر قرن نخست و اوایل قرن ۲ق نشان از تداوم استقرار جمعیت در این نقطه از شهر دارد (نک‍: واکر، 191-190). مقدسی از چند مسجد در بیشاپور نام می‌برد که کف یکی از این مساجد با قطعه سنگهای سیاه پوشانده شده بود (ص ۴۳۳؛ نیز نک‍: بخش اول مقاله). می‌توان حدس زد که به سبب کمیاب بودن سنگ مرمر سیاه در منطقه، این قطعه سنگها را از تالار مرکزی ایوان موزاییک برای احداث مسجد آورده باشند و مشاهدات باستان شناختی این نکته را تأیید می‌کند (گیرشمن، همان، II/14). مسجد دیگر که در دژ واقع، و به قول مقدسی تماماً از سنگ مرمر ساخته شده بود (همانجا)، احتمالاً همان بنای معروف به کاخ والرین است که در نزدیکی استحکامات قلعهٔ دختر قرار دارد (گیرشمن، همان، I/138).

بنای بزرگی که به شکل دژی نظامی (۲۵۰ × ۱۵۰متر) در محدودهٔ جنوبی شهر واقع شده، ممکن است به علت متروک شدن ساختمانهای ساسانی در آغاز دورهٔ اسلامی، در این بخش از شهر بنا شده باشد (همان، II/34-35؛ رایس، 187). با بنیاد و رونق گرفتن کازرون در قرن ۵ق/۱۱م، بیشاپور یکسره متروک شد. افول بیشاپور را می‌توان از شرح ابن بلخی در قرن ۶ق/۱۲م دریافت که این مکان را ویرانه‌ای وصف می‌کند (ص ۱۴۲).

آثار محوطهٔ بیشاپور در فهرست بناهای تاریخی به ثبت رسیده است (مشکوتی، ۱۴۱-۱۴۲).

مآخذ: ابن بلخی، *فارس‌نامه*، به کوشش لسترنج و نیکلسن، لندن، ۱۹۲۱م؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۲۷م؛ حمدالله مستوفی، *نزهة القلوب*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۶ش؛ طبری، *تاریخ*؛ مشکوتی، نصرت‌الله، *فهرست بناهای تاریخی و اماکن باستانی ایران*، تهران، ۱۳۴۹ش؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ نیز:

Ghirshman, R., *Bîchâpour*, Paris, 1956-1971; id, *Iran: Parthes et Sassanides*, Paris, 1962; Gignoux, Ph., *Catalogue des sceaux, camées et bulles sasanides*, Les Sceaux et bulles inscrites, Paris, 1978; Herrmann, G., *The Iranian Revival*, Oxford, 1977; *Iranica;* Rice, D. T., «The City of Shāpūr», *Ars Islamica*, New York, 1968, vol. II; Walker, J., «Monnaies sassanides et arabes provenant des fouilles de Bîchâpour», *Bîchâpour*, Paris, 1956, vol. II.

علی موسوی

بیشْکِک، شهری در قرقیزستان و مرکز این جمهوری. نویسندگان اسلامی به تفصیل از راه بازرگانی آسیای غربی به چین که از هفت رود می‌گذشته، یاد کرده، و از چند شهر و قریه در این مسیر، از جمله «جول» نام برده‌اند (مثلاً ابن خردادبه، ۲۹؛ قدامه، ۲۰۶). دربارهٔ محل جول تفاوتهای اندکی دیده می‌شود. بارتولد نخست احتمال داد جول کهن در موضع سابق قریه «عَلَم دین» در نزدیکی شهر پیشْپِک (II(1)/37) قرار داشته است، ولی بعدها موضع جول را با پیشپک یکی دانست و با اتکا به گزارش رشیدالدین محل جول را در حدفاصل زیستگاه نایمانها و بوری تیبتها در جنوب تعیین کرد و ویرانهٔ علم دین را بر موضع جول منطبق دانست (نک: II(2)/282). چه بسا علت اختلاف در مورد محل پیشپک وجود ویرانه‌ای با نام قلعهٔ «پیشپک آتا» در نزدیکی پیشپک بوده است (همو، IV/45).

بارتولد «جول» در مآخذ اسلامی را با «چول» در زبان ترکی که به معنای دشت و صحراست، یکی می‌داند (II(2)/282، حاشیهٔ 118) و این به نظر درست می‌رسد، زیرا در شمال آن بلافاصله دشتی ریگزار آغاز می‌شود (همو، II(2)/281). شهر جول بعدها پیشپک نام گرفت. دربارهٔ نام پیشپک افسانه‌هایی وجود دارد که زملیانیتسین در کتاب تاریخ خود بدانها اشاره کرده است. در کتاب نیاز محمد باعنوان *تاریخ شاهرخی* نیز بدین نام اشاره شده است. رومودین تصریح کرده است که مردم محل پیشپک را به صورت پیشکِک تلفظ می‌کرده‌اند (نک: همو، II(1)/533، نیز حاشیهٔ 36). در نوشتهٔ مورخان خوقند نیز نام پیشپک به صورت پیشکک آمده است (همو، III/569).

نام پیشپک تا ۱۳۰۵ش/۱۹۲۶م بر این شهر اطلاق می‌شد. در این سال به احترام میخائیل واسیلیویچ فرونزه (د ۱۹۲۵م) از سران حزب کمونیست اتحاد شوروی و فرمانده سپاهیان ارتش سرخ در جبههٔ ترکستان که متولد پیشپک بود، فرونزه نام گرفت («دائرةالمعارف...[1]»، XV/453). با فروپاشی اتحاد شوروی در ۱۳۷۰ش/۱۹۹۱م و تأسیس جمهوری مستقل قرقیزستان، نام شهر به بیشکک تغییر یافت (کلمبیا[2]).

بیشکک مرکز جمهوری قرقیزستان و مهم‌ترین شهر صنعتی، ارتباطی و فرهنگی آن است. این شهر در دشت چو و دامنهٔ شمالی رشته کوه آلاتائو به ارتفاع ۷۵۰ تا ۹۰۰ متر در ۴۲°و ۵۴َ عرض شمالی و ۷۴° و ۳۶َ طول شرقی واقع است (EI², VIII/313; BSE³, XXVIII/110). میانگین دمای آن در ژانویه ۵/۴°- و در ژوئیه ۲۴/۴° سانتی‌گراد و متوسط میزان بارندگی سالانهٔ آن ۴۷۱ میلی‌متر است. مساحت شهر ۱۳۰ کمـ۲ است. در سالهای حکومت شوروی بیشتر جمعیت شهر را روسها تشکیل می‌دادند و اقوام تاتار و اویغور و ازبک نیز در آنجا می‌زیستند، ولی پس از آن از شمار روسها کاسته شد و گروه کثیری از مردم قرقیز به روسیه بازگشتند؛ در نتیجه شمار قرقیزان و جمعیت بیشکک فزونی گرفت و در ۱۳۸۳ش/۲۰۰۴م به حدود ۸۴۱ هزار نفر رسید («فرهنگ...[3]»).

پیشپک و تُقْماق در نزدیکی آن که زمانی تختگاه خاقانات ترک بود، در میانهٔ دورهٔ اسلامی از مراکز مسیحیت نسطوری به شمار می‌رفت (بارتولد، II(2)/283؛ EI²، همانجا). در این ناحیه سنگ‌گورهای منقوری کشف شده که قدیم‌ترین آنها متعلق به عهد فرمانروایی قراختاییان در سدهٔ ۶ق/۱۲م است (همانجا).

در اوایل سدهٔ ۱۳ق/۱۹م پیشپک در معرض هجوم خانات خوقند قرار گرفت (همانجا؛ ابوالحسن، ۱۰۳). در ۱۲۴۰ق/۱۸۲۵م در محل کنونی پیشپک از سوی خانات خوقند دژی برای جلوگیری از نفوذ قرقیزان بنا گردید («دائرةالمعارف»، همانجا). از دههٔ ۱۸۳۰م اهالی ناگزیر از پرداخت خراج به فاتحان بودند (ابوالحسن، همانجا). در همان سده در قلمرو خانات خوقند در دشت چو، پیش از ورود روسها، چند قصبه وجود داشت که بزرگ‌ترین آنها پیشپک با هزار خانوار جمعیت بود (بارتولد، II(1)/341).

در سالهای ۱۲۷۷ و ۱۲۷۹ق/۱۸۶۰ و ۱۸۶۲م نیروهای روسیه به پیشپک حمله بردند و دژ آن را ویران کردند (BSE³، همانجا) و پس از تصرف این شهر در ۱۲۸۱ق/۱۸۶۴م، استحکامات و پایگاههای نظامی در آنجا پدید آوردند («دائرةالمعارف»، همانجا). فتوحات روسها در این نواحی تا ۱۲۹۳ق/۱۸۷۶م با فتح درهٔ آلای تکمیل شد (آکینر، 329).

این شهر در آغاز از سوی روسها تقماق نامیده می‌شد، ولی از اواخر سدهٔ ۱۹م آن را پیشپک نامیدند (*بروکهاوس*، XIII/752). راه بازرگانی هفت رود (به روسی: سمیرچیه) از اردوگاه روسی پیشپک می‌گذشت. این راه بازرگانی از تاشکند تا سمیپالاتینسک امتداد داشت. در ۱۸۷۸م پیشپک به عنوان مرکز استان هفت رود شناخته شد (BSE³، همانجا). نیروهای شوروی در ۱۳۳۷ق/۱۹۱۹م در قرقیزستان مستقر شدند. با این همه، در بعضی مناطق این سرزمین درگیریهایی برای کسب قدرت وجود داشت (آکینر، همانجا).

در ۱۹۱۸م پس از اعلام موجودیت جمهوری خودمختار ترکستان به عنوان قسمتی از جمهوری فدراتیو روسیه (همانجا)، پیشپک به همراه بخشهایی از اراضی قرقیزنشین به عنوان یکی از توابع این جمهوری شناخته شد. در مرزبندی ملی ۱۳۰۳ش/۱۹۲۴م، اراضی قرقیزنشین را از ترکستان جدا کردند و ایالت خودمختار قراقرقیز (قرقیز سیاه) را تشْکیل دادند. این ایالت خودمختار همانند ترکستان به صورت جزئی از جمهوری فدراتیو روسیه باقی ماند (همانجا) و در ۱۹۲۵م پیشپک مرکز این ایالت گردید.

از ۱۹۲۶م که قرقیزستان به عنوان جمهوری خودمختار شناخته

1. *Sovetskaya...* 2. *The Columbia...* 3. *The World*

شد، پیشپک همچنان مرکز آن باقی ماند، ولی به «فرونزه» تغییر نام داد. در ۱۳۱۵ش/۱۹۳۶م پس از تبدیل قرقیزستان به یکی از جمهوریهای متحد کشور اتحاد شوروی، فرونزه همچنان مرکز آن جمهوری ماند (BSE^3، همانجا).

در شهر بیشکک مساجد جمعه دایر است. مسلمانان به زیارت حج می‌روند. نهضت تصوف و فرقهٔ نقشبندیه در این ناحیه از نفوذ فراوان برخوردار است (آکینر، 337).

در دوران جنگ جهانی دوم که صنایع شوروی به شرق انتقال می‌یافت، بیشکک (فرونزه) به یکی از مراکز عمدهٔ صنعتی ماشین‌سازی و فلزکاری قرقیزستان بدل گشت و به خصوص دهها کارخانهٔ مهمات و اسلحه‌سازی در آنجا احداث گردید. گذشته از آن، صنایع سبک از جمله ریسندگی و بافندگی در این شهر دایر است. بیشکک دارای تأسیسات علمی و فرهنگی از جمله دانشگاه، آکادمی علوم، موزهٔ دولتی و کتابخانه‌ای با حدود ۲/۵ میلیون جلد کتاب است. این شهر یکی از مراکز گردشگری قرقیزستان نیز هست (BSE^3 , XXVIII/110). آثار تاریخی ـ مذهبی این منطقه نیز قابل توجه است، چنان که در ناحیهٔ جول (چول) کهن در ۱۰ کیلومتری بیشکک چند اثر بودایی کشف شده است. در مشرق بیشکک از یک معبد بودایی دیگر خاک‌برداری شده که ظاهراً متعلق به سده‌های ۲ و ۳ق/۸ و ۹م است (فرامکین، 38-37).

مآخذ: ابن خردادبه، عبیدالله، *المسالک والممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹م؛ ابوالحسن شیرازی، حبیب الله، *ملیتهای آسیای میانه*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ قدامة بن جعفر، «الخراج»، همراه *المسالک والممالک* (نک: هم، ابن خردادبه)؛ نیز:

Akiner, Sh., *Islamic Peoples of the Soviet Union*, London etc., 1986; Barthold, W. W., *Sochineniya*, Moscow, 1963-1965; *Brockhaus, Entsiklopedicheskiĭ slovar'*, St. Petersburg, 1898; BSE^3; *The Columbia Encyclopedia*, 2003; EI^2; Frumkin, G., *Archaeology in Soviet Central Asia*, Leiden/Köln, 1970; *Sovetskaya istoricheskaya entsiklopediya*, Moscow, 1974; *The World Gazetteer*, www.world-gazetteer.com d/d_kg_bi.htm.

عنایت الله رضا

بیض، ایّام، عنوانی برای روزهای سیزدهم، چهاردهم و پانزدهم ماههای قمری. از آنجا که نور ماه در شبهای این ۳ روز از شبهای دیگر بیشتر است، مطابق رسم عرب در نام‌گذاری روزهای مختلف ماه به تناسب روشنایی شبها، بدین نام خوانده شده‌اند (نک: فراء، ۵۸؛ ابن منظور، ذیل بیض؛ ابن کثیر، ۵۷۳/۳). در بیان سبب نام‌گذاری ایام بیض، باورهایی اسطوره‌ای نیز نقل شده است (نک: ابن بابویه، ۸۰/۲ ـ۸۱؛ ثعلبی، ۳۰؛ ابن قدامه، ۱۱۶/۳؛ ابن جوزی، ۱۳۸/۹). از دیگر نامهای این ایام، آواضح و غُرّ است (ابن منظور، ذیل وضح، نیز غرر).

لحن برخی اخبار دربارهٔ روزهٔ ایام بیض چنان است که گویا در دوران پیش از اسلام هم، صیام ۳ روز در هر ماه امری مستحسن بوده (ابویوسف، ۲۳۸/۱)، و روزهٔ حضرت ابراهیم دانسته می‌شده است (نک: سیوطی، ۲۲۲/۴-۲۲۳). پیامبر(ص) ضمن ترغیب بدان، از مردم خواسته‌اند که صیام ماهانهٔ خویش را در ایام بیض قرار دهند. از دیگر سو، روایاتی که بر استحباب روزهٔ ایام بیض دلالت دارند، متعدد، و دارای مضامینی متفاوت هستند؛ بعضی تنها به استحباب صیام روز سیزدهم از هر ماه نظر دارند (ابن سعد، ۴۳/۷؛ برای آشنایی با نقلهای متفاوت این گونه روایات بجز آنکه گفته شد، نک: احمد بن حنبل، ۲۷/۵-۲۸، ۱۵۰-۱۵۲؛ فاکهی، ۴۲۴/۱؛ رازی، ۲۸۵/۱).

کثرت نقل احادیث دربارهٔ ایام بیض توسط محدثان (برای نمونه، نک: بخاری، ۱۳۹/۸؛ دارمی، ۴۴۴/۱-۴۴۵؛ ابن ماجه، ۵۴۴/۱ ـ ۵۴۵؛ سیوطی، ۲۲۱/۴)، حکمتهایی که برای آن بر شمرده‌اند (برای نمونه، نک: ابن عربی، ۶۴۲/۱، ۷۲۴/۱) و شواهد موجود در سفرنامه‌ها و تذکره‌ها (نک: ابن ابی عاصم، ۲۶۹/۱؛ ابن سعد، ۶۱/۷؛ ذهبی، ۲۲۳/۱۱؛ ابن بطوطه، ۶۳۵/۲؛ سخاوی، ۱۳۷، ۱۵۱)، همگی حاکی از توجه عمومی به این سنت است. از دیگر سو، این گونه روایات، در تقابل با دسته‌ای دیگر واقع شده‌اند که سنت پیامبر(ص) را، در صیام ۳ روز دیگر از هر ماه معرفی می‌کنند (برای نمونه، نک: نسایی، ۲۲۰/۴-۲۲۳). به نظر می‌رسد با آنکه اختلافی در استحباب ۳ روز روزه در هر ماه نیست (نک: ابن قدامه، همانجا)، در تعیین مصداق این ۳ روز، اختلافاتی پیش آمده است.

در نتیجهٔ اختلاف روایات، اجتهادات فقیهان در انتخاب میان روایات روزهٔ ایام بیض و معارض آنها به درازا کشیده است (برای آشنایی با نمونه‌هایی از اختلافات اهل سنت، نک: جزیری، ۵۵۶/۱؛ برای آگاهی از دیدگاههای مختلف شیعه، نک: ابن بابویه، ۸۱/۲؛ طوسی، *تهذیب*...، ۲۹۶/۴، *النهایة*، ۱۶۸-۱۶۹؛ ابن طاووس، *الدروع*...، ۶۶). گویا سمعانی دربارهٔ اختلافات فقهی در این زمینه کتابی نگاشته است (نک: حاجی خلیفه، ۱۴۳۴/۲).

نزد شیعیان، ایام بیض ماه رجب و در مرتبهٔ بعد، شعبان و رمضان، از اهمیتی ویژه برخوردار است (نک: ملکی تبریزی، ۶۲؛ قمی، ۲۰۱-۲۰۲؛ برای آگاهی از برخی مناسک آن، نک: ابن طاووس، *اقبال*...، ۲۸۱، ۲۸۷؛ مجلسی، ۳۹۹/۹۵).

مآخذ: ابن ابی عاصم، احمد، *الزهد*، به کوشش عبدالعلی عبدالحمید حامد، قاهره، ۱۴۰۸ق؛ ابن بابویه، محمد، *العلل*، بیروت، موسسة الاعلمی؛ ابن بطوطه، *رحلة*، به کوشش علی منتصر کتانی، بیروت، ۱۴۰۵ق؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، *زادالمسیر*، بیروت، ۱۴۰۲ق؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، به کوشش احسان عباس، بیروت، دارصادر؛ ابن طاووس، علی، *اقبال الاعمال*، به کوشش جواد قیومی اصفهانی، قم، ۱۴۱۴ق؛ همو، *الدروع الواقیة*، قم، ۱۴۱۴ق؛ ابن عربی، محیی‌الدین، *الفتوحات المکیة*، بولاق، ۱۲۹۳ق؛ ابن قدامه، عبدالله، *المغنی*، بیروت، ۱۴۰۴ق؛ ابن کثیر، *تفسیر*، بیروت، ۱۴۰۱ق؛ ابن ماجه، محمد، *السنن*، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۳۷۳ق/۱۹۵۴م؛ ابن منظور، *لسان*؛ ابویوسف، یعقوب، *الآثار*، به کوشش ابوالوفا افغانی، قاهره، ۱۳۵۵ق؛ احمد بن حنبل، *المسند*، بیروت، دارصادر؛ بخاری، محمد، *صحیح*، همراه با شرح کرمانی، بیروت، دارالفکر؛ ثعلبی، احمد، *قصص الانبیاء*، بیروت، المکتبة الثقافیه؛ جزیری، عبدالرحمان، *الفقه علی المذاهب الاربعة*، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ دارمی، عبدالله، *السنن*، به کوشش مصطفی دیب البغا، دمشق، ۱۴۱۲ق؛ ذهبی، محمد، *سیراعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و محمد نعیم عرقسوسی، بیروت، ۱۴۱۳ق؛ رازی، تمام، *الفوائد*، به کوشش حمدی عبدالمجید سلفی، ریاض، ۱۴۱۲ق؛ سخاوی، محمد، *التحفة اللطیفة*، بیروت، ۱۹۹۳م؛ سیوطی، حاشیه بر سنن (نک: هم، نسایی)؛ طوسی، محمد، *تهذیب الاحکام*، به کوشش حسن

موسوی خرسان، تهران، ۱۳۶۴ش؛ همو، *النهایة*، بیروت، ۱۳۹۰ق؛ فاکهی، محمد، *اخبار مکة*، به کوشش عبدالملک عبدالله دهیش، بیروت، ۱۴۱۴ق؛ فراء، یحیی، *الایام و اللیالی و الشهور*، به کوشش ابراهیم ابیاری، قاهره / بیروت، ۱۴۰۰ق؛ قمی، عباس، *مفاتیح الجنان*، بیروت، ۱۴۱۲ق؛ مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، بیروت، ۱۴۰۳ق/ ۱۹۸۳م؛ ملکی تبریزی، جواد، *المراقبات*، بیروت، ۱۴۰۷ق؛ نسایی، احمد، سنن، به کوشش عبدالفتاح ابوغده، حلب، مکتبة المطبوعات الاسلامیه.

فرهنگ مهروش

بیضا، یکی از شهرهای دورهٔ اسلامی منطبق با روستای «تل بیضا»ی کنونی در بخش بیضا، در شهرستان سپیدانِ استان فارس. براساس مصوبهٔ هیئت وزیران در ۱۳۸۰ش، نام شهر «هرابال» در منطقهٔ تاریخی بیضا به شهر بیضا تغییر یافت (*نامه*...، شم ۳۴۵۴). بخش بیضا یکی از بخشهای سه‌گانهٔ شهرستان سپیدان محسوب می‌شود و دارای ۳ دهستان به نامهای بیضا، بانش و کوشک هزار است (نشریه...، ۳۴).

بخش بیضا از شمال و شرق به شهرستان مرودشت، از جنوب به شیراز و از غرب به بخش مرکزی شهرستان سپیدان محدود است. مرکز بخش بیضا شهر «هرابال» در ۵۲° و ۲۱′ طول شرقی و ۳۰° و ۱′ عرض شمالی در ۸۰ کیلومتری شمال غربی شیراز و در ارتفاع ۱٬۶۶۵ متری از سطح دریا قرار دارد (فرهنگ...، ۴۳۸). آب و هوای منطقهٔ بیضا معتدل، و حداکثر مطلق دمای آن ۴۲/۵° و حداقل مطلق آن ۱۵°- سانتی‌گراد ثبت شده است (روحانی‌نیا، ۸۵، ۸۶). طبیعت منطقه پوشیده از گونه‌های مختلف گیاهان جنگلی و مرتعی است.

ارتفاعات مهم منطقه: گر، سینه بی‌ریزی، مور، رنج، شش پیر، سفید، نسا و غوردان، و رودهای مهم آن اردکان و شش پیر است. بیضا چشمه‌های بسیاری دارد که از آن جمله است: جورک و انجیرک (فرهنگ، ۸۰).

اساس اقتصاد مردم این ناحیه بر کشاورزی، دامداری و صنایع دستی استوار است. مهم‌ترین فرآورده‌های کشاورزی آن شامل گندم، جو، برنج و پنبه، و محصولات باغی آن شامل انگور، سیب و مرکبات است. دامداری منطقه به وسیلهٔ روستانشینان و عشایر صورت می‌پذیرد و عشایر مهاجر این منطقه از قبایل ترک قشقایی و لُر هستند. تیره‌های مختلف عمله، شش بلوکی، دره شولی، فارسیمدان، کشکولی دوقوزلو، علمدارلو، قزلی، بربر، ایگدر و چگینی در مسیر خود به سمت ییلاق و قشلاق از دشت بیضا عبور می‌کنند و برخی از آنان در طی سالیان دراز در مناطق گوناگون بیضا ساکن شده‌اند. دو تیرهٔ کرونی و کلاه سیاه از طوایف لُر به مدت ۵ ماه از سال در کوهپایه‌های منطقهٔ بیضا به سر می‌برند. بخش عمدهٔ دامداری منطقه در اختیار تیره‌های مختلف کوچنده است (روحانی‌نیا، ۱۴۴). بخشی از مردم این ناحیه به گلیم‌بافی و قالی‌بافی می‌پردازند و تولیدات خود را به نقاط دیگر صادر می‌کنند (فرهنگ، همانجا).

زبان اهالی فارسی، ترکی و لری است (همانجا). جمعیت بخش بیضا براساس سرشماری ۱۳۷۵ش بالغ بر ۳۴٬۰۰۸ تن بوده است (سرشماری، نتایج، سی و نه).

پیشینهٔ تاریخی: قدیم‌ترین نشانه‌های تاریخی این منطقه مربوط به دورهٔ ایلامی است. براساس حفریات باستان‌شناسی منطقهٔ بیضا یکی از آبادیهای مهم عصر ایلامی بوده، و منطبق با «انشان» از شهرهای مهم آن دوره است (سامنر، «حفاریها...[1]»، 155, 158). انشان مقر اولیهٔ حکومت هخامنشیان به شمار می‌رود و پادشاهان نخستین این سلسله با عنوان «شاه انشان» نامیده شده‌اند (همو، «زیستگاهها...[2]»، 11؛ گیرشمن، 125، 120-119).

در گل‌نوشته‌های به دست آمده از دورهٔ هخامنشی از «تل بیضا» با عنوان شهر «نوشایک» یاد شده است (هالک، 87). احتمالاً این شهر منطبق با شهر بیضای دورهٔ اسلامی است که مورخان و جغرافی‌نویسان آن را با نام «نسا» (مقدسی، ۲۴، ۴۳۲؛ مسعودی، ۲۴۳/۲) و «نسایک» (ابن حوقل، ۲۸۱/۲) یاد کرده‌اند. واژهٔ نسا و نسایک تغییر شکل یافتهٔ واژهٔ فارسی باستان نوشایک است که به معنای روشنی و درخشندگی است (*ایرانیکا*، IV/14). این واژه با کلمهٔ بیضا از جهت معنا همانندگی دارد و احتمالاً در دورهٔ تسلط اعراب بر این شهر عیناً به عربی ترجمه شده است. دیگر شهر کهن منطقهٔ بیضا «هزار» است که در گل‌نوشته‌های دورهٔ هخامنشی از آن با عنوان «هَدَرآن» یاد شده است (هالک، 526).

منطقهٔ بیضا در مسیر جادهٔ شاهی که تخت جمشید را به شوش متصل می‌ساخت، قرار داشت. این جاده از تخت جمشید به حدود بیضا و گویم، و از آنجا در امتداد آب فهلیان به ارجان و شوش می‌رفته است (مصطفوی، ۳۶۱). آبادیهای منطقهٔ بیضا که در دورهٔ هخامنشی شامل انشان، نوشایک و هدران بودند، اهمیت گذرگاهی و اقتصادی داشته‌اند و شاهان نخستین هخامنشی و از آن جمله کورش بزرگ خود را پادشاه «انشان» خوانده‌اند (گیرشمن، 125, 120-119؛ پیرنیا، ۲۳۰/۱). این منطقه اهمیت خود را در سراسر دورهٔ هخامنشی حفظ نمود و به عنوان گذرگاه ارتباطی تخت جمشید به شوش موردتوجه خاص بوده است. با افول تخت جمشید و شوش پس از حملهٔ سپاهیان اسکندر این منطقه نیز اهمیت پیشین خود را از دست داد و در دورهٔ سلوکی و اشکانی نامی از آن برده نشده است. این منطقه یک‌بار دیگر با روی کار آمدن ساسانیان اهمیت خود را باز یافت و براساس نوشتهٔ طبری این شهر در اواخر عصر اشکانی مقر حکومتی یکی از نمایندگان اصلی پادشاه بوده است (۳۸/۲). نام حاکم بیضا در اواخر عصر اشکانی «گوزهر» ثبت شده است (همانجا).

یکی از بزرگ‌ترین آتشکده‌های عصر ساسانی در شهر بیضا قرار داشته است که بنیاد آن را به زردشت نسبت داده‌اند (مسعودی، همانجا). طی دورهٔ ساسانی از این شهر به عنوان پادگان نظامی استفاده

1. «Excavations...» 2. «Achaemenid...»

می‌شده، و دارای دژ و قلعه‌ای مستحکم بوده است. اینکه بعضی از جغرافی‌نویسان اسلامی از این ناحیه با عنوان دژ سفید یاد کرده‌اند، مؤید این مطلب است (یاقوت، ۷۹۱/۱؛ دمشقی، ۲۳۸). این دژ از فاصلهٔ دور دیده‌می‌شد و دیوارهای آن درخشان بود (اصطخری، ۱۲۶؛ قزوینی، ۱۶۴).

اولین نشانه‌های حضور سپاهیان اسلام در بیضا در ۱۷ق/۶۳۸م به فرماندهی عثمان بن ابی العاص است (فسایی، ۱۷۵/۱). فتح این ناحیه در ابتدا از طریق مصالحه بود و با تسلیم شدن حاکم استخر ــ که از نزدیکان یزدگرد سوم بود ــ کلیهٔ نواحی اطراف استخر و از جمله اهالی منطقهٔ بیضا قبول جزیه نمودند (ابن بلخی، ۱۱۵). در منابع اسلامی از شهر بیضا به عنوان لشکرگاه مسلمانان برای حمله به طرف استخر یاد شده است (ابن حوقل، همانجا).

شورشهای پی در پی مردم استخر موجب شد تا سپاهیان عرب لشکرگاه خود را در قلعهٔ بیضا یا دژ سپید قرار دهند و از آنجا به طرف استخر لشکرکشی کنند. شورش استخر در ۳۰ق/۶۵۱م موجب لشکرکشی عبدالله بن عامر به این شهر شد (ابن بلخی، ۱۱۶). شواهد نشان می‌دهد که مردم استخر پس از خرابی شهر به دشت بیضا مهاجرت کردند و بسیاری از آنان در این شهر ساکن شدند. با انتقال مردم استخر به این ناحیه شهر بیضا و نواحی مجاور آن از اهمیت بسیاری برخوردار شد، به گونه‌ای که در ۳۹ق زیاد بن ابیه، حاکم فارس برای حفظ امنیت منطقه قلعه‌ای بزرگ در آن ناحیه ساخت که به «قلعهٔ زیاد» شهرت یافت (طبری، ۱۳۸/۵؛ ابن اثیر، ۳۸۲/۳؛ فسایی، ۱۸۲/۱).

روستای زیادآباد کنونی در بخش بیضا احتمالاً یادگار برجای مانده از آن ایام به شمار می‌رود (نک: سرشماری، شناسنامه، ۶؛ فسایی، همانجا). در متون قدیم جغرافیایی اسلامی از شهر بیضا به عنوان مرکز کورهٔ استخر و از شهرهای مهم آن یاد شده است (ابن فقیه، ۲۰۲؛ ابن خردادبه، ۵۰؛ سهراب، ۲۸؛ حدود...، ۴۰۴؛ اصطخری، ۱۱۶، ۱۲۶؛ ابن حوقل، ۲۸۱/۲). در سده‌های ۳ و ۴ق از شهر بیضا گندم و خواربار به شیراز و نواحی مجاور آن صادر می‌شده است (همانجا؛ اصطخری، ۱۲۶-۱۲۷). واحد «کیل» بیضا به عنوان یکی از مشهورترین واحدهای وزن پارس در متون جغرافیایی آمده است (ابن حوقل، ۳۰۱/۲؛ اصطخری، ۱۵۶).

در نیمهٔ دوم سدهٔ ۳ق هنگامی که فارس میان خلیفهٔ عباسی و یعقوب لیث صفاری دست به دست می‌شد، در ۲۶۱ق/۸۷۵م یعقوب لیث برای سرکوب محمد بن واصل (نک: ه‍ د، ابن واصل) در شیراز، به طرف آن شهر لشکرکشی نمود. درگیری میان دو مدعی در دشت بیضا روی داد که به پیروزی سپاهیان صفاری انجامید (*تاریخ...*، ۲۲۷؛ اصطخری، ۱۴۲-۱۴۳). در ۲۷۶ق/۸۸۹م نبرد دیگری میان عمرو لیث صفاری و یکی از دست نشاندگان خلیفهٔ عباسی در فارس روی داد که دامنهٔ نبرد تا بیضا کشیده شد و نمایندهٔ خلیفه شکست خورد و ۴ هزار مرد از آنان به اسارت درآمدند (*تاریخ*، ۲۴۷-۲۴۸). درگیریها و کشمکشهای صفاریان و خلفای عباسی بر سر فارس در ۲۹۷ق/۹۱۰م منجر به رویارویی دیگری در منطقهٔ بیضا شد که در این نبرد لیث بن علی به اسارت درآمد و لشکر او منهزم گردید (ابن اثیر، ۵۶/۸).

منطقهٔ بیضا اهمیت اقتصادی و گذرگاهی خود را در سدهٔ ۴ق/۱۰م نیز حفظ نمود و در دورهٔ حاکمیت آل بویه در فارس همچنان به عنوان یکی از مهم‌ترین شهرهای کورهٔ استخر شمرده می‌شد (ابن حوقل، ۲۸۱/۲؛ حدود، همانجا). عمادالدولهٔ دیلمی در ۳۲۱ق/۹۳۳م پس از نبرد با یاقوت، والی فارس در بیضا و استخر قدرت خود را در این ایالت تثبیت کرد (ابن اثیر، ۲۷۲/۸؛ فسایی، ۲۱۶/۱). در سدهٔ ۴ق منطقهٔ بیضا و آبادیهای آن در مسیر تجارتی شیراز به اصفهان (نک: ابن حوقل، ۲۸۵/۲-۲۸۶؛ اصطخری، ۱۳۲-۱۳۳) و استخر به خوزستان (مقدسی، ۴۵۷) قرار داشته است.

در سدهٔ ۵ق/۱۱م فارس شاهد درگیریهای طولانی میان امرای آل بویه و سلجوقی و کشمکشهای امرای دیگر بود و از این‌رو، گسترش ناامنی تأثیر مخربی بر اقتصاد مناطق شهری فارس برجای گذاشت. این درگیریها به منطقهٔ بیضا و نواحی مجاور آن نیز گسترش یافت. در ۴۱۵ق/۱۰۲۴م ابوکالیجار و ابوالفوارس دیلمی بر سر حکومت فارس به نزاع برخاستند و در آخرین جنگ که در ۴۱۷ق در میانهٔ بلوک بیضا و استخر اتفاق افتاد، ابوالفوارس شکست یافت (ابن اثیر، ۳۳۷/۹-۳۳۸؛ فسایی، ۲۲۸/۱). بیضا در جریان توسعه‌طلبی طغرل سلجوقی خسارات بسیاری دید و در ۴۴۲ق/۱۰۵۰م غارت گردید و آبادیهای این ناحیه ویران شد. دوسال بعد طغرل سلجوقی در راه رسیدن به شیراز در بیضا منزل کرد و قلعه‌های مختلف این منطقه را به تصرف خود درآورد (ابن اثیر، ۵۶۲/۹-۵۶۳، ۵۸۵).

توسعهٔ این درگیریها تأثیر مخربی بر منطقهٔ بیضا بر جای گذاشت، به گونه‌ای که از این شهر در نیمهٔ نخست سدهٔ ۶ق به عنوان «شهری کوچک و آباد» و جزو یکی از شهرهای ناحیهٔ استخر یاد شده است (ابن بلخی، ۱۲۸-۱۲۹؛ ادریسی، ۴۰۴).

در نیمهٔ دوم سدهٔ ۶ق با استقرار اتابکان سلغری و ایجاد امنیت نسبی در ایالت فارس، منطقهٔ بیضا توجه امرای سلغری را برانگیخت. در زمان مودود اتابک زنگی رباطی در بیضا ساخته شد (احمد زرکوب، ۷۳). در دورهٔ حکومت اتابک مظفرالدین ابوبکر بن سعد نیز رباط دیگری در بیضا ساخته شد که به رباط مظفری شهرت یافت (همو، ۸۵). در اوایل سدهٔ ۷ق قلعهٔ بیضا به «قلعهٔ سپید» شهرت داشته است و چون اتابک سعد زنگی در ۶۲۲ق/۱۲۲۵م در بیضا وفات یافت، وزیر او خواجه غیاث‌الدین یزدی انگشتری وی را به قلعهٔ سپید فرستاد و مرگ او را تا مدتی کتمان نمود (رشیدالدین، ۶۵۹/۱).

قزوینی از جغرافی‌نویسان سدهٔ ۷ق دربارهٔ بیضا می‌نویسد: شهری است بزرگ در فارس. گویند که عفریتها به فرمان سلیمان آنجا را از سنگ سفید ساخته‌اند. آب و هوای خوش دارد و غله و دیگر حبوبات در آنجا بسیار باشد (ص ۱۶۴-۱۶۵).

سدهٔ ۷ق/۱۳م را باید آخرین دورهٔ آبادی و رونق بیضا و نواحی مجاور آن دانست. از این دوره به بعد، بیضا به شدت دچار افول اقتصادی و سیاسی شد و در حد یک روستای نه چندان مهم در صحنهٔ اقتصادی فارس ادامهٔ حیات داد. علل اصلی افول این منطقه از سدهٔ ۸ق به‌بعد را می‌توان چنین برشمرد: تشدید ناامنیهای سیاسی و اجتماعی در دشت بیضا به دنبال استقرار قبایل و تیره‌های مختلف ترک و ترکمن و لُر در سدهٔ ۸ ق و پس از آن؛ تغییر مسیرهای تجارتی شیراز از بخش شمال غربی به سمت شمال شرقی که آن شهر را به اصفهان و یزد مرتبط می‌ساخت؛ گسترش ناامنی در بخشهای غربی و شمال غربی فارس، به ویژه در نواحی کهگیلویه و بویراحمد و شمال خوزستان کنونی و به خطر افتادن مسیر تجارتی از منطقهٔ بیضا به سمت خوزستان و تغییر عمدهٔ وضع اجتماعی فارس پس از حملهٔ تیمور در اوایل سدهٔ ۹ق.

از گزارش حمدالله مستوفی برمی‌آید که در زمان او شهر بیضا آبادی و رونق پیشین خود را از دست داده، و از آن با عنوان شهری کوچک یاد کرده است (ص ۱۲۲).

در اوایل سدهٔ ۹ق/۱۵م میان میرزا بایقرا، حاکم تیموری غرب ایران و میرزا ابراهیم سلطان، حاکم شیراز در نواحی بیضا نبردی رخ داد که به شکست میرزا ابراهیم انجامید و بایقرا شیراز را تصرف کرد (خواندمیر، ۵۹۳/۳-۵۹۴؛ روملو، ۹۹). در متون تاریخی و جغرافیایی سدهٔ ۹ق کمتر یادی از بیضا شده است. حافظ ابرو از «دروازهٔ بیضا» در شهر شیراز یاد کرده است (۳۴۳/۱) که شاید آخرین نشانه‌های حیات اقتصادی این منطقهٔ مهم در این دوره محسوب شود. طی سدهٔ ۱۰ق منطقهٔ بیضا به اختیار خاندان ذوالقدر، از حکام فارس درآمد و در ۹۵۵ق/۱۵۴۸م القاص میرزا، برادر شورشی شاه طهماسب صفوی مدتی کوتاه در این ناحیه اقامت گزید، اما سپاهیان ابراهیم خان ذوالقدر او را عقب راندند (اسکندربیک، ۷۴/۱).

حضور قدرتمند خاندان ذوالقدر در فارس تا سالهای نخستین حکومت شاه عباس ادامه یافت و شاه ایران در ۹۹۸ق/۱۵۹۰م برای سرکوب یعقوب خان ذوالقدر به فارس لشکر کشید. حاکم فارس به قلعهٔ استخر پناه برد. شاه عباس او را با وعده و وعید حاضر به مذاکره نمود. گفت‌وگوهای این دو در حوالی حصار بیضا بود و حاکم فارس ناگزیر به اطاعت از شاه عباس گردید (افوشته‌ای، ۳۵۰-۳۵۴).

شهر بیضا در این ایام در افول کامل اقتصادی به سر می‌برد. امین احمد رازی دربارهٔ آن می‌نویسد: «در ازمنهٔ سابقه شهری معروف بوده و در حدود آن مرغزاری بوده ۱۰ فرسنگ در ۱۰ فرسنگ؛ اما الحال آن مرغزار برطرف شده، بدل آن دهکده‌ها به عمل آمده» (۱۷۴/۱). دیگر جغرافی‌نویس سدهٔ ۱۱ق جملهٔ پایانی امین احمد رازی را این چنین آورده است: «اما الحال آن مرغزار خارزاری است» (مستوفی، ۲۳۴).

علت اصلی افول منطقهٔ بیضا تغییر مسیر تجارتی از آن ناحیه است. هیچ‌کدام از مسافران اروپایی دورهٔ صفویه ظاهراً از منطقهٔ بیضا عبور نکرده‌اند و از اینان اطلاعی دربارهٔ اوضاع آن به ما نرسیده است. نوشته‌های مسافران اروپایی نشان می‌دهد که مسیر تجارتی شیراز به اصفهان از مرودشت و نواحی مجاور آن می‌گذشته، و منطقهٔ بیضا از این امتیاز بزرگ بی‌بهره بوده است (فلور، 87-86). دورافتادگی این ناحیه موجب شد تا بسیاری از شورشیان و یاغیان عصر صفوی برای حفظ جان خود به قلعه‌ها و گریزگاههای آن پناه برند (*جهانگشای*...، ۱۷۹؛ وزیری، ۲۲۲؛ اسکندربیک، همانجا؛ افوشته‌ای، ۳۵۴).

با از میان رفتن رونق اقتصادی بیضا، ساکنان آن به دیگر نواحی مهاجرت کردند و از عظمت و بزرگی گذشتهٔ آن جز تلّی چند برجای نماند، به گونه‌ای که مورخان و جغرافی‌نویسان دورهٔ زندیه و پس از آن اسم با مسمای «تل بیضا» را برای آن به کار برده‌اند (موسوی، ۶۳؛ ابوالحسن، ۸۴). زین‌العابدین شیروانی سیاح دورهٔ زندیه و قاجار دربارهٔ آن می‌نویسد: «شهر کوچکی بوده، و به مرور ایام رو به خرابی نموده است» (ص ۸۵۳). جغرافی‌نویس دیگر عصر قاجار دربارهٔ بیضا می‌نویسد: «این بلوک سردسیر از طرف شمالی شیراز به مسافت ۸ فرسخ، مردمش فقیر، حاصلش غله، برنج و قلیلی از میوه‌جات است» (خورموجی، ۸۵).

ضابطی بلوک بیضا در دورهٔ قاجار برعهدهٔ خاندان حاج ابراهیم کلانتر بوده است (فسایی، ۱۲۷۲/۲؛ نیز نک: کلانتر، ۶۶). دشتهای حاصلخیز این ناحیه ییلاق برخی از عشایر ایل خمسه بوده است (خورموجی، ۱۱۱). در یک گزارش رسمی دولتی از اوایل سدهٔ ۱۴ق/۲۰م، دربارهٔ بیضا چنین آمده است: مراتع بلوک حدود ۱۸ کمـ طول و ۶ کمـ عرض دارد که در اختیار دولت است. محصولات عمدهٔ کشاورزی آن برنج، پنبه و خشخاش، و جمعیت آن حدود ۲۰ هزار نفر است. مالیات این بلوک به ۲٬۸۲۱ تومان وجه نقد و دو هزار خروار غلات می‌رسد. مرکز آن تل بیضا ست (دومورینی، ۱۴۴).

وجود مراتع مناسب در منطقهٔ بیضا موجب جلب عشایر، از جمله تیره‌های مختلف قشقایی و لُر به این ناحیه بوده است. در دورهٔ پهلوی اول، با توجه به حضور نیروهای ایلی قشقایی و لر، و گسترش ناامنی و مبارزات ضدحکومتی توسط رؤسای این عشایر (فراشبندی، ۲۸۷، ۲۸۹؛ رکن‌زاده، ۳۳۷، ۳۴۶)، چندان توجهی به آبادانی آن نشد و این منطقه در طول حکومت پهلوی در فقر و محرومیت شدید به سر می‌برد. با شکل‌گیری انقلاب اسلامی ایران و گسترش روزافزون خدمات روستایی و عشایری، منطقهٔ بیضا در ۲۰ سال اخیر شاهد رونق و آبادی مجدد است.

این شهر خاستگاه مشاهیری همچون سیبویه (ﻫ م) و حسین بن منصور حلاج (ﻫ م) بوده است (ابن ندیم، ۷۴؛ ابن حوقل، ۲۹۴/۲؛ اصطخری، ۱۴۸؛ حدود، ۴۰۴؛ قزوینی، ۱۶۵). افزون بر این دو، از مشهورترین علمای بیضا در سده‌های ۵-۷ق می‌توان از اینان یاد کرد: ابوالفتوح عبدالسلام بن شیخ الشیوخ و ابوالحسین بن احمد بن سالبه، معروف به شیخ الشیوخ بیضاوی (احمد زرکوب، ۱۴۸)، ناصرالدین

عبدالله بیضاوی قاضی القضات زمان ارغون‌خان مغول، مفسر مشهور و صاحب تألیفات بسیار (خواندمیر، ۱۳۴/۲).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن بلخی، *فارس‌نامه*، به کوشش لسترنج، تهران، ۱۳۶۳ش؛ ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۹م؛ ابن خردادبه، عبیدالله، *المسالک و الممالک*، به کوشش محمد مخزوم، بیروت، ۱۹۸۸م؛ ابن فقیه، احمد، *مختصر کتاب البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۳۰۲ق/۱۸۸۵م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوالحسن مستوفی، *گلشن مراد*، به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد، تهران، ۱۳۶۹ش؛ احمد زرکوب، *شیرازنامه*، به کوشش بهمن کریمی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ ادریسی، محمد، *نزهة المشتاق*، پورت سعید، ۱۹۷۰م؛ اسکندربیک منشی، *عالم آرای عباسی*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۳۴ش؛ اصطخری، ابراهیم، *المسالک والممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۷۰م؛ افوشته‌ای، محمود، *نقاوة الآثار*، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ پیرنیا، حسن، *تاریخ ایران باستان*، تهران، ۱۳۶۹ش؛ *تاریخ سیستان*، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۴ش؛ *جهانگشای خاقان*، به کوشش الله دتا مضطر، اسلام‌آباد، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ حافظ ابرو، عبدالله، *زبدة التواریخ*، به کوشش کمال حاج سیدجوادی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ *حدودالعالم*، با حواشی و تعلیقات مینورسکی، کابل، ۱۳۴۲ش؛ حمدالله مستوفی، *نزهة القلوب*، به کوشش لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ق/۱۹۱۳م؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *حبیب السیر*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۳ش؛ خورموجی، محمد جعفر، *نزهت الاخبار*، به کوشش علی آل‌داود، تهران، ۱۳۸۰ش؛ دمشقی، محمد، *نخبة الدهر*، بیروت، ۱۴۰۸ق/ ۱۹۸۸م؛ دومورینی، ژ.، *عشایر فارس*، ترجمهٔ جلال‌الدین رفیع‌فر، تهران، ۱۳۷۵ش؛ رازی، امین احمد، *هفت اقلیم*، به کوشش جواد فاضل، تهران، ۱۳۴۰ش؛ رشیدالدین فضل‌الله، *جامع التواریخ*، به کوشش محمدروشن و مصطفی موسوی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ رکن‌زادهٔ آدمیت، محمدحسین، *فارس و جنگ بین‌الملل اول*، تهران، ۱۳۴۹ش؛ روحانی‌نیا، رمضان‌علی، *بیضا در گذشته و حال*، شیراز، ۱۳۶۹ش؛ روملو، حسن، *احسن التواریخ*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۴۹ش؛ زین‌العابدین شیروانی، *ریاض السیاحة*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۷۵ش)، شناسنامهٔ آبادیهای کشور، شهرستان سپیدان، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۶ش؛ همان، نتایج تفصیلی؛ سهراب، *عجائب الاقالیم السبعة*، به کوشش هانس فون مزیک، وین، ۱۳۴۷ق/۱۹۲۹م؛ طبری، *تاریخ*؛ فراشبندی، علیمراد، *جنوب ایران در مبارزات ضد استعماری*، تهران، ۱۳۶۵ش؛ *فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور*، اردکان، سازمان جغرافیایی ارتش، تهران، ۱۳۶۲ش، ج ۹۲؛ فسایی، حسن، *فارس‌نامهٔ ناصری*، به کوشش منصور رستگار فسایی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ قزوینی، زکریا، *آثار البلاد*، بیروت، ۱۳۸۰ق؛ کلانتر، محمد، *روزنامه*، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۲۵ش؛ مستوفی یزدی، محمدمفید، *مختصر مفید*، به کوشش سیف‌الدین نجم‌آبادی، ویسبادن، ۱۹۸۹م؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۹۶۵م؛ مصطفوی، محمدتقی، *اقلیم پارس*، تهران، ۱۳۴۳ش؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ موسوی اصفهانی، محمدصادق، *تاریخ گیتی‌گشا*، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ *نامهٔ بخشداری بیضا*، بیضا، ۱۳۸۱ش، شم ۳۴۵۴؛ *نشریهٔ اسامی عناصر و واحدهای تقسیماتی به همراه مراکز*، معاونت سیاسی وزارت کشور، تهران، ۱۳۸۰ش؛ وزیری کرمانی، احمدعلی، *تاریخ کرمان*، به کوشش باستانی پاریزی، تهران، ۱۳۶۰ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

Floor, W., «The Bandar Abbas-Isfahan Route in the Late Safavid Era (1617-1717)», *Iran*, London, 1999; Ghirshman, R., *Iran from the Earliest Times to the Islamic Conquest*, London, 1978; Hallock, R., *Persepolis Fortification Tablets*, Chicago, 1969; *Iranica*; Sumner, W., «Achaemenid Settlement in the Persepolis Plain», *American Journal of Archaeology*, 1989, vol. C; id, «Excavations at Tall-i Malyān, 1971-72», *Iran*, London, 1974, vol. XII.

محمدباقر وثوقی

بیضاوی، ناصرالدین عبدالله بن عمر بن محمد شیرازی، مفسر، فقیه، اصولی و قاضی شافعی در سده‌های ۷ و ۸ق/۱۳ و ۱۴م، با گرایش کلامی اشعری که به ویژه ارزشمندی برخی آثار او در زمینه‌های تفسیر، اصول فقه و کلام، اسباب اشتهار او را فراهم آورده است.

انتساب او به بیضا، یکی از توابع فارس است (هـ د، ۴۲۳/۱۳؛ یاقوت، ذیل بیضا؛ اسنوی، ۲۸۳/۱-۲۸۴) و به سبب عهده‌داری قضای شیراز، لقب شیرازی هم به او داده شده است (ابن شاکر، ۵۴؛ صفدی، ۳۷۹/۱۷؛ اسنوی، همانجا). کنیهٔ او را گاه ابوالخیر (سبکی، عبدالوهاب، ۱۵۷/۸؛ اسنوی، همانجا) و گاه ابوسعید آورده‌اند (حمدالله، *تاریخ*...، ۷۰۶؛ *نزهة*...، ۱۲۳).

نمود و بروز حیات فرهنگی، در کنار ارزشمندی جایگاه علمی و آثار گران قدر بیضاوی، حیات تقویمی او را نزد نویسندگان تحت تأثیر قرار داده است. انباشتگی توجه به این امر، جنبه‌های تاریخی زیست او را از نظر انداخته است و از همان قدیم نیز، حتیٰ معاصران او، از تولد، روند تعلیم و تعلم، و مسیر سفرهای او کمتر آگاه بوده‌اند، یا در یک تقابل ارزشی، کمتر بدان پرداخته‌اند.

آن چنان که بیضاوی خود در مقدمهٔ *الغایة القصویٰ* آورده، فقه را نزد پدرش ـــ که اصلی‌ترین استاد او بوده ـــ آموخته است (۱۸۴/۱؛ نیز نک: یافعی، ۲۲۰/۴). همچنین نـام شرف الـدین عمر بـن زکـی بوشکـانی (د ۶۸۰ق/۱۲۸۱م)، در میان استادان او به چشم می‌خورد که بیضاوی از شاگردان طراز اول او بوده، و گفته شده که وی مبنا و اصل بسیاری از آثارش را از این شیخ کسب کرده بوده است (نک: جنید، ۲۹۸). رودانی بدون آنکه از شخصی به خصوص نام برد، یادآور شده که او نزد شماری از شاگردان تاج‌الدین ارموی و نیز صفی الدین ارموی ـــ از عالمان منطقهٔ آذربایجان ـــ دانش آموخته بوده است (ص ۴۶۵). اینکه برخی شهاب الدین سهروردی (د ۶۳۲ق) و نصیرالدین طوسی (د ۶۷۲ق) را از استادان او شمرده‌اند (قره داغی، ۶۴). در مورد نخست ناپذیرفتنی، و در مورد اخیر تأیید نشده است.

در حلقهٔ شاگردان او هم نام کسانی چون کمال‌الدین عمر بن الیاس مراغی، احمدبن حسن جاربردی (چهاربرتی)، زین الدین هنکی، جمال‌الدین محمد بن ابی‌بکر مقری کسایی و عبدالرحمان بن احمد اصفهانی آمده است که غالباً آثار او را روایت کرده‌اند (جنید، ۱۱۷؛ ابن حجر، *الدرر*...، ۱۴۴/۱؛ رودانی، ۱۸۳، ۲۹۵، ۴۶۵؛ قره داغی، ۶۷).

بسیاری کسان از خاندان بیضاوی چون پدر و پدربزرگش، از بزرگان و قضات فارس بودند (نک: بیضاوی، یافعی، همانجاها). رشد او در چنین خاندانی صورت گرفته است که از سویی اسباب دانش اندوزی او را فراهم آورد، و از سوی دیگر او را به میان حکومتیان و درباریان راهبر شد. در بیان آغاز ارتباط وی با حکومتیان، در یک نگاه کلی، باید گفت نیمهٔ دوم سدهٔ ۷ق مناطق مختلف فارس در ناآرامی به سر می‌برد؛ و این دیار عملاً دورهٔ انتقال قدرت، از اتابکان به ایلخانان مغول را سپری می‌کرد. در این زمان سیر رو به ضعف دربار ابش خاتون (هـ م)، و ناامنی و ناآرامیهای اقتصادی در شیراز، اباقاخان (هـ م) را بر آن داشت تا با گسیل کارگزارانی بدانجا، اوضاع را در تسلط خود آورند. در این

مسیر، سونجاق نویان (سوغونجاق) در دو نوبت (۶۷۰ و ۶۷۸ق) برای رسیدگی و محاسبهٔ مالیاتهای منطقه، به آن سرزمین روانه شد (وصاف، ۱۲۰؛ احمد زرکوب، ۶۵، ۶۶). تقریباً از این زمان نام بیضاوی، با قدری اختلاف در روایات، به آثار تاریخی وارد گشته است. توضیح آن است که یکی از اقدامات سونجاق برای انتظام اوضاع، نصب قاضی یا قضاتی بر شیراز بود. بر اساس روایت احمد زرکوب شیرازی، وی برای نیل به این مقصود، بیضاوی را در ۶۷۰ق/۱۲۷۲م به قضای آن دیار برگزید (همانجا) و به گفتهٔ اسنوی، او را به قاضی القضاتی اقلیم (فارس) گمارد (۲۸۴/۱). بر پایهٔ روایت وصاف، در ۶۷۸ق/۱۲۷۹م از دو خاندان صاحب نام شیراز، یعنی خاندان بیضاوی و بالی، به ترتیب عبدالله بن عمر و رکن‌الدین ابویحییٰ اسماعیل را، به اشتراک، به قضا تعیین نمود که ابویحییٰ اسماعیل در این امر بر بیضاوی تقدم داشته است (همانجا).

به هر روی، یاد کرد این انتصاب نشان می‌دهد که بیضاوی دست کم پیش از این تاریخ از بیضا به شیراز آمده است؛ دیگر آنکه در این زمان از چنان جایگاهی برخوردار بوده است که به این منصب گماشته شود. اگر چه در منابع از توانایی و دادگری او در امر قضا بسیار گفته‌اند (مثلاً ابن‌قاضی شهبه، ۱۷۲/۲؛ ابن عماد، ۳۹۲/۵)، اما بیش از آنکه بتوان آن گفته‌ها را در شمار داده‌های تاریخی در نظر آورد و از آنها در تحلیلهای تاریخی بهره برد، باید به مثابهٔ تحسین و بزرگداشت بدانها نگریست. در بررسی و تحلیل زندگی قاضی القضات فارس، مجدالدین ابوابراهیم اسماعیل بن یحییٰ شیرازی (د ۷۵۶ق) آشکار می‌گردد که بیضاوی در یک دورهٔ ۶ ماهه در ۶۸۱ق/۱۲۸۲م ولایت قضای شیراز را در اختیار داشته است (نک: سبکی، عبدالوهاب، ۴۰۱/۹).

بیضاوی در دوره‌ای که وارد قضا شده بوده، سفر یا سفرهایی به تبریز داشته است؛ در حالی که برخی از منابع از او به عنوان شیخ و عالم منطقهٔ آذربایجان یاد کرده‌اند (نک: ابن شاکر، ۵۴؛ ابن کثیر، ۳۲۷/۱۳).

در دسته‌ای از منابع آمده است که بیضاوی برای طلب قضای شیراز به تبریز می‌رود. او برای نزدیکی به سلطان از عارف و پارسای زمان خود، خواجه محمد کججانی (د ۶۷۰ق) یاری می‌طلبد و شیخ با الفاظی ــ که برای بیضاوی آثار روحانی پسینی را در پی داشت ــ خواستهٔ او را به سلطان منتقل می‌کند. اگر چه سلطان بی‌درنگ اجابت می‌کند، بیضاوی از نوع سخنان شیخ به شگفت آمده، دگرگون می‌شود. او قضا را به کناری می‌نهد و مدتها در خدمت آن شیخ به کسب معرفت الاهی می‌پردازد (معصوم علیشاه، ۶۶۴/۲ ـ ۶۶۵؛ خوانساری، ۱۲۸/۵؛ حشری، ۱۳۵؛ قره‌داغی، ۶۲: تصحیف نام به صورتهای کتحتایی، کیخانی، کنجانی؛ برای شخصیت، نک: حمدالله، *تاریخ*، ۶۷۲). در دسته‌ای دیگر از منابع آمده که وی در سفری به مقر دستگاه حکومت ــ تبریز ــ به مجلس درسی که وزیر در آن حضور داشته، وارد شده است. او با توانایی، پرسشی طرح شده توسط استاد را پاسخ می‌گوید و این امر سبب توجه وزیر به او می‌شود. پس از آنکه وزیر، وی را می‌شناسد، بیضاوی قضای شیراز را از او طلب می‌کند که اجابت نیز می‌شود (سبکی، عبدالوهاب، ۱۵۸/۸).

روایتی را هم حشری تبریزی بیان کرده است، مبنی بر اینکه بیضاوی که تفسیر خود را به نام وزیر خواجه رشیدالدین فضل الله نوشته، برای ارائهٔ نسخه‌ای از آن به وزیر، راهی تبریز می‌شود. او در مسیر خود، در نطنز به خدمت عبدالصمد بن علی اصفهانی، صوفی آن دیار نیز می‌رسد (همانجا).

بر اساس داشته‌های گوناگون، اگر چه بسیاری از مراحل زندگی او را نمی‌توان روشن کرد، روند تاریخی به دست آمده را می‌توان چنین تصویر کرد که بیضاوی در زمان اباقاخان، پیش از ۶۷۰ق برای طلب منصب و قضای شیراز به تبریز رفته، و در این سفر به سبب ارتباط با محمد کججانی، به تزکیهٔ نفس پرداخته است، و با حضور سونجاق نویان در ۶۷۰ق در شیراز، وی به قضا منصوب شده است. در پیوند روایات با یکدیگر، در ادامه چنین می‌یابیم که در سفر دوم سونجاق به شیراز، این‌بار بیضاوی و رکن‌الدین ابویحییٰ را به اشتراک، قاضی القضاتی فارس داده است. ظاهراً با انتقال قدرت از اباقا به احمد تگودار، تغییراتی در اموری چون قضا رخ می‌دهد و بر همین اساس، خاندان پراشتهار بالی (فالی) در شیراز، این امکان را یافته‌اند که مجدالدین ابوابراهیم اسماعیل بن یحییٰ، کودکی ۱۵ ساله را به قاضی القضاتی آن سرزمین بگمارند (نک: سبکی، عبدالوهاب، ۴۰۱/۹). گویا این امر بیضاوی را بر آن داشته است تا به تبریز رفته، از دربار طلب ابقای قضا کند (نک: همو، ۱۵۸/۸). دور نیست که ۶ماه بر کناری مجدالدین، و جانشینی بیضاوی در ۶۸۱ق، پیامد همین سفر بوده باشد. این دورهٔ ۶ماهه، اگر چه آخرین دورهٔ قاضی القضاتی بیضاوی به شمار می‌رود، اما گویا بر قضای آن دیار باقی مانده است؛ چه، خواجه رشیدالدین در زمان وزارت خود در نامه‌ای به فرزندش در بغداد، از بیضاوی به عنوان «قاضی» یاد کرده است (ص ۵۷).

بر اساس مجموعه‌ای از اطلاعات، به نظر می‌رسد وی بخشی از زندگی خود را در تبریز به سر برده است؛ چه، وی پیش از ۶۹۹ق، در زمان غازان خان، برای پیشکش تفسیر خود، *انوار التنزیل* به خواجه رشیدالدین فضل الله، راهی تبریز می‌شود و آن اندازه در آنجا حضور دارد که از او با عنوان عالم آذربایجان و شیخ آن دیار یاد کرده‌اند. به‌هر روی، بیشترین شاگردان او در تبریز محضرش را درک کرده‌اند (مثلاً نک: ابن حجر، *الدرر*، ۱۴۳/۱-۱۴۴، ۱۸۴/۴) و به وفات او در تبریز نیز تصریح شده است (ابن شاکر، ۵۴؛ صفدی، ۳۷۹/۱۷؛ ابن کثیر، ۳۲۷/۱۳).

گزارش ابن حبیب دمشقی در *درة الاسلاک* مبنی بر اینکه بیضاوی به هنگام درگذشت بالغ بر ۱۰۰ سال داشته (نک: قره‌داغی، ۵۴)، اگر چه مورد توجه شرح حال نویسان قرار گرفته است، اما قابل تکیه نیست. دربارهٔ زمان درگذشت بیضاوی سخن بسیار است و تواریخی که یاد شده

است. فاصلۀ سالهای ۶۸۵ ـ ۷۱۹ق/۱۲۸۶ـ۱۳۱۹م را در برمی‌گیرد (همو، ۵۶) که گُلبرگ در این‌باره، تحلیلی از داده‌های تاریخی را در اختیار قرار داده است (نک: *ایرانیکا*، IV/15-16).

در بررسی تاریخ درگذشت او، مکاتبه‌اش با علامۀ حلی قابل تأمل است. وی طی نامه‌ای در باب استصحاب از کتاب *القواعد* علامه (تألیف: پیش از ۶۹۹ق) اشکال کرده که علامه بدو پاسخ داده است؛ این امر نشان از زنده بودن او در این تاریخ دارد (خوانساری، ۲/۲۸۰، ۵/۱۳۰؛ قس: علامۀ حلی، ۱/۴۲). همچنین از آنجا که در نامۀ خواجه رشیدالدین به فرزندش دربارۀ رسیدگی به ۵۱ نفر از بزرگان (نک: ص ۵۶ـ ۶۹)، نام کسانی آمده که درگذشت آنها، در حدود سالهای ۷۰۳ تا ۷۱۲ق است، نام بیضاوی در نامه‌ای آمده که پیش از ۷۰۳ق نوشته شده، و دیگر آنکه به طور طبیعی بیضاوی هم در همین طبقۀ سنی قرار داشته است. سخن احمد زرکوب شیرازی که تاریخ درگذشت وی را ۷۰۸ق/۱۳۰۸م دانسته است هم با این مطلب همخوانی دارد (ص ۱۳۶). در نهایت خوانساری، بدون ذکر منبعی، از قول خود چنین می‌گوید که: اولجایتو (گرایش به مذهب شیعه در ۷۱۰ق)، علامۀ حلی را بر بسیاری از بزرگان دیگر مذاهب، همچون بیضاوی برتر می‌دانست (۲/۲۷۵)؛ که این مطلب هم نشان از وفات او پس از ۷۱۰ق دارد. مجموعۀ این اطلاعات ما را بر آن می‌دارد که درگذشت بیضاوی را در حدود دهۀ دوم سدۀ ۸ق در تبریز بدانیم؛ پیکر او در مقبرۀ چرنداب به خاک سپرده شد (نک: ابن کثیر، همانجا؛ فصیح، ۱(۲)/۳۶۵) و گویا قبر او تا دورۀ صفویه همچنان شناخته بوده است.

شخصیت علمی: بیضاوی در خاندانی شافعی مذهب، در شیراز، شهری با سابقه‌ای قدیم در گرایش به کلام اشعری (نک: هـ د، ۸/۷۴۵ـ ۷۴۶) رشد یافت. سلسلۀ آموزش وی نیز از پدر، با چند واسطه به غزالی، متکلم بزرگ اشعری و از طریق او به رسول اکرم (ص) می‌رسد (بیضاوی، *الغایة*...، ۱/۱۸۴؛ یافعی، ۴/۲۲۰) و این اتصال در زمانی که بسیاری از حلقه‌های اتصال در اثر از هم پاشیدن مدارس و محافل گسیخته شده، از اهمیتی فراوان برخوردار بوده است.

مروری بر آثار بیضاوی، به خوبی نشان می‌دهد که وی از آراء مذاهب و فرق گوناگون، همچون معتزله، مرجئه و کرامیه، دیدگاههای فرق گوناگون شیعه از امامیه و زیدیه و اسماعیلیه و حتیٰ برخی فرق کم شناخته چون فضیلیه، آگاه بوده است (مثلاً نک: بیضاوی، *طوالع*...، ۶۸، ۸۰، ۱۶۹، ۱۹۱، ۲۱۴، *منهاج*...، ۶۸، ۷۱، ۱۲۵، ۱۲۷، ۱۴۳). اما او خود به موضع اشاعره پای‌بند است و با بهره‌گیری از دانش پیشینیان این مکتب، به ویژه تحت تأثیر اندیشمندانی چون غزالی و فخرالدین رازی، با نگاهی عقل‌گرا به تألیف آثاری در حوزه‌های متنوع علوم اسلامی پرداخته است (نیز نک: فاس اس، 365). ساختار منطقی، تکیه بر مبانی نظام مند، توجه به درایت مفاهیم سنتی و ارائۀ تعاریف دقیق کلامی از برخی مفاهیم مورد اختلاف، از ویژگیهای بارز در آثار بیضاوی است (همو، 398، 33-32،3؛ گارده، 60،76، جم).

بیضاوی با تلفیق مفاهیم کلامی و فلسفی، به جایگاه عقل در حوزۀ معارف دینی توجهی ویژه مبذول داشته، و آراء خود دربارۀ عقل و نظر را در مجموعۀ *طوالع الانوار* به تفصیل آورده است (نک: همو، 165-164).

بیضاوی در مباحث دینی، از عقل‌گرایی به سوی میراث نقلی گراییده است؛ از همین رو، نباید انتظار داشت که وی در منظومۀ کلامی خویش وجه تمایز شاخصی با متکلمان پیشین داشته باشد؛ اما کوشش وی در جهت تلفیق میان عقل و نقل، نه تنها زمینۀ اصلی در پیدایش آثار متنوع او بوده، که برخی تحلیلها و مواضع خاصی را برای او نیز ایجاب کرده است. به عنوان نمونه، وی با تکیه بر احادیث، به تقویت جایگاه سنتی عقل در اندیشۀ خود پرداخته است و این رویکرد، نقادان حدیث را که نسبت به احادیث عقل بدبین بوده‌اند، نیز درگیر داوری و ارزیابی آراء او ساخته است (ابن حجر، *فتح*...، ۷/۲۰۵؛ مناوی، ۳/۲۸۶ـ۲۸۷؛ عجلونی، ۱/۲۷۵). افزون بر آن، برخی موضع‌گیریهای وی، چون «توقف» او در مقابل پرسش تاریخی از شقاوت و سعادت آن جهانی کودکان (نک: مناوی، ۳/۹۷، ۱۰۹)، تحلیل او دربارۀ نسبت میان منزلت اولیا و منزلت پیامبر (ص) (ابن حجر، همان، ۱۳/۳۶۴)، و یا دیدگاه او دربارۀ نسبت میان *قرآن* و معارف نازل شده بر دیگر پیامبران (زرقانی، ۴/۴۴۹) از جملۀ کوششهای درخور توجه او در حوزۀ عقاید در مباحث معاد و نبوت است.

سرانجام باید به برخی از نگرشهای مبتنی بر معرفت عرفی اشاره کرد که بیضاوی را واداشته است تا در مواضعی به ارائۀ تحلیلهایی دربارۀ زبان عرفی، مانند مسئلۀ استعاره و تمثیل (همو، ۲/۲۵۴) و گاه به تحلیلهایی از جامعه و روابط حاکم بر آن بپردازد (مثلاً نک: همو، ۳/۲۰۹ـ۲۱۰).

گستردگی نقش درایت در اندیشه و آثار او، کمتر جایی برای دقت در روایت باقی گذارده است و از همین روست که گاه در برخورد با روایات در آثار او، به موضوعاتی برمی‌خوریم، از جمله حذف اسانید، نقل به معنی، بهره‌گیری از احادیثی با متن یا سند ضعیف، و گاه تلفیق دو یا چند حدیث با یکدیگر (مثلاً نک: عراقی، ۵۲، ۵۵ ـ ۵۶، ۶۹، جم؛ غماری، ۱۱۴، ۱۲۲؛ نیز حاجی خلیفه، ۱/۱۸۸).

در ادامۀ سخن از برخورد بیضاوی با حدیث، این نکته نیز شایان توجه است که وی به عنوان یک فارسی زبان، در نقل حدیث، اگر چه نقل عین عبارت عربی را «اولیٰ» دانسته، اما برخلاف هنجارهای حدیث‌گرایان، نقل معنای آن به فارسی را نیز روا شمرده است (نک: *منهاج*، ۱۲۱). آن گونه که از عبارت گذرا و بسیار حائز اهمیت او در مقدمۀ *نظام‌التواریخ* برمی‌آید، او گفتن و نوشتن به فارسی را زمینۀ «استفادۀ عام» می‌شمرده است (ص ۳).

گفتنی است، افزون بر آنکه بیضاوی را به عنوان فقیه اصولی و متکلم اشعری می‌شناسیم، بر اساس مجموعه‌ای از اطلاعات، به نظر می‌رسد که وی گرایشی هم به تصوف داشته است. در برخی منابع از او با عنوان زاهد و عابد یاد شده است (سبکی، عبدالوهاب، ۸/۱۵۷).

می‌دانیم که بیضاوی مدتی نزد صوفی تبریزی، محمد کججانی به تزکیه و تهذیب نفس پرداخته، و همچنین در مسیر سفر به تبریز، خود را ملزم می‌دانسته است که نزد شیخ سلسلهٔ سهروردیه، نورالدین عبدالصمد نطنزی حضور یابد (دربارهٔ او، نک: جامی، ۴۸۰؛ معصوم علیشاه، ۳۶۲/۲). در کنار این داده‌ها، تألیف کتاب *تهذیب الاخلاق* در تصوف، این گرایش او را بیشتر نمایان ساخته است (نک: ابن شاکر، ۵۴).

بیضاوی در حوزه‌های متنوعی که بر آنها چیرگی داشته، در فقه و کلام و تفسیر، درکنار بیان رأی و نظر دیگران، آراء و اختیارات خود را نیز یاد کرده است (نک: *الغایة*، ۱۹۳/۱، ۲۶۹، ۴۸۹، جم‍ ، *طوالع*، ۶۹، ۷۷، ۷۹، جم‍ ، *منهاج*، ۱۱۱، جم‍). در این میان آنچه دربارهٔ اظهار نظرهای بیضاوی در کتاب فقهی *الغایة القصوی فی درایة الفتوی* جلب نظر می‌کند، انباشتگی آن در آغاز کتاب، یعنی بخشهای عبادی، و سیر رو به کاهش در طول کتاب است. توجه برانگیزترین موضوع در این میان، بخش معاملات، قضا و شهادات است که نظر به عهده‌داری منصب قضا توسط او، انتظار می‌رود بیشترین حجم آراء شخصی او را در بر داشته باشد؛ اما این انتظار کمتر برآورده شده است. نمونهٔ دیگر از عملکرد توجه برانگیز بیضاوی را می‌توان در چگونگی به پایان بردن کتاب *منهاج الوصول* مشاهده کرد. او در باب دوم از بخش هفتم کتاب، در موضوع افتا، پس از ذکر این مطلب که هنوز سخنی برای گفتن دارد، شتاب‌زده کتاب را به پایان می‌برد (نک: ص ۱۷۹).

آراء، نظرات و اندیشه‌های بیضاوی، از زمان خود او مورد توجه کسان بسیاری واقع شد و تأثیر بسزای آن را می‌توان در رواج آثار وی، و نیز رویکرد فراوان شارحان و حاشیه‌نویسان بر آن آثار دانست. برخی از آثار او مانند تفسیر *انوار التنزیل* و کتاب *منهاج الوصول* مدتها در شمار کتابهای آموزشی، تدریس و روایت می‌شده است (نک: ابن قاضی شهبه، ۷۰/۴؛ ابن عماد، ۱۲/۴، ۱۷۸، ۲۰۱، جم‍ ؛ جبرتی، ۳۰۳/۱، ۳۳۱؛ رودانی، ۱۸۳). رودانی سلسلهٔ روایی خود از *طوالع الانوار* بیضاوی، و دیگر تصانیف او را یاد کرده است (ص ۱۸۳، ۲۹۵).

در غرب سرزمینهای اسلامی هم آثار کلامی او دارای اشتهار بوده‌اند؛ چنان که قلقشندی در سخن از آثاری که خود آنها را «علم النوامیس» یاد کرده، به ترتیب کتبی از ارسطو، افلاطون، فارابی و از بیضاوی *طوالع* و *مصباح* را نام می‌برد (۴۷۰/۱). وی در جایی دیگر، آن گاه که قصد نام بردن از یکی از بزرگان شهر بیضا را دارد، از قاضی بیضاوی یاد می‌کند و برای معرفی وی، یادکرد نام *منهاج* در اصول فقه و *طوالع* در کلام را کافی می‌داند (۳۴۶/۴؛ نیز حمدالله، *نزهة*، ۱۲۳)؛ مطلبی که یادآور این جملهٔ قدیم است که در جایگاه علمی بیضاوی، همان کتاب *المنهاج* کفایت می‌کند (ابن قاضی شهبه، ۱۷۲/۲). بلوی هم در اندلس، آن گاه که قصد مقایسه و برابر نهادن آثار کلامی مغاربه با مشارقه را داشته، نام *طوالع* بیضاوی را به میان آورده است (ص ۴۴۵).

با نگاهی گذرا به فهرستی که حاجی خلیفه از شروح و حواشی تفسیر و دیگر آثار بیضاوی در اختیار قرار داده است (۱۸۸/۱ به، نیز جم‍)، می‌توان به گسترهٔ رواج اندیشه و آثار وی پی برد (نیز نک: ادرنوی، ۲۶۳، ۲۹۷، ۲۹۸، جم‍). ابن خلدون با نگاهی تاریخی در مبحث اصول و در نام بردن از متکلمان پردازنده به آثار اصولی، کتاب *منهاج*، و نیز توجه فراوان دانش‌اندوزان را بدان یاد کرده است (ص ۴۵۵).

آثار: بیضاوی آثار بسیاری در زمینه‌های گوناگونی چون فقه و اصول، علوم قرآنی، کلام، اخلاق، نجوم، تاریخ و ادب تألیف کرده است که برخی از آنها امروزه از میان رفته‌اند. بیشتر این آثار در زمان خود مؤلف رواج داشته است:

الف ـ چاپی:

۱. *انوار التنزیل و اسرار التأویل*، یا *تفسیر بیضاوی*، که یکی از مهم‌ترین و متداول‌ترین تفاسیر در سده‌های اخیر بوده، و نه تنها امروزه، که از سدهٔ ۱۰ق اصلی‌ترین شناسه برای بیضاوی بوده است (مثلاً نک: شیخ بهایی، ۵۹/۱؛ برای معرفی تفصیلی این اثر، نک: ه‍ د، تفسیر بیضاوی).

۲. *طوالع الانوار*. با توجه به یادکرد نووی (د ۶۷۶ق/۱۲۷۷م) از این اثر کلامی در *تهذیب الاسماء* (۱۹۱/۳)، *طوالع* می‌بایست در تاریخی پیش از ۶۷۶ق تألیف شده باشد. این کتاب افزون بر توجه دیگر نویسندگان (مثلاً قلقشندی، ۳۴۶/۴؛ بلوی، همانجا؛ قاسمی، ۲۱۹/۱)، و شروح مختلفی که بر آن نوشته‌اند (نک: حاجی خلیفه، ۱۱۱۶/۲-۱۱۱۷)، بر آثار مؤلفان پسین نیز، به ویژه عضدالدین ایجی، تأثیری چشم‌گیر داشته است (نک: فان اس، 5,11، جم‍ ؛ گارده، 60,180). این اثر بارها از جمله به کوشش عباس سلیمان، در قاهره/بیروت (۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م) به چاپ رسیده است.

۳. *الغایة القصوی فی درایة الفتوی*. این اثر خلاصه‌ای از *الوسیط* غزالی در فقه شافعی است (نک: اسنوی، ۲۸۴/۱) و قره‌داغی آن را در ۱۹۸۲م، همراه با مقدمه‌ای مفصل در قاهره منتشر کرده است.

۴. *لب الالباب*، اختصاری است از *کافیهٔ* ابن حاجب در نحو، که همراه *امتحان الاذکیاء* برکوی در استانبول (۱۲۶۰ و ۱۲۷۰ق) به چاپ رسیده است (برای گسترهٔ نسخه‌ها و شروح، نک: *فهرس مخطوطات*...، ۲۰۹/۲؛ GAL,I/533; GAL,S,I/370,742).

۵. *منهاج الوصول الی علم الاصول*. سبکی این اثر را، به ویژه به سبب اختصار آن، در نوع خود بی‌بدیل دانسته، و نه تنها آن را شرح و تدریس کرده، که به فرزندش هم آموخته بوده است (نک: سبکی، علی، ۶/۱، ۱۰۶). بسیاری کسان بر آن شروح و حواشی نوشته‌اند و برخی هم آن را به نظم درآورده‌اند (فاسی، ۳۳۵/۱، ۱۰۵/۲؛ سیوطی، ۵۴۴، ۵۴۸؛ نیز مطیعی، ۱۰-۱۶). این اثر بارها از جمله به کوشش سلیم شبعانیه، در دمشق (۱۹۸۹م) انتشار یافته است.

۶. *نظام التواریخ*. این کتاب تاریخی که در ۶۷۴ق و به زبان فارسی تألیف شده است، تاریخ جهان را از آدم تا همان سال دربرمی‌گیرد و مخصوصاً برای برخی اطلاعات دربارهٔ آن عصر مفید است. با نگاهی به فهرست استوری از نسخه‌های مکرر این اثر، می‌توان به میزان گرایش

عام به این کتاب و گسترهٔ جغرافیایی این گرایش پی برد (ص 71-70؛ نیز منزوی، ۴۲۰۶/۶-۴۲۰۷). براون به ویژه با در نظر گرفتن نزدیکی تألیف آن و *تاریخ بناکتی*، این دو را با هم سنجیده است (ص ۱۴۲-۱۴۳). چاپهایی از این اثر همچون چاپ بهمن کریمی در تهران (۱۳۱۳ش) نیز صورت گرفته است.

ب - خطی:

۱. *تحفة الابرار*، که شرحی است بر *مصابیح السنة* بغوی در حدیث. نسخه‌هایی از آن در کتابخانه‌های کوپریلی و نورعثمانیهٔ استانبول موجود است (نک: کوپریلی، ۱۷۵/۱؛ *نورعثمانیه*...، ۶۲؛ نیز نک: GAL, I/448; GAL, S, I/620).

۲. *مصباح الارواح*، متنی است مختصر در عقاید. مؤلف از این اثر، در کتاب دیگرش *منهاج* یاد کرده است (نک: ص ۱۱۱). نسخه‌هایی از متن کتاب و برخی شروح آن در کتابخانه‌هایی مانند لاله‌لی، رامپور، اسکوریال و آمبروزیانا وجود دارد (*آمبروزیانا*، ESC²:I/91؛ شم 650؛ GAL, I/533; GAL, S I/742).

۳. *منتهی المنی*، در شرح اسماء حسنای الاهی، اثر دیگری از او در عقاید است که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ موزهٔ بریتانیا (GAL, S, I/743) نگهداری می‌شود.

۴. *موضوعات العلوم و تعاریفها*. نسخه‌ای از این اثر در دارالکتب مصر نگهداری می‌شود (GAL, I/534؛ *الفهرس التمهیدی*...، ۵۶۱) و اختصاری از آن در کتابخانهٔ یحیی افندی استانبول موجود است (GAL, S، همانجا). نسخه‌ای با عنوان *تعریفات العلوم* در اسکندریه نیز ظاهراً همین اثر است (GAL، همانجا).

ج - آثار یافت نشده: در منابع به یادکرد آثار بیشتری از بیضاوی برمی‌خوریم که هم اکنون نشانی از آنها در دست نیست. برخی از آنها عبارت‌اند از *الایضاح*، در علم اصول؛ *التهذیب و الاخلاق*، یا *تهذیب‌الاخلاق*؛ شرح *التنبیه* ابواسحاق شیرازی در فقه؛ شرح *الفصول* خواجه نصیرالدین طوسی در علم هیئت؛ *المطالع فی المنطق*؛ و *مختصر فی الهیئة* (ابن شاکر، ۵۴؛ صفدی، ۳۷۹/۱۷؛ سبکی، عبدالوهاب، ۱۵۷/۸؛ اسنوی، همانجا؛ یافعی، ۲۲۰/۴؛ ابن قاضی شهبه، ۱۷۳/۲).

مآخذ: ابن حجر عسقلانی، احمد، *الدرر الکامنة*، حیدرآباددکن، ۱۹۷۲م؛ همو، *فتح الباری*، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی و محب الدین خطیب، بیروت، ۱۳۷۹ق؛ ابن خلدون، عبدالرحمان، *مقدمة*، بیروت، ۱۹۸۴م؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *عیون التواریخ*، سالهای ۶۸۸ - ۷۰۶ق، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ ابن عماد، عبدالحی، *شذرات الذهب*، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ ابن قاضی‌شهبه، ابوبکر، *طبقات الشافعیة*، به کوشش حافظ عبدالعلیم خان، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ابن کثیر، *البدایة و النهایة*، به کوشش احمد ابوملحم و دیگران، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ احمدزرکوب، *شیرازنامه*، به کوشش بهمن کریمی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ ادرنوی، احمد، *طبقات المفسرین*، به کوشش سلیمان خزی، مدینه، ۱۹۹۷م؛ اسنوی، عبدالرحیم، *طبقات الشافعیة*، به کوشش عبدالله جبوری، بغداد، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۰م؛ براون، ادوارد، *تاریخ ادبی ایران* (از سعدی تا جامی)، ترجمهٔ علی اصغر حکمت، تهران، ۱۳۲۷ش؛ بلوی، احمد، *ثبت*، به کوشش عبدالله عمرانی، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ بیضاوی، عبدالله، *طوالع الانوار*، به کوشش عباس سلیمان، قاهره/بیروت، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م؛ همو، *الغایة القصوی*، به کوشش علی محیی الدین قره‌داغی، قاهره، ۱۹۸۲م؛ همو، *منهاج الوصول*، به کوشش سلیم شبعانیه، دمشق، ۱۹۸۹م؛ همو، *نظام التواریخ*، به کوشش بهمن کریمی، تهران، ۱۳۱۳ش؛ جامی، عبدالرحمان، *نفحات الانس*، به کوشش مهدی توحیدی پور، تهران، ۱۳۳۷ش؛ جبرتی، عبدالرحمان، *عجائب الآثار*، بیروت، دارالجیل؛ جنیدشیرازی، ابوالقاسم، *شدالازار*، به کوشش محمد قزوینی و عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۲۸ش؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ حشری تبریزی، محمدامین، *روضهٔ اطهار*، به کوشش عزیز دولت آبادی، تبریز، ۱۳۷۱ش؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۳۹ش؛ همو، *نزهة‌القلوب*، به کوشش لسترنج، لیدن، ۱۹۱۵م؛ خوانساری، محمدباقر، *روضات الجنات*، بیروت، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م؛ رشیدالدین فضل‌الله، *مکاتبات رشیدی*، به کوشش محمدشفیع، پنجاب، ۱۳۶۴ق/۱۹۴۵م؛ رودانی، محمد، *صلة الخلف*، به کوشش محمد حجّی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ زرقانی، محمد، *شرح علی موطأ مالک*، بیروت، ۱۴۱۱ق؛ سبکی، عبدالوهاب، *طبقات الشافعیة الکبری*، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو و محمود محمدطناحی، جیزه، ۱۹۹۲م؛ سبکی، علی و عبدالوهاب سبکی، *الابهاج*، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ سیوطی، *طبقات الحفاظ*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ شیخ بهایی، محمد، *الکشکول*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به کوشش دُرتا کراولسکی، ویسبادن، ۱۹۸۱م؛ عجلونی، اسماعیل، *کشف الخفاء*، به کوشش احمد قلاش، بیروت، ۱۴۰۵ق؛ عراقی، عبدالرحیم، *تخریج الاحادیث و الآثار الواقعة فی منهاج البیضاوی*، به کوشش محمد عجمی، بیروت، ۱۴۰۹ق/ ۱۹۸۹م؛ علامهٔ حلی، حسن، «القواعد»، همراه *ایضاح* فخرالمحققین، قم، ۱۳۸۷ق؛ غماری، عبدالله، *الابتهاج بتخریج احادیث المنهاج*، به کوشش سمیرطه مجذوب، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ فاسی، محمد، *ذیل التقیید*، به کوشش کمال یوسف حوت، بیروت، ۱۴۱۰ق؛ فصیح خوافی، احمد، *مجمل فصیحی*، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۴۰ش؛ *الفهرس التمهیدی للمخطوطات المصورة*، قاهره، ۱۹۴۸م؛ *فهرس مخطوطات جامعة الاسکندریة*، قاهره، ۱۹۹۵م؛ قاسمی، محمد، *ایثار الحق علی الخلق*، بیروت، ۱۹۸۷م؛ قره‌داغی، علی محیی‌الدین، مقدمه بر *الغایة القصوی* (نک: هم، بیضاوی)؛ قلقشندی، احمد، *صبح الاعشی*، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ کوپریلی، خطی؛ مطیعی، محمدبخیت، مقدمه بر *نهایة السؤل* اسنوی، قاهره، ۱۳۴۳ق؛ معصوم علیشاه، محمد معصوم، *طرائق الحقائق*، به کوشش محمدجعفر محجوب، تهران، ۱۳۳۱ش؛ مناوی، عبدالرئوف، *فیض القدیر*، قاهره، ۱۳۵۶ق؛ منزوی، خطی؛ *نورعثمانیه کتبخانه سنده محفوظ کتب موجوده نن دفتریدر*، استانبول، ۱۳۰۳ق؛ نووی، یحیی، *تهذیب الاسماء و اللغات*، بیروت، ۱۹۹۶م؛ وصاف، *تاریخ*، تحریر عبدالمحمد آیتی، تهران، ۱۳۴۶ش؛ یافعی، عبدالله، *مرآة الجنان*، بیروت، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۰م؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:
Ambrosiana; ESC²; GAL; GAL, S; Gardet, L. and M. M. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane*, Paris, 1970; *Iranica*; Storey, C. A., *Persian Literature*, London, 1927-1939; Van Ess, J., *Die Erkenntnislehre des ʿAḍudaddin al Īcī*, Wiesbaden, 1966.

فرامرز حاج منوچهری

بِیطارِ ناصِری، ابوبکر، نک: ابن منذر.

بِیطَره، نک: دامپزشکی.

بَیع، اصطلاحی فقهی و حقوقی، ناظر به گونه‌ای از معامله که در آن کالایی با عوضی معلوم، اعم از کالا یا وجه نقد مبادله می‌شود. بیع از عقود لازم است. در منابع فقهی، بیع فرد اجلای معاملات مالی محسوب می‌شود و باتوجه به پیشینه و گسترهٔ دیرینهٔ آن، بسط یافته‌ترین مبحث در مباحث معاملات است. به همین سبب، در بسیاری از موارد مربوط به معاملات دیگر، احکام بیع الگوی بسط احکام قرار گرفته است.

۱. واژه‌شناسی: واژهٔ بیع در ریشهٔ سامی، ظاهراً از ریشهٔ ثلاثی

«بعا» گرفته شده که فروع آن به صورت ریشه‌های ثلاثی «بیع»، «بعا» و «بغا» در عربی به کار رفته است (نک: ابن منظور، ذیل ۳ ریشه). معنای اصلی این ریشهٔ سامی، «جُستن» است و فروع آن در زبانهای مختلف سامی، افزون بر معنای اصلی، در معانی ستاندن و خواستن نیز گسترش یافته است (نک: گزنیوس، 127-126؛ مشکور، ۱۰۴). بیعت به معنای پیمان وفاداری به فرمانروا، بر این پایه که ناظر بر طاعتی است که وی از همراهان خود می‌خواهد، از همین معنای اصلی گرفته شده است (راغب، ۱۵۵؛ ابن منظور، ذیل بیع).

واژهٔ دیگری که عموماً همراه با بیع به کار می‌رود، واژهٔ «شراء» است. مادهٔ «شرا» نیز از ریشه‌های کهن سامی است که معنای اصلی آن «واگذاردن» است (گزنیوس، 1056). در زبان عربی صدر اسلام که شاخص آن کاربردهای قرآنی است، دو ریشهٔ بیع و شراء نه به عنوان دو واژهٔ متقابل، که همچون دو واژه با الگوهای متفاوت به کار رفته‌اند. واژهٔ بیع در *قرآن* کریم در دو قالب به‌کار رفته است: در قالب افعال دوسویهٔ «مبایعه» (توبه/۹/۱۱۱) و «تبایع» (بقره/۲/۲۸۲)، و در قالب اسمی «بیع» (برای نمونه، نک: توبه/۹/۱۱۱)؛ گویی در تمامی کاربردها اصراری وجود دارد تا بیع، عملی دوطرفه تلقی گردد و طرفین در آن تمایزی نیابند. دربارهٔ شراء، دو سوی فعل، یکی به عنوان دهنده و دیگری به عنوان گیرنده از یکدیگر متمایز شده‌اند؛ بدین‌سان، ثلاثی مجرد شراء در معنای فروختن (بقره/۲/۲۰۷)، و ثلاثی مزید اشتراء در معنای خریدن (توبه/۹/۱۱۱) به کار رفته است.

در کاربرد قرآنی، واژهٔ «ابتغاء»، صورت مطاوعه از ریشهٔ «بغا» (ریشهٔ سامی: بعا) در تقابل با شراء به کار رفته است (برای نمونهٔ بارز آن، نک: بقره/۲/۲۰۷). همچنین در سورهٔ جمعه، تعبیر «ذَروا البَیْع» (بیع را واگذارید) در گونه‌ای تقابل با تعبیر «وَ ابْتَغوا مِنْ فَضْلِ اللّٰه» (فضل خداوند را از طریق کسب درآمد بجویید) قرار گرفته است (۶۲/۹-۱۰).

بر پایهٔ آنچه یاد شد، باید گفت که واژهٔ بیع، با معنای کهن جستن و خواستن، در زبان عربی عصر نزول *قرآن*، به عنوان مهم‌ترین معاملهٔ مالی، تخصیص معنایی یافته بوده است. قرار گرفتن بیع در کنار «تجارة» به عنوان دو «امر مالی» که ممکن است، موجب فراموشی یاد خداوند برای انسان گردد (نور/۲۴/۳۷)، به خوبی حاکی از آن است که بیع دامنهٔ وسیعی از معاملهٔ مالی را در بر می‌گرفته است. در سورهٔ بقره، به این باور عرب پیش از اسلام اشاره شده است که بیع را امری همسان و «مثل» ربا می‌دانسته‌اند، و سپس در بیان حکم اسلام، اشاره می‌شود که خداوند بیع را حلال، و ربا را حرام شمرده است (بقره/۲/۲۷۵). به هر حال، این همسان شماری، نشان از آن دارد که ربا همچون گونه‌ای خاص از عملیات مالی، می‌توانسته، با بیع که در برگیرندهٔ طیف وسیعی از عملیات مالی بوده است، هم‌سنخ و همسان تلقی گردد.

۲. بررسی تاریخی:

الف ـ بیع در نظامهای حقوقی پیش از اسلام: داد و ستد، از کهن‌ترین ارکان تمدن بشری است و بیع تنها ناظر به بخشی از دامنهٔ داد و ستد است. اگر بیع در تعریف حقوقی آن به معنای مبادلهٔ کالایی در برابر عوض معینی موردنظر باشد، باید توجه داشت که بخش مهمی از جابه‌جایی اموال، به‌خصوص در جوامع بدوی، جابه‌جاییهایی بیرون از دامنهٔ بیع، و بیشتر در چارچوب هبه بوده است. حتیٰ در مواردی که جامعه بیشتر به سوی جابه‌جایی در قالب داد و ستد سوق یافته است، بسیاری از جوامع متقدم، معامله‌ای از نوع صلح را بر بیع ترجیح نهاده‌اند (برای توضیح، نک: هد، داد و ستد).

پای‌گیری بیع به عنوان گونه‌ای از مبادله و تبدیل به رایج‌ترین آن در معاملات مالی، نیازمند وضع قوانینی در این‌باره نیز بوده است. تا زمان رواج هبه و صلح کمتر نیازی به چنین قوانینی احساس می‌شده است و با افزوده شدن اهمیت بیع، به اقتضای ماهیت غیرتبرعی آن، وضع قوانین ضروری گردیده است. باید توجه داشت که افزایش اهمیت بیع، در ارتباط مستقیم با پیدایی و اهمیت یافتن تجارت همچون یک حرفه بوده است (نک: هد، تجارت). به عنوان نمونه، می‌توان چنین تلازمی را در جامعهٔ سومر، در دورهٔ ایسین و لارسا[1] مشاهده کرد (نک: کوروشتس، 74). کهن‌ترین نمونه‌های قوانین وضع شده دربارهٔ بیع، عملاً قدیم‌ترین قوانین مکتوب شناخته شده در تاریخ جوامع بشری است. برای نمونه، در «قانون نامهٔ» حمورابی که در بابل در سدهٔ ۱۸ق م وضع شده، هرچند بسیار بسیط و مجمل کوشش گردیده است که درموارد تنازع، مرافعات مربوط به بیع را فصل نماید (برای نمونه، نک: بند ۲۷۸ـ۲۷۹؛ کوروشتس، 101,104).

در ایران باستان نیز قوانین مربوط به بیع فروع نسبتاً گسترده‌ای یافته بود. تفکیک پیمانهای شفاهی (پَدگووِشْن) از پیمانهای دستْ مُشتی (دست مشت) و تقسیم بیع براساس ارزش کالای موضوع معامله، ریشه در عصری کهن و تعالیم اوستایی دارد (نک: *وندیداد*، فرگرد ۴، بند ۲ـ۱۶). موضوعاتی ریزتر چون قائل شدن حق فسخ برای فروشنده و خریدار تا ۳ روز پس از معامله، لازم‌الاجرا شدن بیع اموال منقول با پرداخت ثمن و نه قبض مبیع، و ممنوعیت بیع با خارجیان در موارد ضرورت، از نمونه‌های این فروع‌اند (نصر، 339-338 ,334؛ *ایرانیکا*، VI/222-224).

در «قانون نامهٔ» یوستی‌نیانوس، امپراتور بیزانس (۵۲۷ ـ ۵۶۵م)، بیع ذیل عقود مبتنی بر تراضی جای گرفته است، بدین معنا که به صرف تراضی طرفین منعقد گردیده، و نیازمند حضور متعاقدین، کتابت و تسلیم چیزی نبوده است (فصل XVII، بندهای 5-1). ازجمله، این «قانون نامه» مقرر می‌دارد که هیچ بیعی نمی‌تواند بدون تعیین قیمت تحقق پیدا کند و بیعی را که در آن، ثمن معین نشده باشد، باطل می‌شمارد (همان فصل، مادهٔ 1).

در شریعت یهود، برخی از فروع مربوط به بیع در اسفار خمسه مطرح گردیده است؛ ازجمله می‌توان به محدودیتهایی اشاره کرد که در

1. Isin and Larsa

زمینهٔ فروش املاک اعمال شده است (نک: سفر لاویان، ۲۵: ۱۳ بب). تفریع فروع بیشتر دربارهٔ بیع، همچون یادکرد مباحثی در حوزهٔ توافق طرفین بیع، مصمم بودن طرفین، بیع کالای غیرموجود و قوانینی دربارهٔ شروط بیع، جلوه‌هایی از بسط قوانین بیع در منابع حقوقی یهود، به‌ویژه دربخشهایی از *تلمود* است (نک: *تلمود*، 224؛ *جودائیکا*، XIV/675-680).

دربارهٔ عقد بیع در داد و ستدهای رایج میان عرب پیش از اسلام، باید گفت که قدیم‌ترین نمونه‌های قوانین مربوط به بیع، در برخی نوشته‌های برجای مانده از ملوک سبا و مأرب در حدود ۳۰۰ سال پیش از ظهور اسلام به چشم می‌خورد. نظر در موضوعات جزئی و دقیق مورد بحث در این فرمان، همچون وظایف خریدار و فروشنده، حکم حیوان تلف شده پیش از قبض، خیارات و مانند آن، به خوبی گویاست که چه اندازه موضوع احکام بیع در معاملات آن عصر شایان اهمیت بوده است (علی، ۶۱۴/۵).

به هر روی، گسترش تجارت در میان عرب جاهلی، به‌خصوص از زمان خسرو انوشیروان (سل ۵۳۱-۵۷۹م)، اقتضا داشت تا قوانین شکل یافته دربارهٔ بیع و فروع آن پدید آید. چنین قوانینی، فارغ از قوانین پیشین شناخته شده در سرزمینهای مجاور نمی‌توانست باشد، هرچند لازم بود تا اقتضائات تجارت رایج در شبه‌جزیرهٔ عربستان دربومی‌سازی آنها منظور گردد.

در دورانی نزدیک‌تر به صدر اسلام، شاید بهترین منبع برای آگاهی از احکام بیع نزد عرب، احادیث نبوی باشد که خبر از نهی برخی انواع بیع یا تأیید برخی انواع دیگر می‌دهد. در این روایات، از حدود ۲۰ گونهٔ متفاوت بیع سخن رفته (نک: مسلم، ۲/۵ بب) که در آن دوران رایج بوده است و این خود نشان از گستردگی روابط اقتصادی آن عصر و ضرورت وجود مقرراتی برای تنظیم این روابط دارد (علی، ۳۸۸/۷-۳۹۹).

ب - مروری بر دورهٔ اسلامی: با تکیه بر آنچه دربارهٔ پیشینهٔ بیع گفته شد، قوانین مربوط به آن در صدر اسلام به گونه‌ای روشن‌تر درک می‌شود. نخست باید به تأکید قرآن بر حرمت نهادن به عقود و عهود اشاره کرد (نک: مائده/۵/۱؛ اسراء/۱۷/۳۴)، که در گزارشی از پیامبر(ص)، بیع مصداقی از آن معرفی شده است (نک: قاضی نعمان، ۲۸/۲). در مقام تحدید و ابطال گونه‌هایی از بیع، به‌خصوص باید به اصل حلیت بیع در برابر حرمت ربا (بقره/۲/۲۷۵) اشاره کرد که تحریمی را در کنار اصل حلیت بیع مطرح ساخته است. لزوم گواه گرفتن هنگام داد و ستد (تبایع)، مگر دربارهٔ تجارت دستادست (نقدی)، مورد دیگری است که در آیهٔ «دِین» بیان گشته است (بقره/۲/۲۸۲). دربارهٔ رابطهٔ بیع با امور عبادی، باید به پرهیز از بیعها و تجارت هنگام حج در جاهلیت و صدر اسلام اشاره کرد که خود سبب نزول آیه‌ای (نک: بقره/۲/۱۹۸) مبنی بر جواز گردید (نک: واحدی، ۴۱-۴۲؛ ابن عربی، *احکام...*، ۱۹۲/۱). همچنین در قرآن کریم تصریح گردیده است که هنگام ندا کردن برای نماز جمعه، بیع را کنار گذارده، به ذکر خدا بشتابید (جمعه/۶۲/۹).

با ظهور اسلام، برخی از انواع بیع که در جاهلیت رواج داشت، ممنوع شد. ازجمله باید به گونه‌هایی از بیع اشاره کرد که روش اعلام خرید در آنها از سوی شارع نقد شده است؛ همچون بیع ملامسه که در آن دست زدن به کالا توسط مشتری موجب لزوم بیع بود (برای نمونه، نک: علی، ۳۸۸/۷-۳۸۹). بیشتر انواع بیعی که با ظهور اسلام از آنها نهی شد، در بردارندهٔ گونه‌ای غرر برای طرفین معامله، شبههٔ ربا، یا مستلزم گونه‌ای رفتار غیراخلاقی در هنگام معامله بود. بدین‌سان، در دستورهایی که در این‌باره وارد آمد، در کنار تأکید بر عنصر تراضی (نک: ابن ماجه، ۷۳۷/۲)، از فسادهای یاد شده برحذر داشته شد. افزون بر این همه، به برخی موارد دیگر نیز در احادیث نبوی مربوط به بیع توجه شده است؛ ازجمله: روشن ساختن اقسام گوناگون بیع ربوی، نهی از بیعهای رایج در دورهٔ جاهلیت که مبتنی بر غرر و جهالت، و مصداقی از اکل مال به باطل بود (نک: ابن بابویه، ۲۷۸؛ بیهقی، ۳۳۸/۵ بب؛ ابن حجر، ۲۲۴، ۲۳۳)، بیان انواع گوناگون اشیائی چون میته و خمر که نمی‌توانست مبیع واقع شود و تا ۳۷ مورد در سنت نبوی شمارش شده است (ابن عربی، *القبس*، ۷۹۲/۲). تبیین برخی انواع «خیار» (برای نمونه، نک: بیهقی، ۲۶۸/۵ بب) و «ضمان» (نک: ابن حجر، ۲۳۲)، و سرانجام آداب خرید و فروش و وظایف هر کدام از بایع و مشتری (نک: دنبالهٔ مقاله). به شمارش ابن عربی، پیامبر(ص) بیعها را در ۵۶ حدیث به تفصیل بیان کرده است (نک: *عارضة...*، ۲۰۸/۵). مهم‌ترین آنها که در فقه اهل سنت به عنوان «اصول بیوع» (همو، *القبس*، ۷۷۷/۲-۷۷۹) معرفی گشته، اینهاست: حدیث ربا (نک: بیهقی، ۲۷۸/۵)، روایت ابن عباس دربارهٔ سَلَم (ابن حجر، ۲۴۳-۲۴۴)، نهی پیامبر(ص) از بیع میوه پیش از «بدو صلاح» آن (همو، ۲۴۲)، نهی از بیع طعام پیش از قبض آن (بیهقی، ۳۱۲/۵-۳۱۳؛ ابن حجر، ۲۳۴)، و از دید برخی، نهی از بیع غرر (همانجا؛ نیز نک: حر عاملی، ۴۴۸/۱۷).

در دوره‌های بعد، با گسترش سرزمینهای اسلامی در محیطهای فرهنگی متفاوتی چون ایران و روم، و فزونی یافتن نیازهای اجتماعی و اقتصادی، بحث از احکام بیع، هم از حیث میزان احتیاج عمومی و هم از حیث ریزبینی در احکام و فروع جزئی مربوط بدان، توسعه یافت. برای نمونه، روشهای تجارتی چون بیع بارنامه که در سدهٔ ۲ق به عنوان نمونه‌ای از تقابل فقهی عراق با مدینه مطرح بود (نک: محمدبن حسن، ۶۷۰/۲ بب)، بیع ده ــ دوازده و ده ــ یازده که درمیان تجار مشرق رواج داشت و به عنوان بیع اعاجم شناخته می‌گردید (نک: صنعانی، ۲۳۲/۸-۲۳۳؛ قاضی نعمان، ۴۹/۲)، موضوعاتی چون خرید و فروش نوشته‌ای (صَک) که به موجب آن ارزاق عمومی از سوی حکومت به مردم داده می‌شد (نک: مالک، *الموطأ*، ۶۴۱/۲)، سفته (نک: محمدبن حسن، ۶۰۹/۲)، خرید و فروش و اجارهٔ مغازه‌های بازار (نک: ابن ابی شیبه، ۷۸/۷؛ حر عاملی، ۴۰۵/۱۷). تضمین کالا تا مدت مشخص در برابر بهای معین (نک: مالک، *المدونة...*، ۲۸/۴)، بیعهایی چون بیع قیمت مربوط به حق دلالی (صنعانی، ۲۳۴/۸)، و مقرراتی چون تعیین ضمان در موارد تلف مبیع (نک: همو، ۴۶/۸-۴۸؛ حر عاملی، ۲۳/۱۸-۲۴)، به

محافل فقهی راه یافت.

مفهوم احادیث نبوی دربارهٔ مقررات بیع و هم گسترهٔ مصادیق آن، از همان آغاز با اختلاف مواجه بود. برای نمونه، برخی صحابه نهی منقول از پیامبر(ص) دربارهٔ بیع میوه پیش از بدو صلاح آن را نهی جازم و تحریمی نمی‌دانستند و از آن، تنها همچون گونه‌ای مشورت دادن پیامبر(ص) در شرایط کثرت خصومت میان مردم تعبیر می‌کردند (نک: قاضی نعمان، ۲/۲۴-۲۵؛ بیهقی، ۵/۳۰۱-۳۰۲). از دیگر مسائل مورد اختلاف در محافل فقهی عصر صحابه و تابعین، گسترهٔ نهی پیامبر(ص) از بیع پیش از قبض است و اینکه آیا این نهی منحصر به طعام و اشیاء مکیل و موزون است، یا مصادیقی فراتر را در بر می‌گیرد؟ ابن عباس با بیان این نکته که نهی، تنها دربارهٔ اشیاء مکیل و موزون بوده، دیگر اشیاء را نیز «مثل» آن شمرده است (نک: صنعانی، ۸/۳۸؛ ابن ابی‌شیبه، ۷/۹۹). جالب اینکه در حدود دو نسل بعد، برخی رأی‌گرایان کوفه قائل به انحصار نهی و عدم تعمیم آن بودند (نک: همو، ۷/۹۸-۹۹).

بحثهای نظری دربارهٔ مباحث مختلف مربوط به بیع در سده‌های بعد ادامه یافت. گذشته از اختلافات دربارهٔ مسائلی چون عموم یا اجمال آیهٔ حلیت بیع (برای دیدگاههای مختلف، نک: ماوردی، ۵/۸-۱۰)، فقیهان برای بسط فروع مربوط به بیع، از دستورهای عمومی مربوط به تجویز معاملات یا نهی از آنها بهره جستند و با استعانت از روشهای گوناگون فقهی و یا از طریق بسط مفهومی و مصداقی، رویدادها را به مصادیق منصوص ملحق کردند. درمیان این دستورهای عمومی، می‌توان به وفای به عقود، حلیت بیع، تراضی (برای نمونه، نک: ابن ابی شیبه، ۷/۲۲۸؛ حمیری، ۲۶۵-۲۶۶)، معتبر دانستن شروط (کلینی، ۵/۱۶۹)، جواز صلح (نک: همو، ۵/۲۵۸ بب؛ ابن حجر، ۲۵۰-۲۵۱)، حرمت ربا، حرمت اکل مال به باطل، نیز حرمت اموال مسلمانان (نک: قاضی نعمان، ۲/۵۹)، و نفی غرر و نفی ضرر (نک: ابن ماجه، ۲/۷۸۴؛ کلینی، ۵/۲۹۲-۲۹۳) اشاره کرد.

در مجموعهٔ تعالیم مدون فقهی، بیع در مبحث معاملات و عقود جای گرفت و همواره زمینه‌ساز گسترش احکام جزئی مربوط به عقود بود. در بحث از معاملات و به‌طور خاص، بحث از بیع در دورهٔ اسلامی، توجه به این نکته لازم است که مقررات شرعی صادر شده دربارهٔ بیع، غالباً از نوع احکام امضایی بود و تنها در برخی موارد به اصلاح یا تغییر عرف موجود، یا جای‌گزینی عناصر جدید پرداخته شد. نتیجهٔ این توجه برجسته شدن نقش عرف از همان آغاز در فقه معاملات بود (برای نمونه، نک: صنعانی، ۸/۴۹).

در فقه ابوحنیفه، در مواردی که نتیجهٔ قیاس با روابط متعارف اجتماعی و جریان مرسوم معاملات ناسازگار بود، به تعامل مردم (مسلمانان) رجوع می‌گردید (نک: هـ د، ۵/۳۹۱؛ نیز صنعانی، ۸/۲۱۴-۲۱۵). گزارشی از رأی مالک، حاکی از آن است که وی در تعریف بیع، با اصل قرار دادن عرف، هر آنچه را که مردم بیع می‌شمارند، بیع دانسته، و با استناد بدان به بیع بودن معاطات گراییده است (نک: قرافی، ۳/۱۴۳).

این رویکرد سبب گردیده است که فقیهان سدهٔ بعد، عرف را یکی از قواعد مبنایی دربارهٔ عقود و معاملات از نگاه مدنیان (نک: ابن تیمیه، ۵۰) و فقه مالکی بشمارند (نک: ابن عربی، *عارضة*، ۵/۲۷۸).

بخاری در کتاب البیوع از صحیح خود (۳/۳۶)، با گردآوری برخی گزارشها، بابی را به یادکرد دیدگاه کسانی اختصاص داده، که در «امصار» امر بیوع را در مسائل اجاره، مکیال و وزن، برپایهٔ آنچه میان آنها متعارف است، جاری کرده‌اند. در فقه امامیه نیز، عرف دست کم در تشخیص موضوعات مربوط به معاملات از قبیل قبض، بدو صلاح، فوریت در خیارات و تبیین گستره و حدود مصادیق آن کاربرد دارد (برای نمونه، نک: مراغی، ۱/۲۲۰).

در بررسی ماهیت بیع و به دست دادن پایه‌ای برای بررسی مشروعیت اقسام مختلف و احکام جزئی مربوط بدان، می‌توان از دو رویکرد شکل‌گرا و محتواگرا در میان فقیهان سراغ گرفت. مثلاً فقیهان حدیث‌گرای مدینه، ماهیت بیع به گونهٔ «مکایسه» و «معروف» را متفاوت دانسته، و براساس آن احکام متفاوتی صادر کرده‌اند که از سوی فقیهان رأی‌گرای عراق نقد شده است (برای نمونه، نک: محمدبن حسن، ۲/۶۱۲). در دیدگاه شافعی (۳/۳۲) نیز، معروف موجب حلیت یا حرمت بیع نخواهد شد. همچنین اختلاف در پاره‌ای از فروع بیع تولیت را می‌توان ناشی از اختلاف در ماهیت آن به عنوان بیع جدید یا نیابت مشتری از بایع دانست (نک: نووی، ۳/۱۸۴-۱۸۵).

در پی‌جویی از زمینه‌های تمسک به «احتیاط» در فقه معاملات باید یادآور شد که تأکید شریعت بر حرمت ربا سبب گردیده است تا از همان عهد صحابه، «ربیه» نیز در کنار ربا موضوع نهی قرار گیرد (برای نمونه، نک: ابن ابی شیبه، ۶/۷۳؛ مالک، همان، ۳/۴۴۱). حدیث مشهور نبوی دربارهٔ وجود امور مشتبه در میان امور حلال و حرام بیّن، توسط برخی از محدثان سده‌های بعد در ابتدای کتاب البیع آورده شده است (نک: ترمذی، ۳/۵۱۱). شیخ طوسی، فقیه امامی سدهٔ ۵ق در برخی از فروع فقهی مربوط به بیع تنها به «احتیاط» تمسک جسته است (برای نمونه، نک: ۳/۲۰۲-۲۰۳، ۵۰۶).

در منابع روایی و فقهی، بخشی از مباحث مربوط به بیع با عنوان «آداب التجارة» آمده است. برای نمونه، در میان اهل سنت، غزالی در ربع عادات از *احیاء علوم‌الدین*، بخشی را به «آداب کسب و معاش» اختصاص داده است (۲/۶۰ بب). مراد از آداب، آن دسته از دستورات اخلاقی غیرالزامی در مسیر بیع و تجارت است که به زمان یا مکان بیع و تجارت، روابط میان بایع و مشتری، یا وظایف هر کدام مربوط می‌شود، از همین‌روست که به مستحب و مکروه بخش گردیده است (نک: علامهٔ حلی، تبصرة...، ۱۱۸). این مبحث دربردارندهٔ آن دسته از امور جایز و البته سزاوار ترک در معامله، چون ادای سوگند است (نک: شهید ثانی، ۳/۲۹۰).

در منابع روایی یا فقهی اهل سنت در کتاب بیع به این مباحث هم پرداخته شده است (برای نمونه، نک: بخاری، ۳/۲ بب). در رجوع به سنت

نبوی در این‌باره باید یادآور گردید. آنچه‌باعنوان «خصال» یا «خصلت» برای بایع و مشتری بیان شده، منحصراً امور جایز نبوده، بلکه پرهیز از اموری چون آلوده شدن به ربا، ادای سوگند، پوشانیدن عیوب کالا، و به‌طور کلی مدح و ذم کالا (نک: کلینی، ۱۵۰/۵-۱۵۱) و نیز دستکاری در کیل و وزن هم‌سخن رفته است. حتیٰ گفته شده است که برخی از امتهای پیشین به واسطهٔ همین رفتارها نابود گشتند (بیهقی، ۳۲/۶).

گفتنی است که در حکم به وجوب یا حرمت از این آداب، اختلاف است (نک: علامهٔ حلی، *مختلف*...، ۴۶/۵ بب). یکی از مهم‌ترین این مسائل اختلافی، حکم به استحباب یا وجوب علم به حلال و حرام در مسائل مربوط به بیع و تجارت است (نک: انصاری، ۳۴۱/۴ بب؛ نیز شهید اول، ۱۸۲/۳).

مآخذ: ابن ابی شیبه، عبدالله، *المصنف*، به کوشش مختار احمد ندوی، بمبئی، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ ابن بابویه، محمد، *معانی الاخبار*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۶۱ش؛ ابن تیمیه، احمد، *صحة اصول مذهب اهل المدینة*، به کوشش زکریا علی یوسف، قاهره، مطبعة الامام؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *بلوغ المرام*، بنارس، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۲م؛ ابن عربی، محمد، *احکام القرآن*، به کوشش محمد عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ همو، *عارضة الاحوذی*، به کوشش هشام سمیر بخاری، بیروت، ۱۴۱۵ق/۱۹۹۵م؛ همو، *القبس*، به کوشش محمد عبدالله ولد کریم، بیروت، ۱۹۹۲م؛ ابن ماجه، محمد، *سنن*، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت، ۱۳۷۳ق/۱۹۵۴م؛ ابن منظور، *لسان*؛ انصاری، مرتضی، *المکاسب*، قم، ۱۴۱۹ق؛ بخاری، محمد، *صحیح*، استانبول، ۱۳۱۵ق؛ بیهقی، احمد، *السنن الکبریٰ*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۲ق؛ ترمذی، محمد، *سنن*، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ حر عاملی، محمد، *وسائل الشیعة*، قم، ۱۴۱۲ق؛ حمورابی، «قانون نامه»؛ حمیری، عبدالله، *قرب الاسناد*، قم، ۱۴۱۳ق؛ راغب اصفهانی، حسین، *مفردات الفاظ القرآن*، به کوشش صفوان عدنان داوودی، بیروت/دمشق، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م؛ شافعی، محمد، *الام*، به کوشش محمد زهری نجار، بیروت، ۱۴۰۳ق؛ شهید اول، محمد، *الدروس*، قم، ۱۴۱۴ق؛ شهید ثانی، زین‌الدین، *الروضة البهیة*، به کوشش محمد کلانتر، بیروت، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ صنعانی، عبدالرزاق، *المصنف*، به کوشش حبیب‌الرحمان اعظمی، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ طوسی، محمد، *الخلاف*، به کوشش علی خراسانی و دیگران، قم، ۱۴۱۵ق؛ علامهٔ حلی، حسن، *تبصرة المتعلمین*، به کوشش احمد حسینی و هادی یوسفی، ۱۳۶۸ش؛ همو، *مختلف الشیعة*، قم، ۱۴۱۶ق/۱۳۷۴ش؛ علی، جواد، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، بیروت، ۱۹۷۱م؛ عهد عتیق؛ غزالی، محمد، *احیاء علوم‌الدین*، بیروت، دارالمعرفه؛ قاضی نعمان، *دعائم الاسلام*، به کوشش آصف فیضی، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ قرافی، احمد، *الفروق*، بیروت، دارالمعرفه؛ *قرآن کریم*؛ کلینی، محمد، *الکافی*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۷۷ق؛ مالک بن انس، *المدونة الکبریٰ*، قاهره، ۱۳۲۳ق؛ همو، *الموطأ*، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۳۷۰ق/۱۹۵۱م؛ ماوردی، علی، *الحاوی الکبیر*، به کوشش علی محمد معوض و عادل احمد عبدالموجود، بیروت، ۱۴۱۴ق/۱۹۹۴م؛ محمدبن حسن شیبانی، *الحجة علی اهل المدینة*، به کوشش مهدی حسن گیلانی قادری، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ مراغی، عبدالفتاح، *العناوین*، قم، ۱۴۱۷ق؛ مسلم بن حجاج، *صحیح*، بیروت، دارالفکر؛ مشکور، محمدجواد، *فرهنگ هزوارشهای پهلوی*، تهران، ۱۳۴۶ش؛ نووی، یحییٰ، *روضة الطالبین*، به کوشش عادل احمد عبدالموجود و علی محمد معوض، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ واحدی، علی، *اسباب النزول*، قاهره، ۱۳۱۵ق؛ وندیداد؛ نیز:

Gesenius, W., *A Hebrew and English Lexicon*, ed. F. Brown et al., Boston/New York, 1906; *Iranica*; *Judaica*; Justinianus, «Codex», *Fordham University*, www. fordham. edu/halsall/basis/535 institutes. html XVII. Buying and Selling; Korošec, V., «Keilschriftrecht», *Orientalisches Recht*, ed. B. Spuler, Leiden/Köln, 1964; Nasr, T., *Essai sur l'histoire du droit persan des l'origine à l'invasion arabe*, Paris, 1933; *Talmud, Hebrew English Edition of Babilonian Talmud*, ed. B. A. Epstein & D. Litt, London, 1990, Index vol.

علی تولّایی

۳. بیع در فقه اسلامی: عقد بیع به محض انشای ارادهٔ طرفین تشکیل دهندهٔ آن، یعنی بایع و مشتری، تحقق می‌یابد و دارای اثر حقوقی می‌شود، بی‌آنکه تمامیت اثر آن بر امر دیگری متوقف باشد. از سوی دیگر، بیع عقدی لازم است و نمی‌توان آن را بدون سبب برهم زد. تملیکی بودن بیع نیز ویژگی دیگری است که آن را از بسیاری عقود ممتاز می‌سازد، یعنی پس از تحقق بیع، رابطهٔ ملکیت بایع با مبیع قطع، و مشتری مالک آن می‌شود؛ همچنان که نسبت به ثمن نیز تبدیل مشابه صورت می‌پذیرد و رابطهٔ مشتری با آن گسسته، و بایع مالک آن می‌شود. تبدیل اخیر حاصل خصوصیت دیگری از بیع، یعنی «معاوضی» بودن آن است. از این‌رو، فقیهان بیع غَرَری را که در آن دست کم یکی از عوضین مجهول باشد، باطل دانسته‌اند (نک: حطاب رعینی، ۸۵/۶). چنانچه عوض و مُعوّض هر دو کالا باشند، بیع را «مقایضه» می‌نامند (کاسانی، ۱۳۴/۵).

الف ـ اقسام بیع: بیع از جهات گوناگون قابل تقسیم است. در میان عقود، اعم از معین و نامعین، بیع بیش‌ترین تقسیمات را داراست، به‌گونه‌ای که در کتابهای فقه اسلامی برای آن بیش از ۳۰ قسم شمرده شده است.

به اعتبار خبر دادن از رأس‌المال یا عدم اخبار، بیع بر ۴ نوع است: مساومه که مطلوب‌ترین آنهاست و آن بیعی است که فروشنده بی‌آنکه از قیمت خرید کالا خبر دهد، آن را به مشتری می‌فروشد. اما چنانچه وی را آگاه سازد و با قیمتی بیشتر بفروشد، چنین بیعی را مرابحه گویند. در صورتی که کمتر از قیمت خرید بفروشد، بیع را مواضعه، و اگر به همان قیمت که مدعی است خود خریده، بفروشد، تولیه می‌نامند (نک: شهید اول، *اللمعة*...، ۱۰۶-۱۰۷).

بیع به اعتبار حالّ یا مُؤَجَّل بودن ثمن و مُثمَن نیز ۴ قسم دارد: بیع نقد بیعی است که در آن ثمن و مثمن هر دو حال هستند. چنانچه مثمن حال و ثمن مؤجل باشد، آن را نسیه گویند. به عکس، اگر ثمن حال و مثمن مؤجل باشد، به سَلَف یا سَلَم موسوم است. فقیهان اسلامی بی‌هیچ اختلافی ۳ نوع بیع یاد شده را صحیح و جایز می‌دانند (برای نمونه، نک: محقق کرکی، ۲۰۲/۴-۲۰۴؛ نیز ابن رشد، ۱۰۲/۲). اما قسم چهارم، یعنی بیعی که در آن ثمن و مثمن هر دو مؤجل باشند و موسوم به بیع دین یا کالی به کالی است، از سوی عموم فقیهان شیعه و اهل سنت باطل است؛ زیرا در حدیثی منسوب به پیامبر(ص) از چنین بیعی نهی شده است (طوسی، *الخلاف*، ۳۸۸/۶؛ زحیلی، ۴۳۲/۴). در هر حال، بیع دین در برابر ثمن حالّ به مدیون یا غیر وی صحیح است (محقق کرکی، ۳۸/۵). در قانون مدنی از بیع کالی به کالی سخنی به میان نیامده است.

بیع از جهت موضوع آن نیز قابل تقسیم است: اگر مورد معامله حیوان باشد، آن را «بیع حیوان» می‌نامند که تابع احکام خاصی است (ابن حمزه، ۲۴۷ بب) و چنانچه اثمان، یعنی طلا و نقره یا درهم و دینار با هم معامله شوند، آن را «بیع صرف» می‌گویند که در فقه اسلامی با شرایط ویژه‌ای از جمله تقابض در مجلس عقد صحیح است (نک: همو،

۲۴۳). «بیع ربوی» که در فقه اسلامی محکوم به بطلان است، بیعی است که در برابر جنسی مکیل یا موزون، مقداری بیشتر یا کمتر از همان جنس پرداخت گردد (سرخسی، ۱۲/۱۰۹-۱۱۰).

«بیع ثمار»، یعنی خرید و فروش میوه‌های سر درختی که در عرف باغداران اجارهٔ باغ خوانده می‌شود، از همین نوع است. خرید و فروش میوهٔ درختان، سبزیجات و دیگر محصولات کشاورزی مربوط به این نوع بیع است (علامهٔ حلی، *مختلف...*، ۵/۱۹۵ به). در این میان خرید و فروش رطب به رطب را «مُزابنه» گویند. برخی مزابنه را بیع میوهٔ درخت خرما در برابر خرمای خشک می‌دانند؛ یعنی معاملهٔ میوهٔ خرما در حالی که بر درخت است، با خرمای خشک، اگرچه روی زمین باشد. این نوع بیع به اجماع فقیهان باطل است (طوسی، *المبسوط*، ۲/۱۱۸؛ محقق حلی، ۲/۳۰۹) و تنها «بیع عَریّه» از آن استثنا شده است (ابن رشد، ۲/۱۷۵). عریه به درخت خرمایی گویند که در خانه یا باغ کسی است و صاحب آن درخت یا مستأجر یا عاریه کننده، رطب آن را که بر درخت است، به تخمین و در برابر خرمایی از غیر آن درخت معامله می‌کند. چنین بیعی با شرایط خاص صحیح است (نک: طوسی، همانجا). «بیع محاقله» از دیگر انواع بیع ثمار، عبارت از فروش سنبل و خوشهٔ گیاهی در برابر دانه‌های چیده شدهٔ همان گیاه یا گیاه دیگر که از نظر جنس با آن متحد است. بیع محاقله نیز به سبب شبههٔ ربا باطل است (ابن براج، ۱/۳۸۳).

ب ـ ارکان بیع: در فقه اسلامی عقد بیع بر ۴ رکن استوار است که نبود هر یک، سبب خواهد شد که عقد بیع برقرار نگردد:

۱. ایجاب و قبول: ایجاب که انشای مقصد اصلی عقد است، توسط بایع، و قبول که انشای رضایت به ایجاب است، به وسیلهٔ مشتری واقع می‌گردد. فقیهان متقدم در تحقق بیع، ایجاب و قبول لفظی را شرط می‌شمردند (برای نمونه، نک: محقق حلی، ۲/۲۶۷). از نگاه آنها بیع معاطاتی، یعنی خرید و فروش بدون استفاده از الفاظ و تنها با توافق قلبی، بیع نبود و تنها اثری که می‌توانست بر چنین داد و ستدی مترتب گردد، اباحهٔ تصرف دانسته می‌شد (علامهٔ حلی، *قواعد...*، ۲/۴۰۵؛ نیز شهید ثانی، ۳/۲۲۲). در برابر، فقیهان متأخر، برای لفظ موضوعیت قائل نیستند و بیع یا سایر عقود را به هر صورتی که بیانگر قصد و ارادهٔ متعاملین باشد، قابل تحقق می‌دانند (بحرانی، ۱۸/۳۴۹-۳۵۰). *قانون مدنی* نیز (نک: مادهٔ ۱۹۱-۱۹۴) از همین نظریه پیروی کرده است.

برپایهٔ این دیدگاه، آنچه اهمیت دارد، «انشای» ارادهٔ بایع و مشتری برای تحقق بیع است. به همین سبب، در صورت کاربرد یافتن الفاظ، معاملات باید به لفظ ماضی (و نه مضارع) واقع شوند (یحیی بن سعید، ۲۴۶). نیز از همین روست که وعدهٔ بیع یا قولنامه ــ که در آن طرفین سندی را تنظیم و امضا می‌کنند که پس از تهیهٔ مقدمات معامله را واقع سازند ــ بیع محسوب نمی‌شود؛ زیرا وعدهٔ بیع، بیع نیست و نهایت اثر آن تعهد به انتقال در زمانی دیگر است.

مُنجَّز بودن عقد بیع نیز یکی دیگر از شرایط مربوط به ایجاب و قبول بیع است. بدین معنا که چنانچه متعاملین عقد را به شرطی که احتمال وقوع آن می‌رود، یا حتیٰ به وصفی که وقوع آن حتمی باشد، معلق سازند، بیع مذکور به جهت تعلیق در انشا باطل، و فاقد آثار حقوقی است (نک: طهوری، ۱/۴۰۴؛ نیز نووی، ۴/۳۹۲-۳۹۴).

۲. متبایعین: بایع و مشتری نیز از ارکان دیگر بیع محسوب می‌شوند و چون به واسطهٔ بیع در اموال و دارایی خویش تصرف می‌کنند، باید هر دو عاقل، بالغ و رشید باشند. با جمع شدن این شرایط سه‌گانه در شخص، وی در اصطلاح فقهی موصوف به صفت کمال و از نظر حقوقی دارای اهلیت است. بدین سبب، معاملهٔ صغیر، مجنون و سفیه، محکوم به بطلان است (حطاب رعینی، ۶/۳۵).

برخوردار بودن متعاملین از قصد معامله هم از شرایط صحت بیع به‌شمار می‌آید. معاملهٔ مست، بی‌هوش، هرکسی که غافل یا حتیٰ خواب‌آلوده است، یا به شوخی الفاظ دال بر بیع را بر زبان می‌آورد، به جهت فقدان قصد، باطل است (همانجا). اما دربارهٔ اختیار که در حقوق اسلامی در برابر اکراه و اجبار به کار می‌رود، باید گفت شرط لزوم بیع محسوب می‌شود، نه شرط صحت آن. بنابراین، چنانچه شخص به اجبار و تهدید بیع را واقع سازد، نفوذ حقوقی آن متوقف بر رضایت او پس از زوال اکراه خواهد بود. از این‌رو، در حقوق اسلامی چنین بیعی را «بیع مُکرَه» می‌نامند و آن را صحیح، ولی غیرنافذ می‌دانند (محقق حلی، ۳/۲۶۸).

«بیع فُضولی» نیز حالتی مشابه دارد. مراد از آن، بیعی است که شخص چیزی را بفروشد، بی‌آنکه خود مالک آن شیء، یا دارای اجازه از جانب مالک باشد. عقد چنین بیعی نیز صحیح است. اما لزوم یافتن آن، منوط به اجازهٔ مالک خواهد بود؛ چنانچه آن را رد کند، بیع از اساس باطل، و در صورتی که به آن رضایت دهد، صحیح و مؤثر خواهد بود (انصاری، ۳/۱۰۱).

۳. مبیع: چون در بیع مبادلهٔ مال در برابر مال صورت می‌پذیرد، لازم است مبیع خود از شرایطی برخوردار باشد. نخست اینکه مالیت داشته باشد؛ یعنی از نظر شارع، به عنوان کالا به رسمیت شناخته شود. بنابراین، یک مشت خاک که در عرف مال به حساب نمی‌آید، یا مشروبات الکلی که شارع برای آن مالیت قائل نیست، نمی‌توانند موضوع داد و ستد واقع شوند (شهید اول، *اللمعة*، ۹۲). مبیع باید قابل خرید و فروش باشد. پس بیع چیزی که قانون یا شرع آن را ممنوع کرده، باطل است و نفوذ حقوقی ندارد. از همین‌رو، مال وقف را نمی‌توان فروخت، چون ملک طلق نیست (همان، ۹۵). سرانجام اینکه مبیع باید قابلیت تسلیم داشته باشد و فروشنده بتواند آن را به خریدار تسلیم، یا خریدار خود تصاحب کند (همان، ۹۴-۹۵؛ نیز *قانون مدنی*، مادهٔ ۳۴۸).

معلوم بودن مبیع یکی دیگر از شرایط صحت بیع است و جهل بدان موجب می‌شود بیع، مصداق معاملهٔ غرری، و باطل گردد. از این‌رو، تفاوتی نمی‌کند که مبیع از جهت مقدار مجهول باشد یا جنس و نوع، یا وصف آن. هرگاه آگاهی خریدار به جنس کامل نباشد، بیع آن باطل است

(شهید اول، همان، ۹۵-۹۶).

اجر کاری که مبیع بدون آن قابل استفاده نیست، داخل در قیمت محسوب می‌شود؛ حتیٰ اگر در ضمن عقد تصریح نشود. درخصوص اموری که استفاده از مبیع بدون آنها نیز ممکن است، داوری عرف پذیرفته شده است (نک: *قانون مدنی*، مادهٔ ۳۵۶). مثلاً وقتی مبیع باغ باشد، درختان آن متعلق به مشتری؛ و چنانچه مورد معامله خانه باشد، ممر و مجرای اختصاصی از آن او خواهد بود. از آن‌سو، در صورتی که مبیع حیوانی آبستن است. برپایهٔ قول مشهور در میان فقیهان شیعه، حمل او به مشتری تعلق نمی‌گیرد، مگر تصریح کنند، یا برحسب عرف از توابع شمرده شود (برای اختلافها در این‌باره، نک: آبی، ۴۷۰/۱؛ شهید اول، *الدروس*، ۲۲۳/۳؛ نیز *قانون مدنی*، مادهٔ ۳۵۸).

۴. ثمن: چنانچه ثمن معامله پول باشد، باید از حیث مقدار و دیگر شرایط، در هنگام عقد معلوم شود؛ به قسمی که هیچ‌گونه جهل یا ابهامی در آن نباشد. مثلاً اگر فروشنده بگوید خانه را در برابر هر قیمتی که فلانی تعیین کند، فروختم و مشتری هم آن را بپذیرد، به سبب مجهول بودن ثمن، معامله باطل است. هرگاه ثمن معامله کالا باشد، همهٔ شرایطی که برای مبیع برشمرده شد، بر ثمن نیز حاکم است.

ج - آثار بیع: نخستین اثر بیع، تبدیل در مالکیت است. مشتری مالک مبیع و نمائات و منافع آن، و بایع، مالک ثمن می‌شود؛ به نحوی که می‌توانند براساس قاعدهٔ تسلیط، هرگونه تصرفی در آنها داشته باشند. از جملهٔ این تصرفها، انتقال به غیر یا معاوضه و فروش آنهاست؛ حتیٰ اگر قبض و اقباض یا تسلیم مبیع به خریدار صورت نگرفته باشد.

قبض استیلای مشتری بر مبیع به گونه‌ای است که هرگونه مانع تصرف از میان برداشته شود. اقباض یا تسلیم نیز همان است که بایع، مبیع را به تصرف مشتری درآورد، به نحوی که بتواند در آن همه‌گونه تصرف و انتفاع داشته باشد. تسلیم زمانی تام و تمام است که در زمان و مکان مقرر در عقد، و مطابق شرایط از پیش تعیین شده باشد. برپایهٔ قاعدهٔ فقهی مشهور «إذا تَلِفَ المبیعُ قبلَ قَبضِهِ فَهو مِن مالِ بائِعِه»، چنانچه مبیع پیش از تسلیم به مشتری و بی‌آنکه بایع نسبت به آن تقصیر کرده باشد، تلف گردد، بیع منفسخ می‌شود (طوسی، *الخلاف*، ۱۵۴/۳). در این حالت، فروشنده ملزم است که ثمن را به مشتری بازگرداند، مگر آنکه تلف حاصل از فعل مشتری باشد که در این صورت، خللی به بیع واقع شده، وارد نمی‌آید و بایع متعهد به استرداد ثمن نخواهد بود.

اثر دیگر عقد بیع، تعهداتی است که برای هریک از طرفین در ضمانت جنس مورد معامله و بهای آن ایجاد می‌گردد. چنانچه پس از عقد بیع و قبض ثمن معلوم شود که همهٔ مبیع یا جزئی از آن متعلق به غیر بوده است، پس از رد مالک و اخذ مبیع، مشتری حق دارد به بایع رجوع کرده، ثمن را از وی بستاند. در صورتی که به فساد بیع جاهل باشد، بایع باید از عهدهٔ خسارتهایی که از این ناحیه به مشتری وارد آمده است، برآید. در صورتی که ثمن نیز مال غیر بوده، همین قاعده حاکم است. تعهد بایع بر ارائهٔ مبیع بنابر شرطهای مورد توافق، و تعهد مشتری بر تأدیهٔ ثمن، یکی دیگر از آثار بیع است. به واسطهٔ آن، هریک از بایع و مشتری می‌توانند یکدیگر را به ایفای تعهد براساس آنچه که در ضمن عقد مقرر شده است، وادار نمایند.

برپایهٔ قاعدهٔ فقهی «المؤمنون عند شروطهم» و وجوب وفا به شرط (نک: بجنوردی، ۲۴۷/۳ بب)، متبایعین می‌توانند در ضمن عقد بیع هر شرطی را مقرر کنند؛ مگر آنکه با عقل یا شرع مخالف باشد. در آن صورت، شرط فاسد است؛ ولی به عقد خللی وارد نمی‌آید. شرط خلاف مقتضای عقد و نیز شرطی که منجر به جهل در عوضین گردد، افزون بر اینکه فاسد است و لازم الوفاء نخواهد بود، موجب بطلان عقد بیع نیز می‌شود.

افزون بر شرایطی که متبایعین خود می‌توانند ضمن عقد تعیین کنند، برخی شرایط دیگر نیز در فقه اسلامی مقرر شده است که به اقتضای آن، هریک از متبایعین از حق فسخ معامله برخوردار می‌شود. از این شرایط به «خیارات» تعبیر شده است. خیار توانایی شخص بر از بین بردن اثر عقد است، به گونه‌ای که از زمان اعمال آن، معوض یا مبیع به مالک قبلی یعنی بایع، و ثمن به مشتری بازگردد. این‌گونه خیارات هنگامی از میان خواهند رفت که طرفین در ضمن عقد بیع خود را از آن محروم کنند. در صورتی که حق خیار برای کسی در میان نباشد، عقد بیع، لازم خواهد بود. لزوم عقد بیع که برخاسته از قاعدهٔ «اصالة اللزوم» در عقود است (همو، ۱۹۵/۵ بب)، بدین معناست که متبایعین بدون دلیل نمی‌توانند آن را برهم زنند؛ مگر آنکه هر دو طرف با رضایت بگذرند و به اصطلاح، بیع را «اقاله» کنند. در شمار خیارات میان فقیهان اختلاف است. در متون فقهی اهل سنت گاه تا ۱۷ (زحیلی، ۵۱۹/۴)، و در کتابهای فقیهان امامیه نیز ۱۴ نوع خیار یاد شده است (شهید اول، *اللمعة*، ۱۰۸). مهم‌ترین انواع خیارات ۱۰ قسم هستند که *قانون مدنی* (مادهٔ ۳۹۶-۴۵۷) به آن پرداخته است. خیار چون حق مالی است، پس از فوت به وراث منتقل می‌شود (مفید، ۵۹۳).

مآخذ: آبی، حسن، *کشف الرموز*، قم، ۱۴۰۸ق؛ ابن براج، عبدالعزیز، *المهذب*، قم، مؤسسة النشر الاسلامی؛ ابن حمزه، محمد، *الوسیلة*، به کوشش محمد حسون، قم، ۱۴۰۸ق؛ ابن رشد، محمد، *بدایة المجتهد*، به کوشش خالد عطار، بیروت، ۱۴۱۵ق/۱۹۹۵م؛ انصاری، مرتضی، *المکاسب*، قم، ۱۴۱۸ق؛ بجنوردی، حسن، *القواعد الفقهیة*، به کوشش مهدی مهریزی و محمدحسن درایتی، قم، ۱۴۱۹ق؛ بحرانی، یوسف، *الحدائق الناضرة*، به کوشش محمدتقی ایروانی، قم، ۱۳۶۳ش؛ حطاب رعینی، محمد، *مواهب الجلیل*، به کوشش زکریا عمیرات، بیروت، ۱۴۱۶ق/۱۹۹۵م؛ زحیلی، وهبه، *الفقه الاسلامی و ادلته*، دمشق، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ سرخسی، محمد، *المبسوط*، بیروت، ۱۴۰۶ق؛ شهید اول، محمد، *الدروس*، قم، ۱۴۱۲ق؛ همو، *اللمعة الدمشقیة*، به کوشش علی کورانی، قم، ۱۴۱۱ق؛ شهید ثانی، زین‌الدین، *الروضة البهیة*، به کوشش محمد کلانتر، قم، ۱۴۱۰ق؛ طوسی، محمد، *الخلاف*، به کوشش علی خراسانی و دیگران، قم، ۱۴۱۱ق؛ همو، *المبسوط*، به کوشش محمدتقی کشفی، تهران، ۱۳۸۷ق؛ طهوری، صادق، *محصل المطالب*، قم، ۱۴۱۹ق؛ علامهٔ حلی، حسن، *قواعد الاحکام*، قم، ۱۴۱۳ق؛ همو، *مختلف الشیعة*، قم، ۱۴۱۳ق؛ *قانون مدنی*؛ کاسانی، ابوبکر، *بدائع الصنائع*، قاهره، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ محقق حلی، جعفر، *شرائع الاسلام*، به کوشش صادق شیرازی، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ محقق کرکی، علی، *جامع المقاصد*، قم، ۱۴۰۸ق؛ مفید، محمد، *المقنعة*، قم، ۱۴۱۰ق؛ نووی، یحیی، *روضة الطالبین*، به

کوشش عادل احمد عبدالموجود و علی محمد معوض، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ یحیی بن سعید حلی، *الجامع للشرایع*، به کوشش جعفر سبحانی، قم، ۱۴۰۵ق.

احمد باقری

بیعانه، به معنای «پیش بها»، اصطلاحی فقهی و حقوقی در معاملات که به موجب آن، بخشی از بهای مورد معامله هنگام قرارداد پرداخت می‌شود.

ماهیت حقوقی بیعانه، به عنوان وثیقه‌ای در قرار داد، ریشه در نظامهای حقوقی جوامع پیش از اسلام دارد و در آغاز دورهٔ اسلامی با عنوان «بیع عُربون» مورد بحث محافل فقهی بوده است. ریشهٔ «ع ر ب» در زبانها ی سامی به مفهوم «ضمانت کردن» و «گرو گرفتن» به کار رفته (گزنیوس، 786؛ مشکور، ۵۵۵/۲)، و در یونانی نیز واژهٔ «ارائِن[1]»، برگرفته از اصلی سامی به معنای بیعانه است (لیدل، 246). در نوشته‌های دینی عهد عتیق و عهد جدید نیز به این مفهوم اشاره شده است (برای نمونه، نک: اول سموئیل، ۱۸:۱۷؛ رسالهٔ پولس به افسسیان، ۱۴:۱؛ دربارهٔ اشاره به عجمی بودن واژه، نک: ابن قتیبه، ۱۹۷/۱؛ جوالیقی، ۴۵۶). در مقایسه با «رهن» به عنوان وثیقه‌ای برای پرداخت دین که در میان عرب رایج بوده (نک: شاخت، 186)، و در قرآن کریم نیز امضا شده است (بقره/۲/۲۸۳)، روش بیعانه در عین تداول (نک: ابن برکه، ۳۷۸/۲؛ ابن رشد، *المقدمات*...، ۷۲/۲) به صورت بسیار محدود و بدون پرداختن به نکات حقوقی، در سنت نبوی دیده می‌شود. در حدیثی مشهور که از سوی مالک با طریقی ضعیف (نک: بیهقی، ۳۴۳/۵؛ نووی، ۳۳۵/۹؛ قس: زرقانی، ۲۵۰/۳) روایت شده، بیع عربون از سوی پیامبر (ص) نهی شده است (نک: مالک، ۶۰۹/۲؛ احمد بن حنبل، ۱۸۳/۲؛ ابوداوود، ۱۴۴/۲؛ ابن ماجه، ۷۳۸/۲-۷۳۹). در مقابل، حدیثی به نقل از زید بن اسلم حاکی از آن است که پیامبر (ص) عربون را حلال شمرده است (نک: ابن ابی شیبه، ۳۰۴/۷، ۳۰۶؛ ابن عبدالبر، *التمهید*، ۱۷۹/۲۳) و همین تعارض، مهم‌ترین زمینهٔ اختلاف فتاوای فقها در این باب بوده است.

در منابع شیعه، حدیثی از حضرت علی(ع) به نقل از امامان باقر و صادق (ع) رسیده، که در آن عربون (بیعانه) را تنها در صورتی که «نقدی از ثمن» باشد، جایز شمرده شده است (نک: کلینی، ۲۳۳/۵؛ ابن بابویه، ۱۹۸/۳؛ طوسی، ۲۷۹/۷).

در میان آثار منقول از صحابه در منابع اهل سنت، نخست باید به گزارشی مربوط به معاملهٔ عامل عمر با شخصی به نام صفوان بن امیه اشاره کرد، مبنی بر اینکه وی خانه‌ای به ۴ هزار درهم خریداری کرد به آن شرط که اگر عمر سرانجام بیع را نپذیرد، ۴۰۰ درهم، از آنِ صفوان باشد (نک: ابن ابی شیبه، ۳۰۶/۷؛ برای اقوال در تفسیر یا رد آن، نک: عبدالله بن احمد، ۲۸۰؛ جوالیقی، همانجا؛ نیز نک: ابن قدامه، ۳۱۳/۴). افزون بر آن، جواز بیع عربون از سوی ابن عمر نیز گزارش شده است (نک: ابن ابی شیبه، ۳۰۵/۷؛ ابن قدامه، همانجا).

در دورهٔ تابعین، برخی چون مجاهد و ابن سیرین به جواز عربون و برخی چون حسن بصری به عدم جواز آن گراییدند (ابن ابی شیبه، ۳۰۵/۷-۳۰۷؛ ابن قدامه، همانجا).

در سدهٔ ۲ق، فقیهانی از بومهای مختلف همانند ابوحنیفه، مالک، سفیان ثوری، اوزاعی، لیث بن سعد و شافعی، مشروعیت بیع عربون را با استناد به حدیث نبوی رد کردند و بر آن شدند که «بیع عربون» گونه‌ای از بیع قمار و غرر، و نیز اکل مال به باطل است (نک: ابن عبدالبر، *التمهید*، ۱۷۸/۲۳-۱۷۹؛ ابن رشد، *بدایة*...، ۱۶۳/۲؛ نووی، ابن قدامه، همانجاها). احمدبن حنبل با ضعیف شمردن حدیث منسوب به پیامبر اکرم(ص) و با استناد به فعل عمر، عربون را دربیع جایز دانست (نووی، ابن قدامه، همانجاها). در نگرش وی، ماهیت عربون، رد کالا (اقاله) با پرداخت بهای اضافی است (نک: هـ د، اقاله). از این گذشته، احمد بن حنبل عربون در کرایهٔ خانه را نیز صحیح دانسته است؛ بدین معنی که مستأجر با اجاره کردن خانه، مبلغی به موجر پرداخت می‌کند تا در صورت عدم سکنا در خانه، مبلغ یاد شده متعلق به موجر باشد (عبدالله ابن احمد، همانجا).

ماهیت فقهی: در تفاسیر کهن، ماهیت عربون (بیعانه) به عنوان شرط ضمن عقد بیع یا اجاره مطرح شده است، به این نحو که مشتری پس از بیع یا اجاره، با پرداخت مبلغی شرط کند که در صورت اخذ مورد معامله، آن مبلغ بخشی از ثمن یا اجاره بها، و در غیر این صورت، متعلق به طرف مقابل باشد (نک: مالک، ۶۰۹/۲-۶۱۰؛ ابن قتیبه، همانجا؛ ابن ماجه، ۷۳۹/۲). این تحلیل به انحای گوناگون از سوی فقیهان مذاهب مختلف پذیرفته گردید (نک: ابن جلاب، ۱۶۸/۲-۱۶۹؛ ابن برکه، همانجا؛ ابن قدامه، ۳۱۲/۴-۳۱۳؛ خرشی، ۷۸/۸؛ شوکانی، ۱۵۳/۵). در برخی از منابع فقه شافعی تصریح شده است که در صورت عدم تمامیت بیع، مبلغ پیش بها همچون «هبه» به بایع تعلق می‌یابد (نووی، همانجا؛ محلی، ۲۹۵/۲).

به طور کلی، فقیهانِ مخالف جواز عربون، علاوه بر حدیث نبوی به دلایلی از قبیل اکل مال به باطل، غرر، شرط شیء بدون عوض، خیار مجهول و اولویت خطر نسبت به اباحه استناد کرده‌اند (نک: ماوردی، ۳۳۸/۵؛ ابن عربی، ۸۰۴/۲؛ ابن قدامه، ۳۱۳/۴؛ شوکانی، ۱۵۳/۵-۱۵۴). باید گفت ابوالخطاب کلوذانی، فقیه حنبلی مشروعیت بیع عربون را رد کرده است. ابن قدامه فقیه همتای وی، با تحلیلی از ماهیت عربون در معاملهٔ عامل عمر، این نظر را مطابق خبر، قیاس و دیدگاه اصحاب حدیث متقدم و اصحاب رأی دانسته است (همانجا). در نگرش ابن‌قدامه اگر عربون نه به عنوان شرط در عقد، بلکه قبل از عقد به عنوان «وعدهٔ بیع» صورت پذیرد و سپس کالا با عقد ابتدایی خریداری شود و آن پیش بها به عنوان بخشی از ثمن محسوب گردد، صحیح است؛ اما در صورت عدم خرید کالا، بایع مستحق مالکیت این مبلغ نمی‌گردد (همانجا؛ نیز دربارهٔ بیعانه به عنوان «وعدهٔ بیع» در فقه امامیه، نک:

1. arrabón

بحرانی، ۹۱/۲۰). به هر تقدیر، برخی از فقیهان حنبلی بیع و اجارهٔ عربون را جایز دانسته‌اند (نک: بهوتی، ۱۹۵/۳). در تصحیح روش عربون در فقه شافعی و مالکی باید گفت که اگر شرط ، قبل از عقد بیان گردد و در صیغه آورده نشود، بیع صحیح است (نووی، همانجا؛ عمیره، ۲۹۵/۲). همچنین اگر شرط بدین نحو باشد که در صورت عدم تمامیت بیع، عربون به مشتری بازگردد، بیع صحیح خواهد بود (ابن عبدالبر، *الکافی*، ۳۳۶؛ ابن جزی، ۲۵۷).

گفتنی است که ابن جنید فقیه امامی سدهٔ ۴ق، با استناد به حدیث نبوی «المؤمنون عند شروطهم»، در صورت انجام نیافتن معامله، عربون را متعلق به بایع دانسته، و آن را به عنوان «عوض از منع در تصرف کالا» تحلیل کرده است (نک: علامهٔ حلی، ۲۳۸/۵؛ دربارهٔ طرح این نظریه در فقه اهل سنت، نک: ابن قدامه، همانجا). دیدگاه وی از سوی علامهٔ حلی مورد نقد قرار گرفت. وی با استناد به اصل بقای ملک و نیز روایت منقول از حضرت علی(ع)، عربون را بخشی از ثمن دانست که در صورت به انجام نرسیدن معامله، باید به مشتری مسترد گردد (همانجا).

به هر تقدیر، در موارد بطلان بیع عربون، با رد عربون توسط بایع، اگر کالا از بین رفته باشد، مشتری باید قیمت روز قبض را به بایع پرداخت کند (ابن عبدالبر، *التمهید*، ۱۷۹/۲۳؛ خرشی، همانجا).

جایگاه حقوقی: قوانین و عرف در عصر حاضر بر بیعانه به عنوان وثیقه‌ای در ارتباطات تجاری تکیه دارد. اگر چه در *قانون مدنی* ایران به بیعانه پرداخته نشده، اما در عرف معاملات به ویژه «قولنامه»ها کاربرد فراوانی یافته است. به طور کلی در نظامهای تابع حقوق موضوعه و نیز نظام حقوق عرفی، بیعانه مبلغی است که مشتری هنگام قرار داد برای ابراز قصد و توانایی خود در اجرای معامله پرداخت می‌کند (برای نمونه، نک: «فرهنگ...[1]»، ذیل «پیش پرداخت[2]»). در تحلیل حقوقی، پرداخت بیعانه نشان از وجود حق فسخ یا ایجاد حق تقدم دارد (نک: ابرام، ۹۹-۱۰۱) و می‌تواند به عنوان «وجه التزام» که گونه‌ای از خسارت عدم اجرای تعهد است و در مادهٔ ۲۳۰ *قانون مدنی* ایران در مورد تخلف از شرط ضمن معامله به آن اشاره رفته است، قرار گیرد (نک: کاتوزیان، ۸۲ب).

در قولنامه‌ها، بیعانه گونه‌ای از خسارت احتمالی است که به فروشنده یا خریدار ــ در نتیجهٔ عدم اجرای تعهد ــ پرداخت می‌گردد (ابرام، ۱۰۳). در نگرش عرفی، کاربرد بیعانه به منظور ایجاد حق تقدم در خرید و به نشانهٔ استوار بودن بر عهد و پیمان و تأکید بر لزوم عقد، و نه خیار شرط صورت می‌گیرد (کاتوزیان، ۶۳؛ نیز نک: جعفری لنگرودی، ۳۱۷/۱-۳۱۸؛ «قانون مدنی فرانسه[3]»، مادهٔ 1590؛ ابرام، ۱۰۱؛ نیز دربارهٔ قانون مدنی سوریه، مادهٔ ۱۰۴، قانون مدنی مصر، مادهٔ ۱۰۳، نک: سنهوری، ۸۶/۱-۹۳). در صورتی که انجام نیافتن معامله خارج از ارادهٔ طرف باشد، یا بتواند عدم تقصیر خویش را ثابت کند، بیعانه مسترد می‌گردد (ابرام، ۱۰۱-۱۰۲؛ نیز «قانون مدنی فرانسه»، همان ماده).

در موارد قضایی نیز، اثبات قصد طرفین در پرداخت بیعانه تعیین کننده است. بدین گونه، در جایی که بر اثر انحلال بیع، مطالبهٔ بیعانه شود، اگر قصد طرفین این باشد که بیع در صورت عدم پرداخت بقیهٔ «ثمن» در موعد مقرر، منحل گردد و بیعانه در تملک بایع قرار گیرد، دادگاه قصد طرفین را محترم خواهد شمرد. در غیر این صورت، به استرداد بیعانه به مشتری حکم خواهد کرد (ابرام، ۱۰۳).

مآخذ: ابرام، احمد، *ماهیت حقوقی قولنامه در حقوق ایران*، تهران، ۱۳۷۳ش؛ ابن ابی شیبه، عبدالله، *المصنف*، بـه کوشش مختار احمـد ندوی، بمبئی، ۱۴۰۰ق/ ۱۹۸۰م؛ ابن بابویه، محمد، *من لا یحضره الفقیه*، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۶۷ش؛ ابن برکه، عبدالله، *الجامع*، به کوشش عیسیٰ یحییٰ بارونی، مسقط، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ ابن جزی، محمد، *القوانین الفقهیة*، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ ابن جلاب، عبیدالله، *التفریع*، به کوشش حسین بن سالم دهمانی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۷م؛ ابن رشد، محمد، *بدایة المجتهد*، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۸م؛ همو، *المقدمات و الممهدات*، به کوشش محمد حجی و سعید اعراب، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن عبدالبر، یوسف، *التمهید*، به کوشش سعید اعراب، ۱۴۱۰ق/ ۱۹۹۰م؛ همو، *الکافی*، بیروت، ۱۴۱۳ق/ ۱۹۹۲م؛ ابن عربی، محمد، *القبس*، به کوشش محمد عبدالله ولد کریم، بیروت، ۱۴۱۳ق/۱۹۹۲م؛ ابن قتیبه، عبدالله، *غریب الحدیث*، به کوشش عبدالله جبوری، بغداد، ۱۳۹۷ق/۱۹۷۷م؛ ابن قدامه، عبدالله، *المغنی*، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ ابن ماجه، محمد، *سنن*، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۳۵۲ق/۱۹۵۳م؛ ابوداوود سجستانی، سلیمان، *سنن*، به کوشش محمد سعید لحام، بیروت، ۱۴۱۰ق/ ۱۹۹۰م؛ احمدبن حنبل، *مسند*، قاهره، ۱۳۱۳ق؛ بحرانی، یوسف، *الحدائق الناضرة*، به کوشش محمد تقی ایروانی، بیروت، ۱۴۱۳ق/۱۹۹۳ق؛ بهوتی، منصور، *کشاف القناع*، به کوشش هلال مصیلحی مصطفیٰ هلال، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ بیهقی، احمد، *السنن الکبریٰ*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۵ق؛ جعفری لنگرودی، محمد جعفر، *دورهٔ حقوق مدنی*، تهران، ۱۳۷۲ش؛ جوالیقی، موهوب، *المعرب*، به کوشش ف. عبدالرحیم، دمشق، ۱۴۱۰ق/ ۱۹۹۰م؛ خرشی، محمد، *شرح علیٰ مختصر سیدی خلیل*، قاهره، ۱۳۱۸ق؛ زرقانی، محمد، *شرح الموطأ*، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ سنهوری، عبدالرزاق احمد، *الوسیط*، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ شوکانی، محمد، *نیل الاوطار*، بیروت، دارالعلیم؛ طوسی، محمد، *تهذیب الاحکام*، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۷۶ش/۱۴۱۸ق؛ عبدالله بن احمد، *مسائل احمد*، به کوشش زهیر شاویش، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ علامهٔ حلی، حسن، *مختلف الشیعة*، قم، ۱۴۱۶ق/ ۱۳۷۶ش؛ عمیره، احمد، «حاشیه بر شرح *منهاج الطالبین*» (نک: هم ، محلی)؛ عهد جدید؛ عهد عتیق؛ قرآن کریم؛ کاتوزیان، ناصر، *عقود معین*، تهران، ۱۳۷۳ش؛ کلینی، محمد، *الکافی*، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۶۷ش؛ مالک بن انس، *الموطأ*، به کوشش فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۳۷۰ق/۱۹۵۱م؛ ماوردی، علی، *الحاوی الکبیر*، به کوشش علی محمد معوض و عادل احمد عبدالموجود، بیروت، ۱۴۱۴ق/۱۹۹۴م؛ محلی، جلال‌الدین، «شرح *منهاج الطالبین*»، در هامش حاشیتان از قلیوبی و عمیره، به کوشش عبداللطیف عبدالرحمان، بیروت، ۱۴۱۷ق/۱۹۹۷م؛ مشکور، محمد جواد، *فرهنگ تطبیقی عربی با زبانهای سامی و ایرانی*، تهران، ۱۳۵۷ق؛ نووی، یحییٰ، *المجموع*، قاهره، ادارة الطباعة المنیریه؛ نیز:

Black's Law Dictionary, Saint Paul Minnesota, 1979; *Gode Civl;* Gesenius, W., *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, ed. F. Brown et al., Oxford, 1955; Liddell, H. G. & R. Scott, *A Greek - English Lexicon*, Oxford, 1968; Schacht, J., *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford, 1950.

علی تولّایی

بَیْعَت، شیوه‌ای رایج در فرهنگ اسلامی برای پیمان بستن مردم با حاکمان که بر پایهٔ آن به وفاداری گردن می‌نهند. بیشتر بیعتها در عصر

---

1. *Black...* 2. «earnest money» 3. *Code civil.*

پیامبر(ص) و خلفا از طریق دست دادن با حاکم صورت می‌گرفته است. البته بیعت حضوری بدون دست دادن (نک: ابن سعد، ۵/۸ بب) و بیعت غیرحضوری با نمایندهٔ حاکم، یا با فرستادن نامه (ابن عبدالبر، ۳۴۷/۱۶) نیز شناخته بوده است. این شیوه در سده‌های متمادی از تاریخ اسلام، از جانب عموم مردم برای مشروعیت داشتن حاکم در اعمال حاکمیت، ضروری دانسته می‌شده است. دربارهٔ شرایط و لوازم آن نیز از سوی متکلمان سده‌های نخست، و پس از آن در فقه اسلامی بحثهایی شده است.

عرب پیش از اسلام برای پذیرش حاکمیت از فردی و تعهد به فرمانبرداری از وی بیعت می‌کرده است (برای نمونه، نک: طبری، ۵۰۶/۱). با آمدن اسلام این شیوه همچنان رایج ماند و کسانی که مسلمان می‌شدند، در پذیرش اسلام و دوری از محرمات (نک: ابن منده، ۵۷۸/۲ بب) و گاه در مواردی چون بیعت رضوان (نک: هـ د، حدیبیه، صلح) برای وفاداری و همراهی هنگام سختیهای جهاد، با پیامبر(ص) بیعت می‌کردند. در *قرآن کریم* از بیعت مسلمانان با پیامبر(ص) پیش از وقوع یک جنگ، همچون مایهٔ آرامش مؤمنان و پیروزی آنها یاد شده است (فتح/۴۸/۱۰).

نخستین بیعت پس از ظهور اسلام را «بیعت عشیره» دانسته‌اند که در سال سوم بعثت صورت گرفت. پیامبر(ص) ۴۰ تن از نزدیکان خویش را دعوت کرد و خواستار بیعت ایشان شد (طبری، ۵۴۲/۱-۵۴۳). از بیعتهای مهم دیگر در صدر اسلام، بیعت عقبهٔ اول و دوم و بیعت رضوان است (نک: همو، ۵۶۲/۱، ۱۲۱/۲-۱۲۲).

انتخاب ابوبکر به خلافت با به کار بستن همین روش صورت گرفت (نک: *الامامة...*، ۲۴/۱ بب)، اما گروهی از مهاجران و انصار با او بیعت نکردند. گزارشهای تاریخی حاکی از آن است که برای بیعت گرفتن از برخی از مخالفان به زور متوسل شده‌اند (نک: همان، ۳۰/۱-۳۱؛ طبری، ۲۲۳/۲).

عمر به موجب مکتوبی که ابوبکر پیش از درگذشت املا کرده بود، به خلافت رسید. در دوره‌های بعد، بیعت همگانی با وی و پذیرش خلافتش گونه‌ای رضامندی به پیشنهاد خلیفهٔ اول دانسته شد و شیوهٔ انتخاب او به استخلاف موسوم گردید (خالدی، ۱۵۷). عمر تعیین خلیفهٔ پس از خود را به شورایی ۶ نفره سپرد تا از میان خویش یکی را برگزینند (نک: طبری، ۵۴۸/۲ بب). ویژگی همهٔ این بیعتها آن بود که از جانب نخبگان جامعه، یک فرد به عنوان خلیفهٔ پیامبر(ص) و حاکم اسلامی برگزیده می‌شد. در مرحلهٔ بعد، مردم مدینه (پایتخت جهان اسلام) با او بیعت می‌کردند و آن‌گاه، مردمان مناطق دیگر نیز گردن می‌نهادند.

پس از قتل عثمان در ۳۵ق/۶۵۵م، مردم به سوی خانهٔ علی(ع) هجوم آوردند و خواستار بیعت با او شدند. علی(ع) در برابر اصرار مردم با تأکید بر علنی بودن و لزوم رضای مردم، در مسجد حاضر شد و با او بیعت کردند (همو، ۶۹۶/۲). از ویژگیهای انتخاب علی(ع) به خلافت آن بود که جز مردمان مدینه، مردمانی از شهرهای مصر و عراق نیز در بیعت عمومی با وی حضور داشتند (همو، ۷۰۰/۲-۷۰۱). علی(ع) خود نیز در جاهای مختلف در این باره سخن گفته است و در نامه‌ای به معاویه بیعت را حق مهاجران و انصار ذکر می‌کند. او توضیح داده، که بیعت با او چنان مقبول مردمان بوده است که پس از به انجام رسیدن آن، نه حاضران حق تجدیدنظر دارند و نه غایبان حق رد (همو، ۷۰/۳؛ *نهج البلاغة*، نامهٔ ۶).

در دوران امویان و عباسیان، بیعت گرفتن از مردم حتیٰ با تهدید و تطمیع هم رواج داشته است (برای نمونه، نک: ابونعیم، ۱۷۰/۲-۱۷۱). گاه مسجدی را با سربازان در محاصره می‌گرفته، و مردمان را مجبور به بیعت می‌کرده‌اند (همو، ۴۲/۷). گویا نخستین بار حجاج بن یوسف دست دادن را برای برقرار شدن بیعت کافی ندانسته، و سوگند خوردن به شیوه‌ای خاص را نیز از بیعت کنندگان مطالبه کرده است (نک: ذهبی، ۴۵/۵؛ نیز بهوتی، ۲۴۱/۶).

طبیعی است که در این میان، به ویژه افراد صاحب نفوذ برای بیعت با حاکم تحت فشار قرار می‌گرفته‌اند. در برابر، گاه نیز برخی بزرگان بیعت خود را به بیعت عموم مردم با حاکم جدید موکول می‌کرده‌اند (برای نمونه، نک: ذهبی، ۲۲۹/۴). از آن سو، گاه نیز کسی که در طلب قدرت بوده، با دادن وعده‌هایی به مردم از آنها بیعت می‌خواسته است (نک: بغدادی، ۳۱).

با این همه، می‌توان گفت که در آن زمان از نگاه عموم، نقض بیعت چنان قبیح بوده است که حتیٰ اگر با اکراه بدان گردن می‌نهادند، اطمینان لازم برای حاکمان در اطاعت‌پذیری ایشان حاصل می‌شده است. نیز به نظر می‌رسد که در نگاه ایشان، هرگاه حاکمی می‌توانست از بیعت عمومی برخوردار باشد، حمایت از او مشروع می‌شده است.

در دوران امویان و عباسیان، گاه برخی حاکمان در حیات خویش برای جانشین خود نیز بیعت می‌گرفته‌اند (برای نمونه، نک: ابن عماد، ۲۳۰/۱، ۵۲/۲). از مردمان شهرهای مختلف نیز توسط والیان بیعت گرفته می‌شد (نک: ذهبی، ۲۳۰/۴).

کهن‌ترین گزارشها که از اهتمام مسلمانان به بحث نظری دربارهٔ بیعت حکایت می‌کند، نشان از آن دارد که در سدهٔ ۲ق، بیعت همچون راهی برای دست‌یابی حکومتها به مشروعیت، موضوعی جدی در محافل کلامی، و سرمنشأ اختلاف در میان مسلمانان بوده است (برای نمونه، نک: شهرستانی، ۷۲/۱-۷۳؛ بغدادی، ۲۳؛ ابوعمرو، ۱۰۶۲). همانند برخی مباحث کلامی دیگر، شاید نخستین بار که بحث دربارهٔ شروط و شیوه‌های بیعت میان متفکران مسلمان مطرح شد، زمانی بود که با بالا گرفتن ستم امویان، مسلمانان در التزام به عهد خویش با حاکمان دچار تردید شدند و از دیگر سو، دربارهٔ بیعت با کسانی که پرچم مبارزه با امویان را برافراشته بودند، می‌اندیشیدند. در برخی از آثار کلامی، دستاورد این بحثها بازتاب یافته است (برای نمونه، نک: غزالی، ۲۳۰؛ عضدالدین، ۵۹۰/۳ بب).

در دوره‌های بعد، بحث از بیعت به آثار فقهی اهل سنت نیز راه یافت و

به ویژه در ابواب قضا، جهاد و مانند آن (برای نمونه، نک: نووی، ۲۶۳/۷)، و گاه به صورت بابی مستقل (ابن مفلح، ۱۰/۱۰ بب)، توجه فقیهان را برانگیخت. در کتابهایی که در سدۀ ۵ق با عنوان «احکام السلطانیة» نوشته شد، همواره نخستین بحث، مسئلۀ بیعت با حاکم، شروط صحت آن، و تعهداتی بود که در پی داشت (نک: ماوردی، ۴۹ بب؛ ابویعلی، ۱۹ بب). به عنوان نمونه‌ای از شروط، می‌توان از دیدگاه ابویعلیٰ یاد کرد. وی امور ده‌گانه‌ای را وظایف دینی و سیاسی حاکم برشمرده و گفته است که هرگاه بدانها قیام کند، امت مکلف‌اند که از یاری‌اش فروگذار نکنند (ص ۲۷-۲۸).

شیعیان که انتخاب حاکم را از جانب خدا می‌دانستند، به شیوۀ بیعت گردن ننهادند و آن را مشروع نشمردند (نک: طوسی، ۲۰۹-۲۱۰؛ علامۀ حلی، ۴۵۳/۱). در این میان، دیدگاه ابن بابویه را باید استثنا کرد که در مقام تعلیل گفته است که امام زمان(ع) از آن‌رو در غیبت به سر می‌برد که بیعت حاکمان ظالم را بر گردن نداشته باشد و با قیام خویش نقض بیعت نکند (ص ۴۴). گویی در نگاه وی وفاداری در بیعت با حاکمان در هر حال واجب بوده است (برای روایتی با همین مضمون، نک: کلینی، ۳۴۲/۱).

گذشته از آن، هیچ‌گاه شیعیان در سده‌های نخست اسلامی به حکومت دست نیافتند. بدین‌سان، جز با اشاره‌هایی کوتاه و گذرا در مقام مجادلۀ کلامی با اهل سنت (برای نمونه، نک: سیدمرتضی، ۲۴۵/۳-۲۴۶؛ بحرانی، ۱۸۰/۵)، یا در خلال برخی بحثهای فقهی (برای نمونه، نک: علامۀ حلی، ۴۱۰/۱، ۴۵۳؛ شهید اول، ۱۶۲/۲)، به بحث دربارۀ بیعت و احکام آن نپرداخته‌اند.

در دوران اخیر، برخی از متفکران اهل سنت، بیعت را همچون تنها راه مشروعیت حکومت در قالب نظریۀ قرارداد اجتماعی که از سوی متفکران غربی ارائه شده است، تفسیر می‌کنند (زحیلی، ۶۸۴/۶). فقیهان معاصر شیعه نیز بیعت را همچون راهی برای مشروعیت بخشیدن به حکومت حاکمان در زمان غیبت امام معصوم(ع) دانسته‌اند (نک: بجنوردی، ۱۷۰/۵؛ منتظری، ۷۸/۱، ۴۰۵).

گفتنی است که افزون بر بحثهای مفصل اهل سنت دربارۀ بیعت در جای‌جای ابواب فقهی، کلامی و جز آن، از دیرباز نگارش کتابهایی مستقل در این موضوع رایج بوده است (برای نمونه، نک: ابن ندیم، ۱۴۰؛ ذهبی، ۲۲۵/۹؛ حاجی خلیفه، ۸۵۱/۱؛ صدیق حسن‌خان، ۲۶۷/۳؛ برای نمونه‌هایی از معاصران، نک: *البیعة...*، نیز عبدالمجید، سراسر کتابها).

مآخذ: ابن بابویه، محمد، *کمال‌الدین*، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، ۱۴۰۵ق؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبریٰ*، بیروت، دارصادر؛ ابن عبدالبر، یوسف، *التمهید*، به کوشش مصطفی بن احمد علوی و محمد عبدالکبیر بکری، رباط، ۱۳۸۷ق؛ ابن عماد، عبدالحی، *شذرات الذهب*، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ ابن مفلح، ابراهیم، *المبدع*، بیروت، ۱۴۰۰ق؛ ابن منده، محمد، *الایمان*، به کوشش علی محمد ناصر فقیهی، بیروت، ۱۴۰۶ق؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوعمرو دانی، عثمان، *السنن الواردة فی الفتن*، ریاض، ۱۴۱۶ق؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، *حلیة الاولیاء*، بیروت، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ ابویعلی، محمد، *الاحکام السلطانیة*، به کوشش محمد حامد فقی، قاهره، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۶م؛ *الامامة و السیاسة*، منسوب به ابن قتیبه، به کوشش علی شیری، بیروت، ۱۹۹۰م؛ بجنوردی، حسن، *القواعد الفقهیة*، قم، ۱۴۱۰ق؛ بحرانی، یوسف، *الحدائق الناضرة*، قم، ۱۳۶۳ش؛ بغدادی، عبدالقاهر، *الفرق بین الفرق*، بیروت، ۱۹۷۷م؛ بهوتی، منصور، *کشف القناع*، به کوشش هلال مصیلحی، بیروت، ۱۴۰۲ق؛ *البیعة و الخلافة فی‌الاسلام*، رباط، ۱۴۱۵ق/۱۹۹۴م؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ خالدی، محمود، *البیعة فی الفکر السیاسی الاسلامی*، عمان، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ زحیلی، وهبه، *الفقه الاسلامی و ادلته*، دمشق، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ سیدمرتضی، علی، *رسائل*، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۴۰۵ق؛ شهرستانی، محمد، *الملل و النحل*، به کوشش محمد سید کیلانی، بیروت، ۱۴۰۲ق؛ شهید اول، محمد، *الدروس*، قم، ۱۴۱۲ق؛ صدیق حسن‌خان، محمد صدیق، *ابجد العلوم*، به کوشش عبدالجبار زکار، بیروت، ۱۹۷۸م؛ طبری، *تاریخ*، بیروت، ۱۴۰۷ق؛ طوسی، محمد، *الاقتصاد*، به کوشش حسن سعید، تهران، ۱۴۰۰ق؛ عبدالمجید، احمد، *البیعة عند مفکری اهل السنة*، قاهره، ۱۹۹۸م؛ عضدالدین ایجی، عبدالرحمان، *المواقف*، به کوشش عبدالرحمان عمیره، بیروت، ۱۹۹۷م؛ علامۀ حلی، حسن، *تذکرة الفقهاء*، قم، مکتبۀ مرتضویه؛ غزالی، محمد، *قواعد العقائد*، به کوشش موسی بن نصر، بیروت، ۱۹۸۵م؛ *قرآن کریم*؛ کلینی، محمد، *الکافی*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۷۷ق؛ ماوردی، علی، *الاحکام السلطانیة*، به کوشش محمد جاسم حدیثی، بغداد، ۱۴۲۲ق/۲۰۰۱م؛ منتظری، حسینعلی، *دراسات فی ولایة الفقیه*، قم، ۱۴۰۹ق؛ نووی، یحیی، *روضة الطالبین*، به کوشش عادل احمد عبدالموجود و علی محمد معوض، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ *نهج‌البلاغة*.

احمد رضوانی

بَیْعَتِ رِضْوان، نک: حدیبیه، صلح.

بَیْعَتِ شَجَره، نک: حدیبیه، صلح.

بیغَمی، محمدبن احمد طاهری (یا طامری)، مشهور به بیغمی از قصه‌پردازان و راویان سدۀ ۹ق/۱۵م. از زندگی، سال تولد و وفات وی اطلاعی در دست نیست. تنها مأخذ موجود دربارۀ بیغمی، روایت مشهورِ او از داستان *داراب‌نامه* است.

از متن *داراب‌نامه* چنین مستفاد می‌شود که بیغمی، داستان مذکور را به سنت راویان قصص از حفظ داشته (نک: ۶۲/۱، ۳۱۰)، و در حضور گروهی آن را نقل می‌کرده است (۷۲۲/۲) و در این میان، کاتبی به نام محمود دفترخوان روایت استاد خود، بیغمی را می‌شنیده، و کتابت می‌کرده است (نک: ۳۰۳/۲؛ نیز صفا، مقدمه بر *داراب‌نامۀ* بیغمی، ۱۲/۱).

تنها نسخۀ موجود از *داراب نامه* به تحریر همین محمود دفترخوان است که به تصریح خود او در ۸۸۷ق/۱۴۸۲م کتابت شده است (همانجا، نیز ۷۵۷/۲)؛ درنتیجه، زمان حیات بیغمی و کاتب نامبرده، نیمۀ دوم سدۀ ۹ق است (صفا، تعلیقات بر همان، ۷۷۱/۲، *تاریخ...*، ۵۱۸/۴). به نظر می‌رسد این سخن که بیغمی در سدۀ ۸ق می‌زیسته (نک: *ایرانیکا*، IV/249)، با توجه به اینکه فقط مستند به *داراب نامۀ* موجود است، صحیح نیست.

بیغمی ضمن نقل *داراب نامه*، در چند جا به نام و نسب خود با اندک اختلاف اشاره، و تصریح کرده است که هدف او از روایت و تدوین این داستان، ماندگاری نامش در میان اهل سخن بوده است (نک: ۲۱۵/۱، ۳۶۳، ۳۷۲/۲).

داراب نامه: تنها نسخۀ منحصر به فرد این کتاب در کتابخانۀ روان

ترکیه (شم 1517) موجود است. میکروفیلم این نسخه نیز در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران نگهداری می‌شود که در *فهرست میکروفیلمها* به اشتباه به طرسوسی نسبت داده شده است (نک: مرکزی، ۸۱؛ قس: صفا، مقدمه بر *داراب نامهٔ* بیغمی، ۱۲/۱-۱۳).

صفا با توجه به ترجمهٔ عربی این کتاب تحت عنوان *قصة فیروزشاه ابن الملک داراب* که نخستین‌بار در ۱۳۶۶ق/۱۹۴۷م در مصر به طبع رسیده است و همچنین ناتمام ماندن قصه در متن فارسی، نتیجه می‌گیرد که نسخهٔ فارسی *داراب نامه* نیز می‌باید حداقل در ۴ مجلد بوده باشد ــ که جلد اول آن توسط نامبرده در دو مجلد منتشر گردیده است (نک: مآخذ مقاله) ــ و باتوجه به اینکه جلد سوم کتاب نیز در کتابخانهٔ دانشگاه اوپسالا یافت شده، لاجرم باید نتیجه گرفت که جلدهای دوم و چهارم این اثر نفیس هنوز مفقود است (نک: همو، تعلیقات بر همان، ۷۶۵/۲-۷۶۷، ۷۷۱).

ترجمه‌ای هم از این داستان به زبان ترکی با عنوان *قصهٔ فیروزشاه* دردست است که توسط صالح بن جلال برای سلطان سلیم خان صورت گرفته است (همان، ۷۶۸/۲).

نسخ متعدد دیگری با عنوان *داراب نامه* در کتابخانه‌های هند، ایران و اروپا نیز موجود است (مرکزی، همانجا) که نباید با *داراب نامهٔ* بیغمی اشتباه شود، زیرا قبل از کتاب مذکور تحریر شده، و از داستان‌گزاری به نام طرسوسی است (همو، مقدمه بر همان، ۱۴/۱؛ نیز نک: ﻫ د، طرسوسی). مهم‌ترین تفاوت میان دو اثر مذکور این است که *داراب نامهٔ* طرسوسی مطابق نامش، داستان داراب، پادشاه کیانی است، حال آنکه *داراب نامهٔ* بیغمی بر خلاف عنوانش، شرح ماجراهای فیروزشاه، پسر داراب است (نک: صفا، مقدمه بر *داراب نامهٔ* طرسوسی، ۱۳/۱).

قهرمان اصلی *داراب نامهٔ* بیغمی فیروزشاه، پسر داراب است؛ یعنی عمدهٔ داستان، شرح ماجراجوییهای فیروزشاه است و از داراب بسیار کم سخن به میان آمده است؛ از این‌رو، عنوان «قصهٔ فیروزشاه» یا «فیروزنامه» بر این داستان مناسب‌تر می‌نماید و ظاهراً انتخاب نام *داراب نامه* برای این کتاب به این علت است که در ادبیات پهلوی و بعد از اسلام، قصه‌های مربوط به داراب، پدر دارای دارایان، آخرین پادشاه داستانی کیانی، مشهور و رایج بوده است (نک: همو، مقدمه بر *داراب نامهٔ* بیغمی، ۱۱/۱).

داراب نامه دارای تمام ویژگیهای نوع ادبی «رمانس» است (دربارهٔ ویژگیهای رمانس، نک: شمیسا، ۱۱۰-۱۱۱). بنابراین می‌توان آن را «رمانس فیروزشاه» نامید، به این دلیلها: ۱. ماجراهای حماسی آن حول محور عشق است؛ عشق فیروزشاه به عین الحیات، دختر شاه یمن. ۲. داستانی است مشحون از حوادث هیجان‌انگیز، جادو و وقایع خارق‌العاده. ۳. عیاران و فتیان در ماجراهای مختلف، حضور چشم‌گیری دارند. ۴. سراسر داستان، سرگرم کننده و شاد است و شکست و ناکامی در آن وجود ندارد؛ چنان‌که فیروزشاه سرانجام، به وصال محبوبهٔ خود، عین الحیات می‌رسد.

نثر کتاب به دلیل روایت قصه در حضور جمع، سبکی روان، ساده و نزدیک به زبان محاوره است و با سبک رسمی نویسندگان سدهٔ ۹ق ــ که نثری متکلف و آکنده از واژه‌های عربی است ــ تفاوتی آشکار دارد. فراوانی مفردات، ترکیبات و تعبیرات فارسی در *داراب نامه* به حدی است که می‌توان آن را منبعی ارزشمند در تحقیقات لغوی، دستوری و زبان شناسانه در زمینهٔ فارسی دری به شمار آورد. در جای جای کتاب بسته به مناسبتها، ابیاتی از *شاهنامهٔ* فردوسی، *خمسهٔ* نظامی، غزلیات معروف شاعران قدیم تا غزلهایی از سعدی، اوحدی و حافظ آمده است که در کار تصحیح متون یاد شده، خالی از فایده نیست. این کتاب همچنین برای تحقیق دربارهٔ تاریخ اجتماعی ـ فرهنگی ایران مأخذی بسیار سودمند محسوب می‌شود.

مآخذ: بیغمی، محمد، *داراب نامه*، به کوشش ذبیح الله صفا، تهران، ۱۳۳۹-۱۳۴۱ش؛ دفترخوان، محمود، خاتمهٔ کتاب (نک‌: همه بیغمی)؛ شمیسا، سیروس، *انواع ادبی*، تهران، ۱۳۷۳ش؛ صفا، ذبیح الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ همو، مقدمه بر *داراب نامهٔ طرسوسی*، تهران، ۱۳۵۶ش؛ همو، مقدمه و تعلیقات بر *داراب نامه* (نک‌: همه بیغمی)؛ مرکزی، *میکروفیلمها*؛ نیز: *Iranica*.

حمیدرضا شایگان‌فر

بِیکَنْد، یا بی‌کند، شهری تاریخی متعلق به سده‌های میانه، واقع در اراضی جمهوری ازبکستان که ویرانه‌های آن در ۳۵کیلومتری جنوب غربی بخارا باقی است.

نام این شهر به گونه‌های مختلف چون بَیْکَنْد (ابن خردادبه، ۳۶؛ بلاذری، ۴۱۰؛ سمعانی، ۴۳۴/۱)، بَیْکَنْداد (ابن‌خلدون، ۷۵/۳)، باکند (یعقوبی، ۲۹۲)، بیسکند (اصطخری، ۲۸۶)، پی‌کِند (بارتولد، II(1)/191)، بَیْ‌کَند (زیمل، 258) و پای‌کِنْد (گومیلف، 115) نیز آمده است. مارکوارت در کتاب «وهرود و ارنگ[1]» این شهر را بَیْکَنْد نامیده، و متذکر شده است که نام مذکور از نام قدیم «پت ـ کند[2]» پدید آمده، که به معنای شهرشاهان است (ص 152). به گفتهٔ مهرداد بهار بیکند نامی است مرکب که از دو کلمهٔ «بی» مأخوذ از «بَغ» به معنای «خدا» (ص ۴۵۹) و «کَنْد» به معنای «محل و مکان» پدید آمده است. هر گاه نظر مارکوارت، بارتولد، گومیلف و زیمل که بیکند را به صورت پی‌کند نوشته‌اند، درست باشد و بیکند را صورت معرب پیکند بدانیم، در این صورت پذیرش نظر بهار دشوار می‌نماید. بیکند را در قدیم شارستان (شهرستان) رویین نیز می‌خواندند (نرشخی، ۶۱).

بنای شهر بیکند با افسانه‌هایی آمیخته است. بعضی بنای آن را به جمشید نسبت داده، و گفته‌اند که نام آن کَنْگ دژ یا کندژ، و زمانی تختگاه افراسیاب بوده است (*لغت نامه*...). فردوسی بنای شهر را به فریدون نسبت داده، می‌نویسد که نام پهلوی شهر، کندز (کندر) بود که بعدها به بیکند بدل گشت (۲۴۸/۵). این مسئله که کندز مورد اشارهٔ فردوسی، همان قهندز مشهور و یکی از ربضهای بخاراست، جای تأمل است.

1. *Wehrot*... 2. Pat-kand

ابوالحسن نیشابوری، مؤلف کتاب *خزائن العلوم* بنای قهندز را به سیاوش، و برخی به افراسیاب نسبت داده‌اند (نک: نرشخی، ۳۲، ۳۳)، حل استقرار افراسیاب نوشته است (همانجا). صرف نظر از مطالب اسطوره‌ای، محققان اسکان مردم در این ناحیه را به سده‌های ۵ ـ۷م مربوط دانسته‌اند (BSE³, XIX/78)؛ این زمانی است که به نوشته ابوالحسن نیشابوری گویا مسیر رود ماصف (نک: مدرس رضوی، ۸: با صفا) تغییر یافت و با فرو رفتن آب در اراضی ریگزار بخارا و اطراف آن، رود سغد پدید آمد (نک: نرشخی، ۷، ۸).

بنا به نوشتهٔ ابوالحسن نیشابوری مردمان از هر جانب از جمله ترکستان در ولایت بخارا ــ که بیکند یکی از توابع آن بود ــ گرد آمدند و در آنجا مقام و عمارت کردند و شخصی را به پادشاهی برگزیدند که نامش ابروی بود (نک: همو، ۸). نام این شخص به صورت آبَرزی نیز آمده است (مارکوارت، *ایرانشهر*، 308؛ فرای، 12 ,11؛ وامبری، ۳۶). مؤلف *خزائن العلوم* می‌نویسد که آن زمان بیکند دیهی بزرگ و تختگاه ابروی بود (نک: نرشخی، همانجا). مارکوارت ابروی را پادشاهی هفتالی (همانجا)، و فرای او را آخرین پادشاه هفتالی (ص 12) دانسته است.

به روزگار ساسانیان بیکند ناحیه‌ای بزرگ بود و درون آن دژی به نام قلعهٔ دبوسی وجود داشت و مقرشاه نیز در بیکند بود (نرشخی، همانجا). بیکند به یکی از مراکز عمدهٔ بازرگانی در آسیای مرکزی بدل شد، چنان که مؤلفان آن را شهر بازرگانان (مدینة التجار) نامیدند (ابن‌خردادبه، همانجا؛ طبری، ۶/۴۳۰). معلوم می‌شود که در گذشته مردمانی از اقوام مختلف در بیکند اقامت داشتند. یعقوبی ضمن اشاره به شکوهمندی شهر بیکند (باکند)، نوشته است که مردمانی گوناگون در آن سکنا دارند.

تاریخ تغییر مسیر رودهایی که از آب شدن برفها پدید آمدند، و نیز تبدیل بخارا به ناحیه‌ای سرسبز چندان مشخص نیست، ولی می‌توان چنین پنداشت که رویداد مذکور به احتمال در روزگار پادشاهی خسرو انوشیروان در فاصلهٔ سالهای ۵۳۱ ـ۵۷۹ م بوده است. مؤلف کتاب *خزائن العلوم* که از کوچ اهالی ترکستان به بخارا خبر داده است، می‌نویسد که آنان نخست در چادرها به سر می‌بردند؛ پس آن گاه به عمارت و آبادانی دست زدند و ابروی (ابرزی) را به عنوان امیر برگزیدند و چون روزگاری برآمد، ابروی که در بیکند مستقر بود، بزرگ شد و جور و ستم پیشه کرد، چندان که مردم به ستوه آمدند و بسیاری از دهقانان و توانگران به ترکستان گریختند. آنان که در بخارا مانده بودند، نزد قراجورین، شاه ترکان کس فرستادند و از او یاری طلبیدند. وی فرزند خود را با سپاهی گران به جنگ ابروی فرستاد (نک: نرشخی، ۸، ۹). نام قراجورین در نوشته‌ها به صورت قراجورین، قراجوزین و غیره آمده است که قراجورین به معنای «بلای سیاه» درست می‌نماید (رضا، ۱۰۱، ۱۰۲). قراجورین پس از مرگ پدرش، ایستمی خان در ۵۷۶م جانشین وی شد (همو، ۱۰۲). نام فرزند قراجورین که فرماندهی سپاه ترکان در حمله به بیکند را بر عهده داشت، «ینگ سوئوخ ـ تگین» (ینگ سوئوه ـ تگین[1]) بود که مؤلف *خزائن العلوم* او را با لقب «شیر کشور» معرفی کرده است. او در بیکند ابروی را اسیر کرده، به بند کشید و در جوال افکند، تا جان داد (همو، ۱۰۴؛ نک: نرشخی، ۹).

ترکان پس از کسب نیرو در ۵۸۹م، در دهمین سال پادشاهی هرمز چهارم به ایران حمله‌ور شدند. در تاریخها نام فرمانروای ترکان و فرزند قراجورین را «ساوه شاه» (فردوسی، ۸/۳۳۱) و «شابه» (طبری، ۲/۱۷۴؛ ثعالبی، ۶۴۵) آورده‌اند. ظاهراً نام ساوه به نام «سوئوه» (ینگ سوئوه ـ تگین) نزدیک تر است. گومیلف ینگ سوئوه (ینگ سوئوخ) را با نام «ساوه» مشهور در مآخذ ایرانی یکی می‌داند و این نام را با عنوان «شیرکشور» نیز برابر می‌شمارد (ص 487). هرمز چهارم بهرام چوبین (وهرام گشنسپ) را که از مردم ری بود، به فرماندهی سپاه ایران گمارد. ساوه (شابه) در این پیکار مغلوب، و کشته شد (دینوری، ۸۰ـ۸۱؛ طبری، ۲/۱۷۴ـ۱۷۵؛ فردوسی، ۸/۳۶۸).

ساوه گویا پیش از مرگ، پسرش را به جانشینی برگزیده بود (دینوری، ۸۱). در مورد نام این شخص اندک اختلافی وجود دارد. طبری (۲/۱۷۵) و ثعالبی (ص ۶۵۰) نام او را «برموده»، و فردوسی (۸/۳۷۲) «پرموده» نوشته‌اند. دینوری او را با لقب «یلتکین» معرفی کرده است (همانجا). شاید «پرموده» (فرموده) ترجمهٔ پارسی نام ترکی «بویروق[2]» باشد. نام «بویروق» در میان ترکان وجود داشته، و رشیدالدین فضل الله به این نام اشاره کرده است (۱/۹۱). نام بیکند (پی‌کند) نیز به سبب ارتباط با «پرموده» آمده است. این شخص پس از کشته شدن پدرش به بیکند رفت و با اموال و گنجهایی که داشت، در قلعهٔ آنجا که افراز (آواز) نام داشت، حصاری شد (ثعالبی، ۶۵۳ ـ ۶۵۵؛ فردوسی، ۸/۳۷۶).

هنگامی که بهرام چوبین سر به شورش برداشت و شکست خورد، نزد فرمانروای ترکان ــ که در بیکند مستقر بود ــ رفت و در همان‌جا کشته شد. نام این خان ترکان مشخص نیست. ثعالبی او را فرزند پرمود نوشته است (ص ۶۵۸). نام این خان در منابع ایرانی نیامده است. محتمل است از گروه ترکان (توکیوهای) شرقی با نام یون یول لیگ دولان خان بوده باشد که با خانات غربی دشمنی داشت و چه بسا به همین سبب به حمایت از بهرام پرداخت (گومیلف، 132). در این زمان، خسرو دوم (خسرو پرویز)، فرزند هرمز چهارم بر ایران فرمان می‌راند. هنگامی که یزدگرد سوم آخرین پادشاه ساسانی به فرارود (ماوراءالنهر) عقب نشست، بیکند که در *شاهنامه* با عنوان پیکند آمده، گویا میدان کارزار با ماهوی سوری بوده است (فردوسی، ۹/۳۷۶).

در ۵۴ق/۶۷۴م و بنا به روایتی در ۵۳ق، به روزگار خلافت معاویه، عبیدالله بن زیاد، عامل خراسان عازم فتح بخارا شد و در پیکار با ترکان رامیتن (از توابع بیکند و در دو فرسنگی آن) نیمی از بیکند را نیز گشود

1. Yang Souh-Tegin 2. Buyrugh

(خلیفه، ۲۶۵/۱؛ طبری، ۲۹۷/۵؛ بلاذری، ۴۱۰). در ۸۷ق/۷۰۶م قتیبة ابن مسلم که از سوی حجاج بن یوسف امیر خراسان شده بود، درصدد فتح بیکند برآمد. اهالی خبریافتند و بیکند را از سغدیان نیز کمک خواستند. شهر بیکند ۵۰ روز، و به قولی ۱۰ماه (غفورف، I/310) مقاومت کرد، ولی سرانجام گشوده شد و قتیبه با اموال و سلاح فراوانی که به غنیمت گرفته بود، بازگشت؛ اما در راه خبر یافت که مردم بیکند سر به شورش برداشته‌اند. بار دیگر بدان شهر حمله برد و پس از یک ماه شهر را گشود و غنایم بسیار از زر و سیم به چنگ آورد و همهٔ کسانی را که قادر به پیکار بودند، کشت و باقی مردم را برده ساخت، چنان که بیکند ویران شد و در آن کسی نماند (نرشخی، ۶۱، ۶۲؛ ابن‌اثیر، ۵۲۸/۴-۵۲۹؛ طبری، ۴۲۹/۶-۴۳۲؛ ابن خلدون، ۷۵/۳). قتیبه از آتشکدهٔ بیکند علاوه بر سیم و زر بسیار دو قطعه مروارید بزرگ نیز یافت که هر یک به درشتی تخم کبوتر بود. وی آن مرواریدها را نزد حجاج فرستاد (نرشخی، ۶۲؛ بیرونی، ۲۵۸). از جملهٔ غنایم، هزاران طاقه حریر چینی، سلاحها و دیگهای بسیار بزرگی بود که با نردبام از آن بالا می‌رفتند (طبری، ۴۳۱/۶-۴۳۲؛ ابن‌رسته، ۸۰).

در ۱۱۰ق/۷۲۸م به روزگار خلافت هشام بن عبدالملک، اشرس، عامل هشام در خراسان به بیکند رفت؛ اما اهالی آب را به روی مهاجمان بستند که در نتیجه ۷۰۰تن از تشنگی جان باختند (ابن اثیر، ۱۵۰/۵). در عهد مهدی خلیفهٔ عباسی، معاذ بن مسلم در ۱۶۰ق/۷۷۷م به بخارا حمله برد، اهالی بیکند سر به شورش برداشتند و در دشتی نزدیک شهر ضربات سهمگینی بر لشکریان معاذ وارد ساختند، به گونه‌ای که معاذ نتوانست لشکرکشی خود را به بخارا و سمرقند ادامه دهد (غفورف، I/330). ظاهراً گروه شورشیان و جنگاوران بیکند از سپیدجامگان (مبیضه) بودند (وامبری، ۷۸).

در ۲۷۲ق/۸۸۵م امیرنصر سامانی در جریان اختلاف با برادرش امیراسماعیل در تعقیب او به بخارا رفت، ولی او را نیافت و سپس به بیکند رفت. مردم شهر به استقبال او شتافتند و زر و سیم نثارش کردند (نرشخی، ۱۱۳-۱۱۴).

بیکند یکی از آبادترین و شکوفاترین نواحی فرارود (ماوراءالنهر) بود و جز عنوان «شهر بازرگانان» به «شهرستان رویین» نیز شهرت داشت و این به سبب دژاستواری بود که شهر داخلی را تشکیل می‌داد (غفورف، I/310؛ نرشخی، ۲۶). گرچه بیکند چندبار ویران شد، اما به کوشش مردم آن سامان در سده‌های ۳ و ۴ق/۹ و ۱۰م بازسازی شد و به روزگار سامانیان به اوج شکوفایی رسید (BSE[3], XIX/78). در این زمان بیکند هزار رباط داشت که بعضی آباد و برخی ویران بودند (مقدسی، ۲۸۲؛ حدود...، ۱۰۶). در بیکند گنبدی وجود داشت که خانها و اشراف بخارا زیر آن به خاک سپرده می‌شدند (همان، ۱۰۷). نرشخی بیکند را کهن‌تر از بخارا دانسته است. وی می‌نویسد هر پادشاهی که در این ولایت به شهریاری رسیده، در آنجا مقام ساخته است (ص ۲۶). شهر بازاری آباد و مسجد جامعی با محراب‌گوهرکوبی شده داشت (مقدسی، همانجا). در آن روزگار مساحت شهر بجز آبادیهای اطراف آن ۲۰هکتار بود. هنوز بقایای دیوارهای استوار و برجهای بلند شهر کهن در بخش غربی آن باقی است (BSE[3], XIX/78).

در سدهٔ ۵ق/۱۱م بیکند راه زوال می‌پیمود، اما بر طبق *تاریخ بخارا*، در آغاز سدهٔ ۶ق/۱۲م ارسلان‌خان محمدبن سلیمان، فرمانروای ایلک خانی بیکند را آباد کرد و «مردمان در وی گرد آمدند و عمارتهای نیک کردند». خان نیز کاخی برای خود ساخت (نرشخی، همانجا). درون شهر قلعه‌ای وجود داشت که دارای پرستشگاههای متعدد، کاخهای اشرافی، خانه‌ها و کارگاههای بسیار، از جمله کارگاههای کوزه‌گری و سفال‌سازی بوده است. در حاشیهٔ شهر استحکامات و مراکز نظامی وجود داشت. در سده‌های ۸ و ۹ق/۱۴ و ۱۵م نیز شهر اندکی بازسازی و مرمت شد، ولی هرگز به وضع پیشین خود دست نیافت. این نکته از کاوشهای باستان‌شناسان در سالهای ۱۹۱۴، ۱۹۳۹-۱۹۴۰، ۱۹۵۴ و ۱۹۵۶م معلوم، و مشخص گردیده است (BSE[3]، همانجا).

از جمله بزرگان بیکند از کسانی چون ابواحمدمحمدبن یوسف بیکندی، ابوزکریا یحیی بن جعفربیکندی، محمدبن سلام بن فرج بیکندی، احمدبن علی سلیمانی بیکندی، محمدبن احمد بیکندی، احمد ابن یونس بیکندی، ابوسعید اسماعیل بن حمدویهٔ بیکندی می‌توان نام برد (نک: سمعانی، ۴۳۴/۱-۴۳۵؛ یاقوت، ۷۹۷/۱).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن خردادبه، عبیدالله، *المسالک و الممالک*، به کوشش محمد مخزوم، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن خلدون، *العبر*، به کوشش خلیل شحاده، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ ابن‌رسته، احمد، *الاعلاق النفیسة*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۲۷م؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۵م؛ بهار، مهرداد، *پژوهشی در اساطیر ایران*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ بیرونی، ابوریحان، *الجماهر فی الجواهر*، به کوشش یوسف هادی، تهران، ۱۳۷۴ش؛ ثعالبی مرغنی، حسین، *غرر اخبار ملوک الفرس و سیرهم*، به کوشش زتنبرگ، پاریس، ۱۹۰۰م؛ *حدودالعالم*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۶۲ش؛ خلیفة بن خیاط، *تاریخ*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ دینوری، احمد، *الاخبار الطوال*، به کوشش عبدالمنعم عامر، قاهره، ۱۹۶۰م؛ رشیدالدین فضل‌الله، *جامع التواریخ*، به کوشش محمد روشن و مصطفی موسوی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ رضا، عنایت الله، *ایران و ترکان در روزگار ساسانیان*، تهران، ۱۳۶۵ش؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، به کوشش عبدالله عمر بارودی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ طبری، *تاریخ*؛ فردوسی، *شاهنامه*، به کوشش عبدالحسین نوشین و دیگران، مسکو ۱۹۶۷-۱۹۷۱م؛ *لغت نامهٔ دهخدا*؛ مدرس رضوی، محمدتقی، حواشی و تعلیقات بر *تاریخ بخارا* (نک: هم، نرشخی)؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ نرشخی، محمد، *تاریخ بخارا*، ترجمهٔ احمدبن محمد قباوی، تلخیص محمدبن زفر، به کوشش محمدتقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۵۱ش؛ وامبری، آ.، *تاریخ بخارا*، ترجمهٔ محمد روحانی، تهران، ۱۳۸۰ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ یعقوبی، احمد، *البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ نیز:

Barthold, W. W., *Sochineniya*, Moscow, 1963; BSE[3]; Frye, R. N., *Bukhara, the Medieval Achievement*, New York, 1965; Gafurov, B. G., *Tadzhiki*, vol. I, Moscow, 1972, vol. II, Dushanbe, 1989; Gumilev, L. N., *Drevnie Tyurki*, Moscow, 1967; Markwart, J., *Ērānšahr*, Berlin, 1901; id., *Wehrot und Arang*, Leiden, 1938; Zeimal, E. V., «The Political History of Transoxiana», *The Cambridge History of Iran*, vol. III(1), ed, E. Yarshater, Cambridge, 1983.

عنایت‌الله رضا

بِیکَندی، ابوجعفر محمد بن احمد بخاری حنفی (۳۹۲ یا ۳۹۴ـ۴۸۲ق/۱۰۰۲ یا ۱۰۰۴ـ۱۰۸۹م)، محدث، فقیه و متکلم معتزلی، معروف وی را از مردم بخارا دانسته‌اند (قرشی، ۲۳/۳؛ ابن حجر، ۷۰/۵)، ولی پیداست که اصلاً به این شهر (بین بخارا و جیحون) تعلق داشته است (یاقوت، ۷۹۷/۱).

دربارۀ تاریخ تولد او اختلاف است (نک: ذهبی، *تاریخ*...، ۹۶/۳۴، *سیر*...، ۵۸۶/۱۸ ـ۵۸۷؛ قرشی، ۲۵/۳؛ ابن حجر، ۷۱/۵). گزارش بغدادی که سال ولادت وی را ۴۱۲ق/۱۰۲۱م دانسته است (۷۵/۲)، دور از حقیقت می‌نماید.

بیکندی در زادگاهش به تحصیل پرداخت؛ سپس در ۴۱۲ق به خراسان رفت و نزد علمای حنفی تحصیلات خود را ادامه داد (قرشی، همانجا؛ ابن قطلوبغا، ۲۵۴). بعد از آن به مصر رفت و در مقام فقیهی حنفی و متکلمی معتزلی به بحث‌وگفت‌وگو با دانشمندان آن دیار پرداخت و به ویژه با ابونصر هبة‌الله (د ۴۷۰ق/۱۰۷۷م)، دانشمند و داعی معروف اسماعیلی مناظره کرد و رسالۀ *الهدیٰ و الارشاد لاهل الحیرة و العناد* را در رد آراء وی نوشت (قرشی، ۲۵/۳ـ۲۶؛ ابن حجر، ۷۱/۵؛ ابن قطلوبغا، همانجا). پس از مدتی عزم بغداد نمود، اما به سبب مخالفت عبدالملک ابن محمد (د ۴۶۰ق/۱۰۶۸م)، معروف به شیخ اجل، از بزرگان بغداد، ناچار تا مرگ شیخ صبر کرد و آن‌گاه وارد بغداد شد (خطیب، ۴۳۴/۱۰؛ ابن جوزی، ۵۲/۹؛ ذهبی، *تاریخ*، ۹۵/۳۴؛ قرشی، ۲۴/۳؛ ابن حجر، ۷۰/۵).

بیکندی در بغداد به عنوان یک محدث شناخته شد (برای شیوخ و راویان او، نک: ذهبی، *تاریخ*، نیز قرشی، همانجاها؛ ابن حجر، ۷۱/۵)؛ اما برخی او را توثیق نکرده‌اند؛ چه، ادعا می‌کرده که از اسماعیل بن حاجب کشانی حدیث شنیده، در حالی که کشانی در زمان کودکی ابوجعفر در گذشته بوده است (ذهبی، همان، ۹۶/۳۴، سیر، ۵۸۷/۱۸؛ قرشی، ۲۴/۳ـ۲۵).

گویا بیکندی در امورسیاسی نیز دست داشت و چنان که ابن عدیم گزارش کرده است، در سالهای ۴۶۲ و ۴۶۳ق از سوی بنی مرداس مأموریتهای سیاسی یافت (۳۸۲/۲).

وی در بغداد درگذشت و در مقبرۀ باب حرب به خاک سپرده شد (ابن جوزی، ۵۲/۹؛ ذهبی، همانجاها، *میزان*...، ۴۶۲/۳؛ ابن کثیر، ۱۴۷/۶؛ قرشی، ۲۴/۳، ۲۶؛ ابن حجر، ۷۰/۵، ۷۱).

آثاری چون *تحقیق الرسالة باوضح الدلالة*، *الرسالة المسعودیة فی المباحث النفیسیة* و *الهدیٰ و الارشاد لاهل الحیرة و العناد* (قرشی، ۲۶/۳؛ ابن قطلوبغا، ۲۵۴ـ۲۵۵؛ حاجی خلیفه، ۳۷۸/۱، ۸۹۱) به بیکندی نسبت داده شده است.

مآخذ: ابن جوزی، عبدالرحمان، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۹ق؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *لسان المیزان*، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ابن عدیم، عمر، *زبدة الحلب*، به کوشش سامی دهان، دمشق، ۱۳۷۳ق/۱۹۵۴م؛ ابن قطلوبغا، قاسم، *تاج التراجم*، به کوشش محمد خیررمضان یوسف، دمشق، ۱۴۱۳ق/۱۹۹۲م؛ ابن کثیر، *البدایة و النهایة*، به کوشش احمد ابوملحم و دیگران، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ بغدادی، *هدیة*؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ خطیب بغدادی، احمد، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ق/۱۹۳۱م؛ ذهبی، محمد، *تاریخ الاسلام*، حوادث سالهای ۳۸۱ـ۳۹۰ق، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، ۱۴۱۳ق/۱۹۹۳م؛ همو، *سیراعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و محمد نعیم عرقسوسی، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۴م؛ همو، *میزان الاعتدال*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ قرشی، عبدالقادر، *الجواهر المضیة*، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو، قاهره، ۱۴۱۳ق/۱۹۹۳م؛ یاقوت، *بلدان*.

الهه هادیان رسانی

بِیکَندی، ابوعبدالله محمدبن سلام بن فرج بخاری (د صفر ۲۲۵/ دسامبر ۸۳۹)، محدث اهل ماوراءالنهر و استاد بخاری، صاحب *صحیح*. وی در بیکند، یکی از شهرهای نزدیک بخارا به دنیا آمد (نک: سمعانی، ۴۰۴/۲؛ یاقوت، ۷۹۷/۱). اگرچه در منابع به تاریخ تولد او اشاره نشده است، اما بر پایۀ منابعی که تولد وی را هم‌زمان با وفات سفیان ثوری آورده‌اند (ابن حجر، ۲۱۳/۹؛ ذهبی، *تاریخ*...، ۳۶۲)، می‌توان ۱۶۱ق/۷۷۸م را سال تولد او دانست.

بیکندی در دیار خود به فراگیری دانش آغاز کرد و برای تکمیل آموخته‌هایش به سفر پرداخت و در محضر درس بسیاری از بزرگان دانش اندوخت. در میان استادان وی، نام کسانی همچون ابن مبارک، سنان بن عیینه، محمدبن فضیل، ابن علیه، وکیع بن جراح، ابواسحاق فزاری، عیسیٰ غُنجار، یحیی بن محمد بصری، ابوالاحوص بغوی، عیسی بن موسیٰ بخاری و عقبة بن خالد سکونی، اهمیت و اشتهار بیشتری دارند (ابن ابی حاتم، ۳(۲)/۲۷۸؛ مزی، ۳۴۰/۲۵ـ۳۴۱؛ ابن حجر، ۲۱۲/۹؛ سمعانی، همانجا). مزی (۳۴۱/۲۵) مالک بن انس را نیز از استادان او دانسته است، اما برخی گویند اگرچه وی مالک را دیده، ولی از او حدیثی نشنیده است (ابن حجر، ۲۱۳/۹؛ ذهبی، همان، ۳۶۰).

بیکندی در سفرهای خویش (نک: سیوطی، ۱۸۵؛ ابن عماد، ۵۷/۲)، چنان‌که خود گفته، گویا از ۴۰۰ نفر از مشایخ زمانه حدیث شنیده است (ذهبی، همان، ۳۶۱، *سیر*...، ۶۳۰/۱۰). وی مردی توانگر بود و به گفتۀ خود برای فراگیری دانش، اموال بسیاری صرف کرده بود (نک: همان، ۶۲۹/۱۰، *تاریخ*، همانجا؛ ابن حجر، ۲۱۲/۹). برخی او را حافظ احادیث فراوان دانسته، و گروهی محفوظاتش را تا ۵ هزار حدیث بر شمرده‌اند (ابن حجر، ۲۱۲/۹ـ۲۱۳؛ ابن عماد، همانجا).

بیکندی را از محدثان بزرگ دانسته‌اند (ذهبی، سیر، ۶۲۸/۱۰) و حتیٰ برخی او را با اسحاق بن راهویه (استاد بنام بخاری)، دو گنجینه‌دار حدیث در خراسان پنداشته‌اند (همانجا؛ ابن حجر، ۲۱۲/۹). چگونگی یادکردهای نویسندگان از بیکندی دربارۀ وثاقت و صداقت او در حدیث، نشان دهندۀ جایگاه ارزشمند او در این علم است (نک: همو، ۲۱۳/۹؛ سمعانی، همانجا؛ ذهبی، همان، ۶۲۹/۱۰). در این میان به ویژه حکایاتی که دربارۀ مجالس درس او بیان شده است (نک: ابن حجر، ذهبی، همانجاها)، بر شناخت مقام علمی او می‌افزاید.

شاگردان و راویان بسیاری نزد بیکندی به دانش اندوزی پرداختند که بی‌گمان در رأس این شاگردان، یکی از بزرگان تاریخ حدیث،

محمدبن اسماعیل بخاری است. بر پایهٔ زمان خروج بخاری از بخارا به سوی نیشابور (۲۰۹ق/۸۲۴م)، دور نیست که این دانش‌اندوزی در دههٔ نخست سدهٔ ۳ق صورت گرفته باشد (نک: همو، سیر، ۴۰۴/۱۲). درواقع باید گفت، بیگندی یکی از قدیم‌ترین مشایخ بخاری به شمار می‌آید و روایات بخاری از او در آثار روایی قابل پی‌جویی است (بخاری، ۷۱؛ سلفی، ۵۹۰؛ کلابادی، ۶۵۳/۲).

از دیگر شاگردان او، افزون بر فرزندش، ابراهیم، می‌توان به این کسان اشاره کرد: یحیی بن عاصم، عبدالله بن عبدالرحمان دارمی، عبیدالله بن واصل، محمد بن عبد بن عامر، محمد بن علی بن حمزهٔ مروزی، اسباط بن الیسع، احمد بن عبدالرحمان بن عیسیٰ ثقفی، ابونصر لیث بن نصر بن حسین شاعر، محمد بن نهشل مؤدب، ابوعمر ابن بجیر، طفیل بن زید نسفی و بسیاری دیگر از عالمان ماوراءالنهر (ذهبی، همان، ۶۲۸/۱۰؛ ابن حجر، ۲۱۲/۹؛ نیز نک: ابن ابی حاتم، همانجا؛ ابن ماکولا، ۴۰۵/۴؛ نسفی، ۸۸، ۱۲۵، ۲۸۹، جم؛ ابن حبان، ۷۵/۹؛ صفدی، ۱۱۵/۳).

گفتنی است برخی او را دارای تألیفات و تصانیفی دانسته‌اند (ذهبی، همان، ۶۳۰/۱؛ صفدی، همانجا)، اما اثری از او برجای نمانده است (دربارهٔ فرزندان او، نک: ابن ماکولا، ۴۰۵/۴-۴۰۶؛ سمعانی، ۴۰۵/۲).

مآخذ: ابن ابی حاتم، عبدالرحمان، *الجرح و التعدیل*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م؛ ابن حبان، محمد، *الثقات*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن حجر، احمد، *تهذیب التهذیب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۶ق؛ ابن عماد، عبدالحی، *شذرات الذهب*، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ ابن ماکولا، علی، *الاکمال*، بیروت، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۰م؛ بخاری، محمد، «الادب المفرد»، همراه *فضل الله الصمد فی توضیح الادب المفرد* فضل الله جیلانی، قاهره، ۱۳۷۸ق؛ ذهبی، محمد، *تاریخ الاسلام*، حوادث سالهای ۲۲۱-۲۳۰ق، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۱۲ق/ ۱۹۹۲م؛ سلفی، احمد، *معجم السفر*، به کوشش شیر محمد زمان، اسلام‌آباد، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۳ق/ ۱۹۶۳م؛ سیوطی، *طبقات الحفاظ*، قاهره، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به کوشش ددرینگ، ویسبادن، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م؛ کلابادی، احمد، *رجال صحیح البخاری*، به کوشش عبدالله لیثی، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ مزی، یوسف، *تهذیب الکمال*، به کوشش بشار عواد معروف، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ نسفی، عمر، *القند فی ذکر علماء سمرقند*، به کوشش یوسف هادی، تهران، ۱۳۷۸ش/۱۹۹۹م؛ یاقوت، *بلدان*.

فرامرز حاج منوچهری

بِینگ، نک: بگ.

بیگدِلی، طایفه‌ای بزرگ از اقوام ترک زبان ایران.

خاستگاه قومی: نخستین‌بار نام این طایفه به صورت بَکتِلی در *دیوان لغات الترک* کاشغری (تألیف: ۴۶۶ق/۱۰۷۴م) در بین طوایف ۲۲گانه، یا ۲۴ گانهٔ ترکان اغوز (ه‌م) یا ترکمانان آمده است (ص ۱۷۱). در نسب نامهٔ افسانه‌ایِ ترکان، بکتلی (بیگدلی) نام یکی از ۴ فرزندِ یولدوزخان، پسر سوم اغوزخان است (رشیدالدین، ۲۵/۱، ۴۱؛ حمدالله، ۵۶۶) و برخی در معنای آن گفته‌اند: «(کسی که همانند (سخن) بزرگان عزیز باشد)» (ابوالغازی، ۲۸؛ رشیدالدین، همانجاها). طایفهٔ بیگدلی نام خود را ــ که در منابع مختلف به صورتهای بَکدَلی، بیکدلی، بگدلو، بیگدلو و بیک دیلی ضبط شده است (نک: مرورودی، ۴۷؛ رشیدالدین، همانجاها؛ میرنیا، ۸؛ مینورسکی، ۲۴، به نقل از اسکندریبک؛ «دائرة المعارف...[1]»، VI/56) ــ ظاهراً از نام سردودمان خود، بکتلی گرفته است.

نشان دودمانی ـ طایفگی: بیگدلیها ــ مانند دیگر تیره‌های قوم اغوز ــ «تمغا» یا نشانِ مخصوصی برای خود داشتند که فرمانها، خزاین و رمه‌هایشان را بدان نشانه‌گذاری می‌کردند که به شکل (کاشغری، همانجا) و یا (رشیدالدین، ۴۱/۱) بوده است. اونقون یا حیوان مقدس نزد بیگدلیان «طوشنجیل» (احتمالاً نوعی پرندهٔ شکاری) بوده است که آن را شکار نمی‌کردند و گوشتش را نمی‌خوردند. همچنین اندام گوشت تعیین شده برای خوراک بیگدلیان و چند تیرهٔ دیگر منسوب به فرزندان یولدوزخان به هنگام «طوی» (جشن) «صاغ اویاحه» بوده است (همو، ۳۷/۱-۳۸، ۴۱؛ برای اونقون، طوی و اندام گوشت، نک: هد، ۴۹۲/۹-۴۹۳).

مهاجرت و پراکندگی: سرزمین اصلیِ بیگدلیها کوههای آلتایی و کرانهٔ سیر دریا (رود سیحون) تا دریاچهٔ آرال و دریای خزر بوده است (قائم‌مقام، ۴۴۵؛ رضا، ۱۸۹؛ نیز نک: نفیسی، ۶/۱). منابع تاریخی آگاهی دقیقی از آنها به دست نمی‌دهند، اما بنابرآنچه رشیدالدین فضل‌الله ذکر کرده است، بردگانی از بیگدلیها در دوران سلجوقیان در غرجستان بوده‌اند که انوشتکین غرجه (ه‌م)، شحنهٔ خوارزم ــ که خوارزمشاهیان بدو نسب می‌برند ــ از این شمار است (نک: قفس اوغلی، ۴۸-۴۹). پس از حملهٔ چنگیز شماری از بیگدلیان به اسیری به شام (سوریه) برده شدند که در آنجا به نام شاملو (ه‌م) شهرت یافتند (نیز نک: دنبالهٔ مقاله).

تیمور پس از پیروزی بر عثمانیان در ۸۰۴ق/۱۴۰۲م، ۳۰ هزار خانوار بیگدلی را در شام اسیر کرد و در راهِ مراجعت به ترکستان در اردبیل در دیدار با خواجه سلطانعلی سیاهپوش ــ که صفویان نسب بدو می‌رسانند ــ چنان شیفتهٔ او شد که بیگدلیان را بدو بخشید. خواجه نیز ایشان را آزاد کرد. آنان برای قدردانی و حق‌شناسی از او در اردبیل ماندند و به خدمت وی، و در نهایت صفویان درآمدند و شاخهٔ شاملو ـ بیگدلی را تشکیل دادند (معلم، ۱-۲/۴۰؛ بیگدلی، غلامحسین، *تاریخ بیگدلی*، ۵-۶؛ قس: حسینی استرابادی، ۲۳؛ *عالم آرا...*، ۲۶؛ شاملو، ۳/۱). درآمیختگیِ خاندانهای مختلف بیگدلی با شاملوها در طول تاریخ تشخیص و تمایز آنها از شاملوها را بسیار دشوار ساخته است؛ تا آنجا که در منابعِ عصر صفوی از آنها بیشتر با عنوان شاملو یاد می‌شود (برای نمونه، نک: روملو، ۶۱، ۱۲۱؛ رحیم‌زاده، ۱۲۹؛ نیز نک: مینورسکی، ۲۴، که بگدلو را از طوایف شاملو می‌داند).

---

1. *Türkiye...*

پیشینهٔ تاریخی: مقارن تشکیل دولت صفوی، بیگدلیها یکی از ۷ طایفهٔ بزرگ تشکیل دهندهٔ این دولت به شمار می‌آمدند و در سازماندهیِ نیروهای قزلباش و شاهسون نقش بسزایی داشتند (همانجا؛ سومر، ۱۸۷؛ مشکور، ۲۲۲). آنان در جنگهای دوران ۲۵۰ سالهٔ صفویه پیوسته از نیروهای اصلی محسوب می‌شدند و سرکردگی قزلباشها برعهدهٔ سران آنان و شاملوها بود (نک: نصیری، محمدابراهیم، ۲۰۴). در این دوره، بسیاری از مناصب سیاسی ـ اجتماعی در اختیار ایشان قرار داشت. در این میان، می‌توان اینان را نام برد: حیدر سلطان بیگدلی شاملو، ایشیک آقاسی‌باشیِ حرم شاه عباس (اسکندربیک، ۹۲۹)؛ زینل‌خان بیگدلی شاملو، از امرای شاه عباس و فرمانده اردوی شاه صفی (ابوالحسن، ۳۹۷؛ سومر، ۲۰۹)؛ احمدبیک، داروغهٔ لاهیجان که در فرو نشاندن قائله‌ای که برضد قزلباشان برپا شده بود، نقش بسزایی ایفا کرد (افوشته‌ای، ۴۷۸)؛ قبان سلطان (منجم، ۴۰۲).

به روزگار نادرشاه افشار، بیگدلیان به خدمت او درآمدند و عمدهٔ سفیران نادر از میانِ بزرگان بیگدلی انتخاب شده بودند؛ از آن جمله می‌توان از مصطفیٰ خان بیگدلی یاد کرد که به سفارت روم اعزام شد (نک: قائم‌مقام، ۴۴۵-۴۴۶؛ قدوسی، ۲۵).

هم‌زمان با ظهور زندیه، مصطفیٰ‌خان بیگدلی برای بازگرداندن قدرت به صفویان قائلهٔ شاهزادهٔ صفوی (اسماعیل سوم) را برپا کرد که با شکست روبه‌رو شد و پس از آن بیگدلیان در خدمت زندیان درآمدند و همچون گذشته بسیاری از مناصب را در اختیار گرفتند (استرابادی، ۲۴۲ بب؛ جزایری، ۱۷۲).

در زمان آقامحمدخان قاجار، بیگدلیان از پیوستن به اردوی او خودداری کردند و هیچ‌گاه به خدمت وی درنیامدند، اما پس از او بسیاری از سران لشکری و کشوریِ قاجار را باز هم بیگدلیان تشکیل می‌دادند (قائم‌مقام، ۴۴۶)؛ در دوره رضاشاه نیز همچنان بیگدلیان را در بسیاری از مناصب حکومتی می‌توان دید (بیگدلی، غلامحسین، *تاریخ بیگدلی ـ شاملو*، ۱۵۵-۱۵۶).

مهاجرت و اسکان: با پیوستنِ بیگدلیها به قزلباش و شاهسون و اجرای طرح اسکانِ ایلات در دورهٔ شاه عباس، و در پیِ آن فشارهایی که بر جامعهٔ ایلی وارد می‌شد، اوضاع اجتماعیِ جامعهٔ بیگدلی نیز تغییر یافت. سران و بزرگان بیگدلی رفته‌رفته از میدانهای جنگ و نبرد به صحنه‌های سیاست، اقتصاد، دانش و فرهنگ روی آوردند و به طور پراکنده در نقاط مختلف خاندانهای مستقل و جداگانه‌ای را در شاخه‌های طایفگی تشکیل دادند:

۱. **شاخهٔ محال ساوه:** یکی از مراکز اصلی بیگدلی ـ شاملوها از قدیم (متن فرمان شاه عباس در ۱۰۳۶ق) ناحیهٔ میان ساوه و زنجان بوده است. سر سلسلهٔ بیگدلیهای این ناحیه در زمان شاه عباس سارو بیک بیگدلی، برادر محمد بیک از بزرگ‌ترین سرداران و از معتمدان خاص شاه عباس اول بود. ظاهراً سابقهٔ حضور ایشان در این منطقه به هنگام تغییر پایتخت در زمان شاه طهماسب از تبریز به قزوین باز می‌گردد که جمعی از بیگدلیها همراهِ اردوی شاهی به اطراف پایتخت جدید کوچیدند (برای آگاهی بیشتر، نک: همان، ۳۶۲ بب).

۲. **شاخهٔ ترکمن:** در دوران صفویه و با پراکنده شدن بیگدلیها در اقصا نقاط مرزهای کشور، گروهی از آنان در ترکمنستان جای گرفتند. دسته‌ای که در ترکمنستان شوروی سابق قرار داشتند، با سیاستهای سرکوب فروپاشیدند. اما بیگدلیهای ترکمنستان ایران که به ایل گوکلان پیوسته بودند، به ۴ تیرهٔ پانک، امان خوجه، بوران و قاریشمز تقسیم می‌شدند و در دشتهای کلاله و مینو تحت سرپرستی پیرمردان و ریش‌سفیدان بیگدلی می‌زیستند. بیگدلیهای ترکمن برخلاف دیگر شاخه‌ها سنی مذهب‌اند (وامبری، ۳۸۹؛ قورخانچی، ۷۸؛ «کتابچه...»، ۲۴۱؛ نصیری، محمدرضا، ۱۷؛ بیگدلی، محمدرضا، *ترکمنها...*، ۲۸۹).

۳. **شاخهٔ ملایر و همدان:** از تاریخ ۱۰۵۵ق/۱۶۴۵م که جانی‌خان رئیس این شاخه به دست شاه عباس به قتل رسید، بارها بیگدلیها دچار ضعف یا قدرت شدند؛ با این حال، در بیشتر اوقات حکومتِ منطقه به دست سران ایشان بود. هنوز نیز بقایای شاخهٔ شاملو ـ بیگدلی در این منطقه دیده می‌شود (اذکایی، ۱۰۸).

۴. **شاخهٔ قم:** در پی فتنهٔ افغانها، جمعی از بیگدلیهای آسیب دیده به قم رفتند (ابوالحسن، ۳۹۷) و در آنجا به دو دسته یا خاندان مهم تقسیم شدند: بیگدلیهای آذر، منسوب به حاج لطفعلی بیگ آذر؛ و بیگدلیهای اولاد برادر آذر، موسوم به اسحاق بیگ، متخلص به عُذری (بیگدلی، غلامحسین، همان، ۴۹۶). بیگدلیها در قم جایگاه ویژه‌ای یافتند و بسیاری از مناصب اجتماعی را برعهده گرفتند (حسینی جنابذی، ۷۶۸؛ اعتضادالسلطنه، ۵۱۰؛ ادیب کرمانی، ۱۰۴). در دوران ناصرالدین شاه بسیاری از املاک و زمینهای قم و اطراف آن در اختیار بیگدلیها بود (ناصرالدین شاه، ۱۸-۱۹؛ نیز نک: ارباب، ۳۱، جم). امروزه آثار و ابنیهٔ متعددی در قم منسوب بدیشان است (برای آگاهیهای بیشتر، نک: بیگدلی، غلامحسین، همان، ۴۹۶ بب).

۵. **شاخهٔ سواحل ارس و دشت مغان:** پس از آنکه تیمور اسیران بیگدلی را به خواجه سیاه پوش بخشید، گروهی از ایشان در اطراف اردبیل و حوالی سبلان و دشت مغان و سواحل ارس مسکن گزیدند. به احتمال زیاد بیگدلیهای امروزیِ این منطقه از اعقاب همینها هستند که در سدهٔ اخیر اسکان یافته‌اند. ایشان در دو طرف ارس اقامت داشتند؛ دسته‌ای که در شوروی سابق به سر می‌بردند، تحلیل رفتند و بسیاری از افرادِ گروهی که در ایران جای گرفتند، در زمان پیشه‌وری و اشغال آذربایجان به بیگدلیهای زنجان پیوستند (همان، ۶۱۶ بب). طایفهٔ بیگدلی ـ شاملوی دشت مغان از ۶ تیره تشکیل شده است که با وجود اسکان، هنوز احترامات و انضباط ایلی در میانشان کاملاً مراعات می‌شود (نک: بیگدلی، محمدرضا، *ایلسون...*، ۲۲۶، ۲۴۴، ۲۴۷، جم؛ بیات، ۱۰۵؛ بیگدلی، غلامحسین، همانجا).

۶. **شاخهٔ جنوب ایران و خوزستان:** این شاخه از بیگدلیها که به

شاخهٔ علما مشهورند، کسانی هستند که در پیِ فتنهٔ افغانها، به خوزستان کوچیدند و در آنجا سکنا گزیدند (همان، ۶۴۵ به). ایل قشقایی نیز دارای تیره‌ای با نام بیگدلی است که از گروههای کوچندهٔ ایران‌اند (امان‌اللّهی، جدول ۱۰؛ *سرشماری...*، ۱۷). همچنین در برخی از مآخذ به تیرهٔ بیگدلی در شمار تیره‌های طایفهٔ آقاجری از طوایف عمدهٔ کهگیلویه اشاره شده است (نک: امام شوشتری، ۸۶؛ کیهان، ۸۸/۲).

۷. بیگدلی ـ شاملوهای خراسان: در ۱۳۰۲ق/۱۸۸۵م میرزا غلامعلی بیگدلی شاملو صدرالاطبا همراه حاکم قوچان به خراسان رفت و شاخهٔ بیگدلی ـ شاملوی خراسان از اعقاب او هستند (بیگدلی، غلامحسین، همان، ۶۵۴).

۸. بیگدلیها در ترکیه: بیگدلیها که از زمان مهاجرت اغوزها به بعد بارها به ترکیهٔ عثمانی رفته بودند، در مناطق مختلف ترکیه پراکنده شدند و سکنا گزیدند. این گروه به روزگار سلطان مراد سوم (۹۸۲-۱۰۰۳ق/۱۵۷۴-۱۵۹۵م) جمعیتی بالغ بر ۳۲ هزار خانوار را تشکیل می‌دادند. جمعیت زیاد بیگدلیها دولت عثمانی را از خوف به فکر طرح اسکان عشایر انداخت. مخالفان اسکان به ریاست بزرگ بیگدلیها، فیروزبیک به تدریج در سدهٔ ۱۰ق/۱۶م وارد ایران شدند و آن گروهی که بر جای ماندند، آزار دیدند و غارت شدند. با این حال، در ۱۱۰۲ق/۱۶۹۱م شمار خانوارهای چادرنشین به ۸ هزار می‌رسید. سرانجام، در سدهٔ ۱۳ق/۱۹م والیِ حلب، عباس پاشا به آنان تاخت و ایشان را مجبور به ترکِ دیار کرد و آنان در مناطق جنوبیِ ترکیه، و در سوریه و ایران پراکنده شدند (همان، ۶۶۱-۶۶۸؛ نیز نک: «دائرة المعارف»، VI/57).

۹. بیگدلیها در سوریه (شاخهٔ حلب): جمعی از بیگدلیها را که چنگیز به اسارت به سوریه برده بود و بعدها به نام شاملو شهرت یافتند، در جاهای مختلف میان حلب و دیار بکر ساکن شدند (ابن شاهین، ۱۰۵؛ سومر، ۲۰۹). آنان در سدهٔ ۹ق/۱۵م یکی از مهم‌ترین طایفه‌های منطقه به شمار می‌آمدند و در سدهٔ ۱۱ق/۱۷م بهترین چراگاهها را در اختیار داشتند (مشکور، ۲۲۲؛ نیز نک: هـ د، شاملو). در سدهٔ اخیر شماری از بیگدلیان در منطقهٔ جولان در استان قنیطره می‌زیستند و به دامداری مشغول بودند، اما پس از اینکه صهیونیستها بلندیهای جولان را در ۱۳۴۶ش/۱۹۶۷م اشغال کردند، در مناطق مختلفِ سوریه آواره شدند (بیگدلی، غلامحسین، همان، ۶۹۶-۶۹۸).

۱۰. بیگدلیها در عراق: در موصلِ عراق حدود ۲٬۵۰۰ خانوار بیگدلی به سر می‌برند. اگرچه غالب آنها مالک هستند و در مزرعه‌های خود کار می‌کنند و از وضعیت مالیِ نسبتاً خوبی برخوردارند، اما به‌واسطهٔ اقدامات قوم گرایانهٔ دولت پیوسته در تحت فشار قرار داشته‌اند (همان، ۶۹۵-۶۹۶. برای آگاهیهای بیشتر دربارهٔ عشایر بیگدلی دهه‌های اخیر در سوریه و عراق، نک: ۶۹۹-۷۰۰).

غلامحسین بیگدلی تاریخ مشروح و مفصل شاملوها و بیگدلیها را گرد آورده، و افزون بر تاریخ گروهیِ آنان به ذکر خاندانها و افراد برجسته نیز پرداخته است. وی همچنین در مجلدی بالغ بر هزار صفحه اسناد، احکام، وصیت‌نامه‌ها و دیگر مکتوبات افراد سرشناس طایفهٔ بیگدلی را گردآورده، و به چاپ رسانده است (تهران، ۱۳۶۷ش).

مآخذ: ابن شاهین ظاهری، خلیل، *زبدة کشف الممالک*، به کوشش پل راوس، پاریس، ۱۸۹۴م؛ ابوالحسن مستوفی، *گلشن مراد*، به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد، تهران، ۱۳۶۹ش؛ ابوالغازی بهادرخان، *شجرهٔ ترک*، ۱۲۸۷ق/۱۸۷۱م؛ ادیب کرمانی، غلامحسین، *تاریخ و جغرافیای قم*، تهران، وحید؛ اذکایی، پرویز، *همدان‌نامه*، همدان، ۱۳۸۰ش؛ ارباب‌قمی، محمد، *تاریخ دارالایمان قم*، به کوشش مدرسی طباطبایی، قم، ۱۳۵۳ش؛ استرابادی، محمدمهدی، *جهانگشای نادری*، به کوشش عبدالله انوار، تهران، ۱۳۴۱ش؛ اسکندربیک منشی، *عالم آرای عباسی*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ اعتضادالسلطنه، علیقلی‌میرزا، *اکسیر التواریخ*، به کوشش جمشید کیان‌فر، تهران، ۱۳۷۰ش؛ افوشته‌ای، محمود، *نقاوة الآثار*، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ امام شوشتری، محمدعلی، *تاریخ جغرافیایی خوزستان*، تهران، ۱۳۳۱ش؛ امان‌اللّهی بهاروند، سکندر، *کوچ‌نشینی در ایران*، تهران، ۱۳۶۰ش؛ بیات، عزیزالله، *کلیات جغرافیای طبیعی و تاریخی ایران*، تهران، ۱۳۶۷ش؛ بیگدلی، غلامحسین، *تاریخ بیگدلی* (مدارک و اسناد)، تهران، ۱۳۶۷ش؛ همو، *تاریخ بیگدلی ـ شاملو*، تهران، ۱۳۷۴ش؛ بیگدلی، محمدرضا، *ایلسون (شاهسون)های ایران*، تهران، ۱۳۷۲ش؛ همو، *ترکمنهای ایران*، تهران، ۱۳۶۹ش؛ جزایری، عبدالله، *تذکرهٔ شوشتر*، تهران، چاپخانهٔ حیدری؛ حسینی استرابادی، حسن، *از شیخ صفی تا شاه صفی* (*تاریخ سلطانی*)، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ حسینی جنابذی، میرزابیک، *روضة الصفویة*، به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد، تهران، ۱۳۷۸ش؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۳۹ش؛ رحیم‌زادهٔ صفوی، علی‌اصغر، *زندگانی شاه اسماعیل صفوی*، به کوشش یوسف پورصفوی، تهران، ۱۳۴۱ش؛ رشیدالدین فضل‌الله، *جامع التواریخ*، به کوشش بهمن کریمی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ رضا، عنایت‌الله، *آذربایجان و اران*، تهران، ۱۳۶۴ش؛ روملو، حسن، *احسن التواریخ*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۵۷ش؛ *سرشماری اجتماعی ـ اقتصادی عشایر کوچنده* (۱۳۶۶ش)، نتایج تفصیلی، ایل قشقایی، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۷ش؛ سومر، فاروق، *نقش ترکان آناطولی در تشکیل و توسعهٔ دولت صفوی*، ترجمهٔ احسان اشراقی و محمدتقی امامی، تهران، ۱۳۷۱ش؛ شاملو، ولی‌قلی، *قصص الخاقانی*، به کوشش حسن سادات ناصری، تهران، ۱۳۷۱ش؛ *عالم آرای صفوی*، به کوشش یدالله شکری، ۱۳۶۳ش؛ قائم‌مقام فراهانی، ابوالقاسم، *منشآت*، تهران، ج سنگی؛ قدوسی، محمدحسین، *نادرنامه*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ قفس اوغلی، ابراهیم، *تاریخ خوارزمشاهیان*، ترجمهٔ داوود اصفهانیان، تهران، ۱۳۶۷ش؛ قورخانچی، محمدعلی، «نخبهٔ کامرانی»، *گرگان‌نامه*، به کوشش مسیح ذبیحی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ کاشغری، محمود، *دیوان لغات الترک*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۷۵ش؛ «کتابچهٔ نفوس استراباد»، *گرگان‌نامه*، به کوشش مسیح ذبیحی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ کیهان، مسعود، *جغرافیای مفصل ایران*، تهران، ۱۳۱۱ش؛ مروروذی، مبارکشاه، *تاریخ*، به کوشش دینسن راس، لندن، ۱۹۲۷م؛ مشکور، محمدجواد، *نظری به تاریخ آذربایجان*، تهران، ۱۳۷۵ش؛ معلم حبیب‌آبادی، محمدعلی، *مکارم الآثار*، اصفهان، ۱۳۶۲ش؛ منجم یزدی، محمد، *تاریخ عباسی*، به کوشش سیف‌الله وحیدنیا، تهران، ۱۳۶۶ش؛ میرنیا، علی، *از چوپانی تا سلطانی*، مشهد، ۱۳۶۹ش؛ مینورسکی، و.، *سازمان اداری حکومت صفوی*، ترجمهٔ مسعود رجب‌نیا، تهران، ۱۳۳۴ش؛ ناصرالدین‌شاه، *سفرنامهٔ عتبات* (*شهریار جاده‌ها*)، به کوشش محمدرضا عباسی و پرویز بدیعی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ نصیری، محمدابراهیم، *دستور شهریاران*، به کوشش محمدنادر نصیری‌مقدم، تهران، ۱۳۷۳ش؛ نصیری، محمدرضا، *اسناد و مکاتبات تاریخی ایران*، قاجاریه، تهران، ۱۳۶۶ش؛ نفیسی، سعید، *تاریخ اجتماعی و سیاسی ایران در دورهٔ معاصر*، تهران، ۱۳۶۴ش؛ وامبری، آ.، *سیاحت درویشی دروغین*، ترجمهٔ فتحعلی خواجه نوریان، تهران، ۱۳۶۵ش؛ نیز:

Türkiye diyanet vakfı İslām ansiklopedisi, Istanbul, 1992.

مریم صادقی

بِیگلَربِیگی، عنوانی مرکب از «بیگ» (= امیر)، «لَر» (= نشانهٔ جمع) و «ی» (= پسوند اضافهٔ ترکی) به معنایِ امیر امیران، یا

امیرالامرا.

واژهٔ بیگ یا بگ (هم) در زبان ترکی پیشینه‌ای کهن دارد و در سنگ نبشتهٔ اُرخُن (اُرکون، 58، I/38) و سایر سنگ نبشته‌ها و متون دیگر ترکی (همو، II/74, 112, 114, III/31, 61, 90) به کار رفته است و در آن دوران به معنای رئیس طایفه یا قبایل کوچک، کارگزار نظامی و اداری خاقان بوده، که بر اثر دگرگونی روابط اجتماعی تغییر معنی داده است؛ از جمله به معنای امیر، والی، شاهزاده، سلطان، شوهر، آقا، تازه داماد و نیز ایزد و استاد در متون مانوی (کاشغری، III/55، I/22؛ جعفر اوغلو، 37؛ کلاوسن، 323-322؛ *مای تریسیمیت*، 11, 13, 51؛ یوداهین، I/104؛ «فرهنگ...[1]»، 241) نیز آمده است. بیگ از نظر آوایی نیز تغییراتی یافته، گاه «ب» آغاز آن به «پ» و «گ» آخر آن به «ک» و «ی» تبدیل شده است (دورفر، II/389؛ کلاوسن، 322).

دربارهٔ اصل این واژه که بی گمان غیرترکی و دخیل است، نظرهای گوناگونی ابراز شده است؛ حتیٰ برخی آن را برگرفته از واژهٔ «بَغ» ایرانی باستان (= خداوند) دانسته‌اند، اما در واقع، این واژه از کلمهٔ چینی «پو» (در چینی باستان: پَک، نک: کارلگرن، 212) به معنای فرمانده ۱۰۰ تن اخذ شده است که ترکان از روزگار باستان تحت تأثیر فرهنگ آنان بودند (کلاوسن، همانجا؛ دورفر، II/403).

شکلهای گوناگون «بیگ» از دیرباز همچون یک واژه، و گاه همراه نامهای ترکی به زبان فارسی راه یافته است، مانند چغری بیک، طغرل بیک (ناصر خسرو، ۱۶۵، ۱۷۲)، بگتگین (بیهقی، ۸۰)، بگتغدی (همو، ۹۴)، محمود بیک (همو، ۴۴۵)، بگتوزون (همو، ۸۶۵)، جیوش بک (مجمل...، ۴۱۴)، قراجه بیک (نرشخی، ۳۵)، بلکابک (راوندی، ۱۴۱)، آخر بک (همو ۱۴۵)، یغان بک (همو، ۱۶۷) و الغ باربک (همو، ۳۹۰).

بـه نظر می‌رسد کـه اصطلاح بیگلربیگـی در زبـان ترکـی و مغولی کاربردی نداشته، و در روزگار فرمانروایی سلسله‌های ترک در ایران، یا در قلمرو فرهنگی ایران ساخته شده است و بیشتر احتمال دارد که ترجمهٔ یک اصطلاح فارسی و یا عربی دخیل در فارسی، و شاید ترجمهٔ کلمه به کلمهٔ «امیر الامرا» باشد که در دستگاه خلافت عباسی نخستین بار در ۳۲۴ق/۹۳۶م این عنوان و منصب به ابن رائق (هم) داده شد. از بررسی منابع بازمانده چنین برمی‌آید که نخستین بار عنوان بیگلر بیگی به جای امیرالامرا یا ملک الامرا در دستگاه سلجوقیان آسیای صغیر که دیوانشان به زبان فارسی بود، به کار رفت و در دوران متأخر حکومتشان که مطیع ایلخانیان ایران به شمار می‌آمدند، این عنوان تداول یافت و صاحب آن همواره به فرماندهی کل سپاهیان گمارده می‌شد. بنابراین، ترکیباتی چون الغ بگلر بگ، بگلر بگ، و بگلر بگی را در منابع تاریخی آن دوره و سرزمین می‌توان فراوان یافت (مثلاً نک: مولوی، ۸۰۲؛ ابن بی‌بی، ۵۹۰، ۵۹۶، ۷۳۱، جم). برخی امرای بزرگ، مانند شمس الدین خاص اُغُز عنوان و لقب ملک الامرا و بیگلربیگی را با هم داشته‌اند (همو، ۵۵۰، ۵۵۴).

در دوران آغازین ایلخانیان ایران این لقب کاربردی نداشت و در آثار جوینی و رشیدالدین از آن نشانی نیست. ظاهراً *تاریخ وصاف* قدیم‌ترین منبع تاریخی این دوره است که در آنجا در گزارش دوران کوتاه پادشاهی بایدو ایـن عنوان بـه صورت بیکلار بیگـی دیده مـی‌شود (ص۲۸۴، نیز نک: ۶۱۴). گیخاتـو (گیغاتـو)، سلف بایـدو پیش از پادشاهی مدتی در سرزمین سلجوقیان آسیای صغیر مقیم بود و در دوران پادشاهی نیز بیشتر روی بدان سو داشت (رشیدالدین، ۱۱۹۰/۲، ۱۱۹۲). احتمالاً درهمین دوران، برخی از اصطلاحات و عناوین اداری و لشکری سلاجقه به دستگاه ایلخانیان راه یافته است. ابن فضل الله عمری جغرافی نویس و مورخ برجستهٔ عصر مملوکان مصر بر آن است که در عصر ایلخانیـان امرای الـوس ۴ تن بودنـد و «بکلاری بک» (بیگلـر بیگـی)، یعنی امیـرالامرا مهتر و سرور همه بـود. وی آن‌گاه قتلو (قتلغ) شاه را بیگلر بیگی عهد غازان و اولجایتو و امیر چوپان را بیگلربیگـی اولجایتـو و ابوسعیـد می‌شناساند (*مسالک*...، ۱۰۳/۳، *التعریف*...، ۶۸؛ قلقشندی، ۴۲۴/۴، ۲۶۲/۷).

جز در کتاب *تزوکات* تیموری که اصالت آن مورد تردید است و در آن بیگلربیگی جدا از امیرالامرا دانسته شده است (ص ۲۷۰)، از کاربرد بیگلربیگی در منابع عصر تیموریان و ترکمانان سندی در دست نیست. اما در روزگار و قلمرو صفویان و عثمانیان، اصطلاح بیگلربیگی با تغییر در مفهوم، احیاء و رواج دیگر باره یافت. بیگلر بیگی در آغاز عصر عثمانیان به همان معنای دوران سلجوقیان یعنی امیرالامرا به کار می‌رفت. خیرالدین پاشا چندرلی (نشری، ۱۵۴/۱)، لالا شاهین (همو، ۱۹۸/۱) و قره تمرتاش (همو، ۲۴۰/۱، ۳۱۰، ۳۱۶) بیگلر بیگی بودند و دو تن نخست، وزیر نیز خوانده می‌شدند (همو، ۱۵۴/۱، ۲۴۰) و این نخستین نشانهٔ تعمیم دایرهٔ عمل بیگلر بیگیان به امور کشوری است.

در زمان سلطان محمد عثمانی دو بیگلربیگی وجود داشت که یکی در آناتولی (بخش آسیایی قلمرو عثمانی)، و دیگری در روم ایلی (بخش اروپایی قلمرو عثمانی) مستقر می‌شد (همو، ۵۵۲/۲، ۵۵۶). با گسترش سرزمین عثمانیان و افزایش ولایات قلمرو آنان، شمار بیگلربیگیان نیز افزایش یافت و بر هر یک از ولایات بزرگ امپراتوری یک بیگلر بیگی گمارده شد. در سدهٔ ۱۱ق/۱۷م شمار بیگلربیگیان عثمانی به ۴۰ تن رسید که غیر از ادارهٔ امور نظامی توسط سوباشیان، امور اداری قلمرو خویش را نیز به وسیلهٔ سَنجَق‌بیگیان که فرودست آنان به شمار می‌آمدند، در دست داشتند و تنها در امور قضایی دخالت نمی‌کردند. بیگلربیگیان از میان وابستگان خاندان سلطنتی، درباریان و سران ینی‌چری و از میان سنجق‌بیگیان برگزیده می‌شدند. در دورهٔ «تنظیمات» سازمان بیگلربیگی حذف شد و از ۱۲۸۱ق/۱۸۶۴م حاکمان ولایات «والی» نامیده شدند (EI^2؛ *میدان لاروس*؛ اوزون چارشیلی، ۵۶۵/۱).

عنوان بیگلربیگی در ایران کاربرد چندانی نداشت و بی‌گمان از

1. *Azarbaijan*...

حکومتهای پیشین ایران به صفویان نرسیده بود، بلکه ترکمانان آناتولی که بیشتر هواخواهان و لشکریان و امیران دولت صفوی را تشکیل می‌دادند، این عنوان را از آن دیار به ارمغان آوردند. عنوان و منصب بیگلربیگی ظاهراً از دورهٔ فرمانروایی شاه طهماسب، احتمالاً در ۹۵۰ق/۱۵۴۳م (رهربرن، ۲۹) در ایران کاربرد یافت و بیگلربیگیان صفوی مانند هم عنوانان خویش در عثمانی، حاکم و در عین حال، امیرالامرا و فرمانده نظامی بودند (مینورسکی، ۷۸، ۱۳۹، ۱۸۶-۱۸۷).

بر اساس آنچه که در دستور *الملوک* میرزا رفیعا (ص ۷۰ب) و *تذکرة الملوک* میرزا سمیعا (ص ۴-۵) آمده، ادارهٔ کشور در عصر صفوی برعهدهٔ ۴ والی و ۱۳ بیگلر بیگی و نیز خوانین و سلاطین فرودست این دو گروه بوده است (نیز نک: سانسون، ۵۸؛ مینورسکی، ۷۸). ادعای موروثی بودن عنوان بیگلر بیگی (مینورسکی، همانجا) نابجاست، اما گاه فرزندان بیگلر بیگیان به وسیلهٔ پادشاه به جای آنان گمارده می‌شدند (اسکندربیک، ۹۴۲، ۱۰۸۸).

عنوان بیگلربیگی با مفهوم دوران صفوی، در عصر افشاریان (نک: محمد کاظم، ۱۸/۱، ۱۱۰۲/۳) و زندیان (نک: خوب نظر، ۶۰؛ قائم مقامی، ۱۰۴) ادامه یافت، اما در عصر قاجار بیگلر بیگی به تدریج اهمیت خود را از دست داد و حتیٰ به رؤسای برخی از ادارات گفته شد و بعدها تنها به عنوان لقب به کار رفت (نک: اعتماد السلطنه، ۳۹۲، ۴۲۳؛ نوایی، ۲۷۲؛ شیبانی، ۳۲۷).

مآخذ: ابن بی‌بی، حسین، *الاوامر العلائیة*، به کوشش عدنان صادق ارزی، آنکارا، ۱۹۵۶م؛ ابن فضل الله عمری، احمد، *التعریف بالمصطلح الشریف*، به کوشش محمد حسین شمس الدین، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ همو، *مسالک الابصار*، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ اسکندر بیک منشی، *عالم آرای عباسی*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ اعتماد السلطنه، محمد حسن، *المآثر و الآثار*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۳ش؛ اوزون چارشیلی، اسماعیل حقی، *تاریخ عثمانی*، ترجمهٔ ایرج نوبخت، تهران، ۱۳۶۸ش؛ بیهقی، ابوالفضل، *تاریخ*، به کوشش علی اکبر فیاض، مشهد، ۱۳۵۰ش؛ تزوکات تیموری، تحریر ابوطالب حسینی تربتی، به کوشش جوزف وایت، آکسفرد، ۱۷۸۳م؛ خوب نظر، حسن، جانشینان کریم خان زند، شیراز، ۱۳۵۴ش؛ راوندی، محمد، *راحة الصدور و آیة السرور*، به کوشش محمد اقبال، تهران، ۱۳۳۳ش؛ رشیدالدین فضل الله، *جامع التواریخ*، به کوشش محمد روشن و مصطفی موسوی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ رهربرن، ک. م.، *نظام ایالات در دورهٔ صفویه*، ترجمهٔ کیکاووس جهانداری، ۱۳۴۹ش؛ سانسون، *سفرنامه*، ترجمهٔ تقی تفضلی، تهران، ۱۳۴۶ش؛ شیبانی، ابراهیم، *منتخب التواریخ*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ قائم مقامی، جهانگیر، یکصد و پنجاه سند تاریخی، تهران، ۱۳۴۸ش؛ قلقشندی، احمد، *صبح الاعشی*، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ *مجمل التواریخ و القصص*، به کوشش محمد تقی بهار، تهران، ۱۳۱۸ش؛ محمد کاظم، *عالم آرای نادری*، به کوشش محمد امین ریاحی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ مولوی، مثنوی، به کوشش توفیق هاشم پور سبحانی، تهران، ۱۳۷۸ش؛ میرزا رفیعا، «دستور الملوک»، به کوشش محمد تقی دانش پژوه، *مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات*، تهران، ۱۳۴۷ش، س ۱۶، شم ۱-۲؛ میرزا سمیعا، *تذکرة الملوک*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۲ش؛ مینورسکی، ولادیمیر، *سازمان اداری حکومت صفوی*، ترجمهٔ مسعود رجب نیا، تهران ۱۳۳۴ش؛ ناصر خسرو، *سفرنامه*، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ نرشخی، محمد، *تاریخ بخارا*، ترجمهٔ احمدبن محمد قباوی، تلخیص محمدبن زفر، به کوشش محمدتقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۵۱ش؛ نشری، محمد، *جهان نما*، به کوشش فایق رشید اونات و محمد کوبمن، آنکارا، ۱۹۴۹، ۱۹۵۷م؛ نوایی، عبدالحسین، *ایران و جهان*، از مشروطیت تا پایان قاجاریه، تهران، ۱۳۷۵ش؛ وصاف، *تاریخ*، به کوشش محمدمهدی اصفهانی، تهران، ۱۳۳۸ش؛ نیز:

Azarbaijan dilinin izahly lugati, Baku, 1966; Caferoğlu, A., *Eski Uygur türkçesi sözlüğü*, Istanbul, 1968; Clauson, G., *An Etymological Dictionary of Pre - Thirteenth - Century Turkish*, Oxford, 1972; Doerfer, G., *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen*, Wiesbaden, 1965; EI[2]; Karlgren, B., *Analytic Dictionary of Chinese*, Taipei, 1975; Kashghari, M., *Divanü Lûgat - it- Türk*, tr. B. Atalay, Ankara, 1986; *Maytrısimit*, tr. Şinasi Tekin, Erzurum, 1960; *Meydan - Larousse*, Istanbul, 1980; Orkun, H. N., *Eski Türk yazıtları*, Ankara 1986; Yudahin, K. K., *Kırgız sülüğü*, tr. A. Taymas, Ankara, 1988.

مصطفی موسوی

بِیگُم، نک: بگ.

بِیلَقان، یا بیلکان، بیلگان، نام شهر و استانی تاریخی در سرزمین اران (آلبانیای قفقاز). از نوشته‌های جغرافی‌نویسان سده‌های نخستین اسلامی چنین بر می‌آید که بیلقان میان دو رود ارس (رَس) و کُر قرار داشته است (ابن خردادبه، ۱۵۰؛ ابن رسته، ۸۹) و با محل برخورد این دو رود چندان فاصله‌ای نداشته است (بارتولد، *جغرافیا*...، ۲۸۷). امروزه ویرانه‌های آن در جایی به نام «میلر بیلقان» در جنوب شرقی «شوشه» (شوشی) قرار دارد (مینورسکی، تعلیقات...، ۴۲۲).

بیلقان در آثار برخی از نویسندگان اسلامی گاهی از شهرهای اران به شمار آمده است (ابن حوقل، ۲۹۴؛ ابن اثیر، ۴۱۴/۱؛ یاقوت، *المشترک*، ۱۹؛ قزوینی، ۴۹۳) و زمانی آن را متعلق به ارمنیهٔ بزرگ دانسته‌اند (ابن خردادبه، ۱۰۸؛ یعقوبی، *البلدان*، ۱۱۹-۱۲۰) و دولتشاه سمرقندی آن را از اعمال (نواحی) آذربایجان محسوب داشته است (ص ۹۱).

بیلقان با بردعه یا برذعه (شهر عمدهٔ اران) ۱۴ فرسنگ فاصله داشت و در جنوب آن قرار گرفته بود (لسترنج، 178). راهی که از بردعه به سوی جنوب شرقی می‌آمد، از بیلقان می‌گذشت و از آنجا به دشت مغان و شهر «وَرت» (وَرتان یا وَرثان) که شهر مرزی آذربایجان بود و در ۷ فرسنگی جنوب بیلقان قرار داشت، می‌رسید و سپس به اردبیل می‌رفت (بارتولد، همانجا).

بیلقان، پس از ویرانی بردعه (این شهر در سدهٔ ۷ق/۱۳م ویران بوده است) مرکز سرزمین اران گردید (لسترنج، همانجا). برخی از نوشته‌های مورخان متقدم اسلامی، گویای آن است که بیلقان روزگاری به صورت یک «کوره» بوده است (طبری، ۱۹۳/۹؛ ابن اثیر، ۶۸/۷) و موسیٰ خورنی، نویسندهٔ نامدار ارمنی که در سدهٔ ۵م می‌زیسته، پایداقاران (بیلقان) را در بر گیرندهٔ ۱۲ کوره دانسته، و نام آنها را که بیشترشان پارسی هستند، برشمرده است (کسروی، *کاروند*، ۴۰۷؛ نیز نک: مارکوارت، 111). از کتاب جغرافیایی موسیٰ خورنی چنین بر می‌آید که در زمان او، شهر باکو نیز از نواحی اطراف بیلقان به شمار می‌آمده است (نک: کسروی، *زبان پاک*...، ۲۴۱).

نام بیلقان را معرب بیلگان دانسته‌اند (*غیاث اللغات*، ۱۳۳). «کان» یا «گان» پسوندی است که در پایان نام شهرها و روستاهای ایران،

بسیار آمده است (کسروی، *کاروند*، ۳۱۶؛ رضا، ۱۳). وجود نام شهرهایی مانند بیلقان، شروان و لیزان که اکنون لاهیج خوانده می‌شود و با همنام خود لاهیجان پیوند دارد (نک: مینورسکی، *تاریخ*...، ۲۱-۲۲، ۱۴۵)، نشانهٔ مهاجرت گروههایی از ایرانیان، به ویژه مردم گیلان، دیلمان و دیگر مردم کرانهٔ جنوبی دریای خزر بدین نواحی است (مادلونگ، 227-226؛ مینورسکی، همان، ۲۱). از این رو، نام بیلقان (احتمالاً: بیلکان) باید با بیلمان در گیلان پیوستگی داشته باشد (به‌معنی خانهٔ بیلها، نک: مینورسکی، همان، ۲۲).

بارتولد از گزارشی یاد کرده که براساس آن منطقه‌ای که محدودهٔ شهر بیلقان در آن قرار داشته است، روزگاری «کاسپین» نامیده می‌شد و کاسپین را یونانیان برای اقوام ساکن درکرانه‌های دریای خزر به کار می‌بردند و زیستگاه آنان در جنوب‌غربی این دریا بوده‌است (*جایگاه*...، ۳). نام بیلقان در زبان ارمنی به صورتهای فایداگاران، پایداقاران و پایتاکاران نوشته شده است (لسترنج، همانجا؛ کسروی، همان، ۲۸۷؛ مارکوارت، همانجا). بیلقان در دورهٔ حکومت استالین به نام یکی از رهبران اتحاد جماهیر شوروی، ژدانف خوانده شد، ولی هم‌اکنون بار دیگر نام گذشتهٔ خود را بازیافته است (خواجویان، ۴۹).

بسیاری از نویسندگان دورهٔ اسلامی، بنیان‌گذار بیلقان را قباد (کواد یا کواذ) یکم (د ۵۳۱م)، شاه نامدار ساسانی دانسته‌اند (ابن خردادبه، همانجا؛ یاقوت، *بلدان*، ۱/۷۹۸؛ ابن اثیر، ۱/۴۱۴؛ حمدالله، *نزهة*...، ۹۱؛ نیز نک: برونر، 765)، اگرچه در روایتی دیگر ساختِ این شهر را به بیلقان ابن ارمنی بن لنطی بن یونان نسبت داده‌اند (یاقوت، همانجا). ظاهراً قباد بیلقان و بردعه ــ دو شهر عمدهٔ آلبانیا (اران) ــ را که بر سر راه اردبیل به ایبریا قرار داشتند، پس از عقب نشاندن مهاجمان قوم خزر که به سرزمینهای ایران تاخته، و از رود ارس تا شروان را تصرف نموده بودند، در اران بنیاد نهاده است (ابن اثیر، همانجا). در زمان خسروپرویز (سل ۵۹۰-۶۲۸م) بیلقان از جملهٔ شهرهایی بود که چندی به دست هِرَقل (هراکلیوس)، امپراتور روم افتاد (مسعودی، *التنبیه*...، ۱۵۷).

این شهر در زمان عثمان، خلیفهٔ سوم (۲۳- ۳۵ق/۶۴۴- ۶۵۵م) به دست سلمان بن ربیعهٔ باهلی، سردار عرب گشوده شد و مردم شهر با گردن نهادن به پرداخت جزیه و خراج، با او سازش نمودند و در برابر آن، جان و مال آنها در امان ماند و باروی شهر نیز تخریب نگردید (بلاذری، ۱/۲۴۰؛ یعقوبی، *تاریخ*، ۲/۱۶۸؛ ابن اثیر، ۳/۸۵). در خلافت معاویه (۴۰-۶۰ق/۶۶۰-۶۸۰م)، بیلقان بازسازی گردید (بلاذری، ۱/۲۴۲). در زمان خلافت هشام بن عبدالملک (۱۰۵- ۱۲۵ق/۷۲۳- ۷۴۳م)، جراح بن عبدالله حکمی، والی ارمنستان، پس از گذرانیدن زمستانی در بیلقان و بردعه، با خزرها ــ که در مغان، آذربایجان و شروان شورش نموده و ویرانی بسیار به بار آورده بودند ــ به جنگ پرداخت، ولی کشته شد. هشام، سعیدبن عمرو حرشی را به نبرد با آنها گسیل کرد و او خزرها را شکست داد و به بیلقان و بردعه دست یافت (همو، ۱/۲۴۳؛ حمدالله، *تاریخ*...، ۲۸۱-۲۸۲) و نیز در زمان هشام، «مسافر قصاب»، شورشیِ بزرگِ خوارج، ارمنستان و آذربایجان را گرفت و خوارج بیلقان، اردبیل، باجروان و ورثان به او پیوستند و مدتی با مروان بن محمد، والی ارمنستان جنگیدند.

در خلافت سفاح (۱۳۲-۱۳۶ق/۷۵۰-۷۵۳م)، ابوجعفر منصور والی ارمنستان گردید و توانست در نبرد با مسافر قصاب پیروز گشته، او را از پای درآورد. مردم بیلقان ناگزیر در قلعهٔ «کِلاب» متحصن گردیدند، تا آنکه سردارشان، قُدد بن اصغر بیلقانی امان گرفت و آنان از تحصن دست برداشتند (بلاذری، ۱/۲۴۶).

به هنگام خلافت هارون‌الرشید (۱۷۰-۱۹۳ق/۷۸۶-۸۰۹م) ناآرامیهایی در بیلقان و ارمنستان پدید آمد و خوارج این سرزمین، بار دیگر به رهبری ابومسلم خارجی به پا خاسته، توانستند بر چند والی خلیفه پیروز گردند. هارون، عباس بن جریر بجلی را به حکومت ارمنستان گماشت، اما هنگامی که او به بردعه رسید، مردم بیلقان بر وی هجوم آوردند و او ناچار در پشت باروی آن شهر متحصن گردید و ابومسلم به بیلقان رفت و شورش وی در ارمنستان بالا گرفت. هارون، یحییٰ حرشی را با ۱۲ هزار، و یزیدبن مزید شیبانی را با ۱۰ هزار سپاهی به نبرد با شورشیان آذربایجان و ارمنستان گسیل کرد. حرشی آذربایجان را آرام نمود و برای نبرد با ابومسلم به سوی ارمنستان رفت، ولی پیش از رسیدن وی، ابومسلم مُرد و رهبری شورش را شکَن بن موسیٰ بیلقانی در دست گرفت. حرشی بیلقان را تصرف نمود و به مردم شهر امان داد، ولی قلعهٔ آن را ویران ساخت (یعقوبی، همان، ۲/۴۲۶-۴۲۷).

در سالهای آغازین سدهٔ ۳ق/۹م هنگامی که جنبش خرم‌دینان به رهبری بابک در ناحیهٔ بذّ (هم) آغاز شد، مردم بیلقان، آذربایجان و اران به او پیوستند (مسعودی، *مروج*...، ۳/۴۴۲، ۴۶۷). طبری از عیسی بن یوسف، معروف به ابن اخت اصطفانوس نام برده است که به هنگام قیام بابک، پادشاه بیلقان بود (۹/۵۴) و او همان کسی است که عبدالله برادر بابک، پس از شکست خرم‌دینان از عربها در دژِ وی، در ۱۰ فرسنگی بیلقان پناه گرفت (همو، ۹/۱۹۳؛ ابن خلدون، ۳۲/۳۲۶).

مردم بیلقان یک بار دیگر نیز در خلافت مأمون (۱۹۸-۲۱۸ق/۸۱۴-۸۳۳م) شوریدند، اما سلیمان بن احمدبن سلیمان هاشمی، والی خلیفه شورشیان را سرکوب کرد (یعقوبی، همان، ۲/۴۶۲). از این‌همه شورشهای پی در پی که در بیلقان روی داده است، چنین بر می‌آید که بیلقانیان اساساً مردمی گردنکش و پرخاشجو بوده‌اند (مینورسکی، 45؛ نفیسی، ۱۸۱). مینورسکی از نوشته‌های مسعود بن نامدار نویسندهٔ کُرد به تاریخ ۵۰۵ق/۱۱۱۱م یاد کرده که در آن داستان این گردنکشیها منعکس گردیده است (همانجا).

در ۳۸۳ق/۹۹۳م فضل بن محمد شداد (فضلون) (از دودمان کُرد شدادیان آذربایجان و ارمنستان) بیلقان و بردعه را تصرف نمود. او در ۴۲۱ق/۱۰۳۰م، پسر خود، موسیٰ را به بیلقان فرستاد تا با برادرش،

آسکویه که به کمک مردم بیلقان در برابر پدر شورش کرده بود، بجنگد. موسیٰ به یاری روسها بیلقان را گرفت و برادر شورشی خود را دستگیر کرد و کشت (همو، 17-16؛ مادلونگ، 240).

در ۶۱۸ق/۱۲۲۱م مغولان به بیلقان رسیدند و آن را محاصره کردند. مردم شهر از آنها خواستند تا نمایندهای برای قرارداد صلح بفرستند. مغولان پذیرفتند و یکی از بزرگان خویش را فرستادند، ولی این نماینده به دست مردم شهر کشته شد. مغولان شهر را به تصرف درآوردند، خرد و کلان را کشتند، هرچه را یافتند به یغما بردند و شهر را به آتش کشیدند (ابن اثیر، ۳۸۲/۱۲-۳۸۳؛ رشیدالدین، ۵۳۳/۱؛ یاقوت، *بلدان*، ۷۹۷/۱-۷۹۸). پس از رفتن مغولها، آن گروه از مردم بیلقان که گریخته و زنده مانده بودند، به شهر بازگشتند و تا آنجا که میتوانستند باروی شهر را بازسازی کردند (ابن اثیر، ۴۱۰/۱۲).

در ۶۱۹ق گرجیان که به اران حمله کرده بودند، بر بیلقان دست یافتند و مردم این شهر یک بار دیگر و بیش از پیش دچار قتل و غارت گردیدند (همانجا). در ۶۲۴ق/۱۲۲۷م این شهر آنچنان ویران بود که قابل بازسازی به نظر نمیرسید. جلال‌الدین خوارزمشاه آن را به شرف‌الملکِ وزیر داد و او بیلقان را دوباره آباد ساخت (نسوی، ۱۶۰).

هنگامی که هولاکوخان (حک ۶۴۹-۶۶۳ق/۱۲۵۱-۱۲۶۵م) قلعهٔ بیلقان را محاصره کرد، گشودن آن مدتها به درازا کشید، زیرا در نواحی بیلقان سنگ برای به کار انداختن منجیق نمی‌یافتند. به پیشنهاد خواجه نصیرالدین طوسی، درختهای بزرگ را انداختند و از چوب آنها به شکلِ سنگ منجیق تراشیدند و در میانشان قلع ریختند و با آن برج و باروی قلعه را ویران ساختند و بدین ترتیب شهر را گشودند (دولتشاه، ۹۱). پس از این رویداد، بیلقان تا زمانی دراز، آباد نگشت (رازی، ۳۰۵/۳).

در ۸۰۶ق/۱۴۰۳م امیر تیمور گورکانی فرمان داد در زمینهای بیلقان طرح شهری را پی افکندند که شامل خندق، برج و بارو، خانه‌های بسیار، باغ و بوستان، ۴ بازار و دو دروازه بود. او ساختِ بخشهای گوناگون شهر را به عهدهٔ شاهزادگان و بزرگان گذاشت. همهٔ ساختمانها، با خشت پخته در مدت یک ماه ساخته شد (شامی، ۲۸۸-۲۸۹؛ شرف‌الدین، ۳۸۵/۲-۳۸۶؛ میرخواند، ۱۱۱۳). امیر تیمور همچنین فرمان داد تا برای آبیاری زمینهای بیلقان از رود ارس، آبراهه‌ای کنند. این ابراهه نیز یک ماهه ساخته شد (شامی، ۲۹۱). کلاویخو که در ۸۰۸ق از آن شهر دیدن کرده، شمار ساکنانش را ۲۰ هزار نفر نوشته است (ص312).

چنین پیداست که امیر تیمور در زمان خود بیلقان را جزئی از قلمرو خلیل سلطان، نوادهٔ خود قرار داد (بارتولد، گزیده...، ۱۵۸). در ۸۲۴ق/۱۴۲۱م شاهرخ، فرزند و جانشین امیر تیمور به بیلقان آمد و مدتی در آنجا اقامت گزید (سومر، ۱۳۲). او می‌خواست بیلقان را آباد نماید، ولی بزرگان دربار به بهانهٔ امکان از میان رفتن علفزارهای منطقه و نیز وقوع زلزله‌های پیاپی و ویرانگر با آبادانی بیلقان مخالفت نمودند؛ اما شاهرخ فرمان داد آبراهه‌ای برای شهر کنند که تا سالهای پایانی سدهٔ ۹ق/۱۵م برقرار بوده است (دولتشاه، ۹۲). به نوشتهٔ رازی، در آغاز سدهٔ ۱۱ق/۱۷م بیلقان به اندازهٔ دهی، آبادانی داشته است (۳۰۶/۳). زین‌العابدین شیروانی (د ۱۲۵۳ق/۱۸۳۷م) تصریح کرده که بیلقان از مدتها پیش ویران بوده است (ص ۱۵۴).

برخی از نویسندگان اسلامی آن را شهری کوچک، با مردمی خوب که شیرینی «ناطف» (نوعی حلوا) آن معروف است، وصف کرده‌اند (مقدسی، ۲۸۹)؛ همچنین بیلقان شهرکی پرنعمت خوانده شده است که از آنجا، بُرد (نوعی پارچه)، جُل (پوشش ستور)، برقع (روبند) و ناطِف خیزد (نک: حدود...، ۴۲۲)، و نیز آن را شهری پاکیزه، پرآب و دارای باغها و درختان و آسیابهای بزرگ نوشته‌اند (ابن حوقل، ۲۹۹). به نوشتهٔ حمدالله مستوفی بیشتر ساختمانهای بیلقان از آجر، هوایش گرم و فرآورده‌های آن غله، شلتوک، پنبه و حبوبات است (*نزهة*، ۹۱).

از زمرهٔ بزرگانی که از این شهر برخاسته‌اند، می‌توان ابوالمکارم مجیرالدین بیلقانی (د ۵۸۶ق/۱۱۹۰م) شاعر را نام برد که شاگرد خاقانی شروانی و نیز از نزدیکان محمد ایلدگز (از اتابکان آذربایجان) بوده است (صفا، ۷۲۱/۲؛ آذر، ۱۰۵/۱-۱۰۶).

مآخذ: آذر بیگدلی، لطفعلی، *آتشکده*، به کوشش حسن سادات ناصری، تهران، ۱۳۳۶ش؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، بیروت، ۱۹۷۹م؛ ابن خردادبه، عبیدالله، *المسالک والممالک*، به کوشش محمد مخزوم، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن خلدون، *العبر*، به کوشش خلیل شحاده و سهیل زکار، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن رسته، احمد، *الاعلاق النفیسة*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ بارتولد، و. و.، *جایگاه مناطق اطراف دریای خزر در تاریخ جهان اسلام*، ترجمهٔ لیلا رُبن‌شه، تهران، ۱۳۷۵ش؛ همو، *جغرافیای تاریخی ایران*، ترجمهٔ همایون صنعتی‌زاده، تهران، ۱۳۷۷ش؛ همو، *گزیدهٔ مقالات تحقیقی*، ترجمهٔ کریم کشاورز، تهران، ۱۳۵۸ش؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به کوشش صلاح‌الدین منجد، قاهره، ۱۹۵۶م؛ *حدودالعالم*، با حواشی و تعلیقات مینورسکی، به کوشش مریم میراحمدی و غلامرضا ورهرام، تهران، ۱۳۷۲ش؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، به کوشش ادوارد براون، لندن، ۱۳۲۸ق/۱۹۱۰م؛ همو، *نزهة القلوب*، به کوشش لسترنج، لیدن، ۱۳۳۳ق/۱۹۱۵م؛ خواجویان، محمدکاظم، «خاطرات سفرباکو»، *کیهان فرهنگی*، تهران، ۱۳۶۹ش، س ۷، شـ ۱؛ دولتشاه سمرقندی، *تذکرة الشعراء*، به کوشش محمد رمضانی، تهران، ۱۳۳۸ش؛ رازی، امین احمد، *هفت اقلیم*، به کوشش جواد فاضل، تهران، ۱۳۴۰ش؛ رشیدالدین فضل الله، *جامع التواریخ*، به کوشش محمد روشن و مصطفی موسوی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ رضا، عنایت‌الله، *آذربایجان و اران (آلبانیای قفقاز)*، تهران، ۱۳۶۰ش؛ زین‌العابدین شیروانی، *حدائق السیاحة*، تهران، ۱۳۴۸ش؛ سومر، فاروق، *قراقوینلوها*، ترجمهٔ وهاب ولی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ شامی، نظام‌الدین، *ظفرنامه*، به کوشش محمد پناهی سمنانی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ شرف‌الدین علی یزدی، *ظفرنامه*، به کوشش محمد عباسی، تهران، ۱۳۳۶ش؛ صفا، ذبیح الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ طبری، *تاریخ*؛ *غیاث اللغات*، غیاث‌الدین محمد رامپوری، بمبئی، ۱۳۹۰ق؛ قزوینی، زکریا، *آثارالبلاد*، بیروت، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ کسروی، احمد، *زبان پاک آذری یا زبان باستان آذربایگان*، به کوشش عزیزالله علیزاده، تهران، ۱۳۷۸ش؛ همو، *کاروند*، به کوشش یحییٰ ذکاء، تهران، ۱۳۵۶ش؛ مسعودی، علی، *التنبیه والاشراف*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۳م؛ همو، *مروج الذهب*، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۶م؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش محمد مخزوم، بیروت، ۱۹۸۷م؛ میرخواند، محمد، *روضة الصفا*، به کوشش عباس زریاب، تهران، ۱۳۷۳ش؛ مینورسکی، و.، *تاریخ شروان و دربند*، ترجمهٔ محسن خادم، تهران، ۱۳۷۵ش؛ همو، حواشی و تعلیقات بر *حدودالعالم*، ترجمهٔ میرحسین شاه (نک: هم *حدودالعالم*)؛ نسوی،

محمد، سیرت جلال‌الدین مینکبرنی، ترجمهٔ کهن فارسی، به کوشش مجتبی مینوی، تهران، ۱۳۴۴ش؛ نفیسی، سعید، بابک خرم‌دین، تهران، ۱۳۳۳ش؛ یاقوت، بلدان؛ همو، المشترک، به کوشش ووستنفلد، گوتینگن، ۱۸۱۶م؛ یعقوبی، احمد، البلدان، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ همو، تاریخ، بیروت، ۱۳۷۹ق/۱۹۶۰م؛ نیز:

Brunner, C., «Geographical and Administrative Divisions: Settlements and Economy», *The Cambridge History of Iran*, vol. III(2), ed. E. Yarshater, London, 1983; Clavijo, J., *Embassy to Tamerlane*, tr. G. Le Strange, London, 1928; Le Strange, G., *The Lands of the Eastern Caliphate*, London, 1966; Madelung, W., «The Minor Dynasties of Northern Iran», *The Cambridge History of Iran*, vol. IV, ed, R. N. Frye, London, 1975; Markwart, J., *Ērānšahr*, Berlin, 1901; Minorsky, V., *Studies in Caucasian History*, London, 1953.

محسن احمدی

بِیلَقانی، نک: مجیرالدین بیلقانی.

بَیلَکِ قِبْجاقی (د پس از ۶۸۱ق/۱۲۸۲م)، کانی شناس مسلمان و کهن‌ترین گزارشگر بهره‌گیری از قطب نما در ناوبری مسلمانان. از زندگی وی تنها می‌دانیم که در ۶۵۸ق/۱۲۶۰م کتاب *علم الساعات و العمل بها*، اثر ابن ساعاتی (هـ م) را در قاهره استنساخ کرده (کوپریلی، ۴۸۲/۱-۴۸۳)، و در ۶۶۸ق/۱۲۷۰م در این شهر به دست نویسی از *الرسالة الشافیة* نصیرالدین طوسی دست یافته (کراوزه، 490-491,496)، و در ۶۸۱ق نیز *کنز التجار* را در قاهره و به نام ملک منصور دوم (حک ۶۴۲-۶۸۳ق/۱۲۴۴-۱۲۸۴م)، حکمران ایوبی حماه نوشته است. البته نام پدر بیلک در دو دست‌نویس نخست، عبدالله و در دست‌نویس *کنزالتجار*، محمد (شاید تصحیف ابومحمد) آمده است (نک: وایدا، 420؛ قس: «دائرةالمعارف...[1]»، VI/68؛ نیز دوسلان، شم 2779، که این نام نیامده است).

اثر بر جای مانده: *کنز التجار فی معرفة الاحجار*، در ۳۰ فصل دربارهٔ سنگها و فلزات گرانبها که یگانه نسخهٔ شناخته شدهٔ آن ــ ظاهراً به خط مؤلف ــ در پاریس نگهداری می‌شود (همانجا). بیلک در مقدمهٔ این کتاب از ۲۳ نویسندهٔ یونانی و مسلمان، از آن میان هرمس، بلیناس (آپولونیوس تیانایی)، ارسطو، بطلمیوس، مسعودی، بیرونی، غزالی و دیگران یاد کرده است. موله که بخشهایی از متن عربی و ترجمهٔ فرانسهٔ این اثر را آورده، آن را تقلیدی صرف از *ازهار الافکار* تیفاشی (هـ م) برشمرده که البته برخی اطلاعات و تجربیات بیلک بدان افزوده شده است (ص 12).

بیلک در این کتاب ضمن شرح مسافرت دریایی خود از طرابلس شام به اسکندریه، از ابزاری که کشتیبانان برای جهت یابی به کار می‌بردند، یاد کرده است. آنان در شبهای تاریک و بی‌ستاره، سوزنی را از میان ساقهٔ یک گیاه، چلیپاوار گذرانده، در ظرف آبی شناور می‌ساختند و سپس یک سنگ مغناطیس (آهن‌ربای طبیعی) گرداگرد سوزن می‌چرخاندند که موجب چرخش سوزن می‌شد. پس از دور کردن ناگهانی سنگ، سوزن به‌تدریج در راستای شمال و جنوب آرام می‌گرفت (همو، 174). ظاهراً در مآخذ کهن‌تر دورهٔ اسلامی به چنین نکته‌ای اشاره نشده است (رنو، 203؛ کارا دو وو، II/371؛ پلسنر، 532) و برخلاف نظر دوزی (ص 39؛ نیز ویدمان، «علوم طبیعی...[2]»، 20، «مغناطیس[3]»، 331) ــ که واژهٔ قرمیط را در قطعه شعری مربوط به حدود سال ۲۳۹ق (نک: ابن عذاری، ۹۷/۲)، معرب کالامیت و به معنی آهن‌ربا دانسته است ــ ربطی به قطب نما ندارد (قس: سارتن، II/630؛ نیز میه‌لی، 160-159، که اشارات مبهم عوفی به ابزاری با کاربرد مشابه را یاد کرده‌اند). گزارش بیلک تا کنون به چند زبان اروپایی ترجمه شده است (پلسنر، 533).

مآخذ: ابن عذاری، احمد، البیان المغرب، به کوشش دوزی، لیدن، ۱۸۴۹م؛ کوپریلی، خطی؛ نیز:

Carra de Vaux, *Les Penseurs de l'Islam*, Paris, 1921; *De Slane;* Dozy, R., Introd. *Al-Baydno'l-Mogrib*, Leiden, 1849; Krause, M., «Stambuler Handschriften islamischer Mathematiker», *Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik*, Abteilung B3, 1936, vol. III; Mieli, A., *La Science arabe*, Leiden, 1966; Mullet, C., «Minéralogie arabe», JA, 1868, vol. XI; Plessner, M., «Baylak al-Qibjāqī», *Dictionary of Scientific Biography*, ed. Ch. C. Gillispie, New York, 1970, vol. I; Reinaud, J.-T., *Géographie d'Aboulféda*, Paris, 1848; Sarton, G., *Introduction to the History of Science*, Baltimore, 1931; *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, Istanbul, 1992; Vajda, G., *Index général des manuscrits arabes musulmans*, Paris, 1953; Wiedemann, E., «Über Magnetismus», *Aufsätze zur arabischen Wissenschaftsgeschichte*, New York, 1970; id, «Über die Naturwissenschaften bei den Arabern», *Sammlung gemeinverständlicher wissenschaftlicher Vorträge*, Hamburg, 1890, no. 97.

محمدحسین احمدی

بیله‌سَوار، شهرستان و شهری در استان اردبیل.

شهرستان بیله‌سوار: این شهرستان قسمت وسیعی از دشت مغان را تشکیل می‌دهد (قاسمی، ۱۷۷) و از شمال و خاور به جمهوری آذربایجان، از جنوب خاوری و جنوب به حوضهٔ گرمی، و از باختر به پارس‌آباد محدود است (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*...، ۱۲/۴). مساحت آن ۱٬۹۴۵ کـم۲، و دارای ۲ بخش، ۴ دهستان و ۳۵۳ آبادی است (*آمارنامه*...، ۱۰). برطبق سرشماری ۱۳۷۵ش این شهرستان ۵۹٬۵۸۴ نفر جمعیت داشته است که از این شمار ۱۹٬۱۱۶ نفر در مناطق شهری، و ۴۰٬۴۶۸ نفر در مناطق روستایی زندگی می‌کردند (*سرشماری*...، شانزده). بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که این شهرستان دارای بافت روستایی است.

شغل اصلی و اساس اقتصاد شهرستان بیله‌سوار مبتنی بر کشاورزی و دامداری است. کشاورزی بیله‌سوار به سبب داشتن خاک حاصلخیز، آب و هوای مناسب و وجود رودخانه از رونق فوق‌العاده برخوردار است. محصول عمدهٔ آن گندم و جو است. بیله‌سوار در زمینهٔ پرورش دام از قبیل گوسفند و بز نیز به سبب سابقهٔ طولانی عشایر کوچندهٔ منطقه ــ به ویژه شاهسونها ــ واجد اهمیت است (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، ۱۳/۴).

1. Türkiye... 2. «Über die Naturwissenschaften...» 3. «Über Magnetismus»

آب و هوای بیله‌سوار در تابستانها گرم و در سایر فصول به ویژه در زمستانها معتدل و مطبوع است و به علت نزدیکی به دریای خزر و ارتفاع کم در ردیف مناطق نیمه مرطوب است (قاسمی، ۱۷۹). رودخانه‌های مهم بیله‌سوار بالهارود و آق بیگلر است (همانجا). این شهرستان جزو مناطق مهم قشلاقی ایل شاهسون به شمار می‌رود (شاهسوند، ۴۲). بیله‌سوار در تیرماه ۱۳۷۰ به شهرستان تبدیل شد (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، ۱۲/۴).

وجه تسمیه: دربارهٔ نام‌گذاری بیله‌سوار نظریات مختلفی است. «بیله» به معنای خشکی میان دو رودخانه است و بیله سوار مردمی را گویند که ساکن بیله هستند (خاماچی، ۲۴۵؛ نیز نک: *برهان*...، ذیل بیله). «بیله» به صورت پیشوندگونه در نام برخی نقاط دیگر نیز دیده می‌شود، مانند بیله درق در حوالی اردبیل، بیله ده از توابع خلخال و بیله سوار از توابع ماکو و بیله‌وار از توابع خوی (نک: *فرهنگ جغرافیایی ایران*، ۱۰۴/۴-۱۰۵). حمدالله مستوفی این نام را منتسب به امیری از آل بویه ــ ملقب به پیله سوار ــ می‌داند که بانی این شهر بوده است (ص ۹۰-۹۱).

شهر بیله‌سوار: این شهر که مرکز شهرستان بیله‌سوار است (نشریه...، ۸)، در ۴۸° و ۴۱′ طول شرقی و ۳۹° و ۲۳′ عرض شمالی واقع شده است (مفخم، ۸۳/۱) و در ۱۳۷۵ش دارای ۱۳٬۰۴۰ نفر جمعیت بوده است (*سرشماری*، چهل).

پیشینهٔ تاریخی: از بیله‌سوار در منابع تاریخی پیش از اسلام نامی برده نشده است، اما سکه‌های یافت شده در تپه‌های پیرامون آن قدمت آبادانی این ناحیه را به دوران اشکانیان و پیش از آن می‌رساند (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، ۱۴/۴). چنان‌که گفته شد، حمدالله مستوفی (همانجا) پیشینهٔ بنای شهر را به دورهٔ آل بویه می‌رساند. به علت ویژگیهای طبیعی بیله سوار، این منطقه موردتوجه اقوام چادرنشین مانند ترکان و مغولان بوده است. در دورهٔ ایلخانیان بیله‌سوار از مراکز نظامی مغولان به شمار می‌رفته است (نک: رشیدالدین، ۱۱۳۵/۲، جم؛ ابوالقاسم، ۴۳). در ۶۸۳ق/۱۲۸۴م احمد تکودار، ایلخان مغول با ۸۰ هزار سپاهی از بیله‌سوار مغان به مقابلهٔ ارغون که داعیهٔ ایلخانی داشت، شتافت (رشیدالدین، ۱۱۳۵/۲-۱۱۳۶).

بیله‌سوار پس از دورهٔ مغول توسعهٔ چندانی نیافت و در منابع تاریخی دوره‌های بعدی نامی از آن برده نشد، لیکن در اوایل سدهٔ ۱۳ق/۱۹م در دورهٔ جنگهای ایران و روس و تغییراتی که در مرزهای شمال غربی ایران با روسیه صورت پذیرفت، بیله‌سوار میان ایران و روسیه به دو پاره تقسیم شد و شهر بیله سوار در منطقهٔ مرزی ایران و روسیه واقع گردید. شهرکی نیز به همین نام در خاک روسیه وجود داشت که در ۱۳۱۷ش/۱۹۳۸م به پوشکین تغییر نام داد («دائرةالمعارف...[۱]»، II/164)؛ اما پس از فروپاشی شوروی و تشکیل جمهوری آذربایجان این شهرک نام گذشتهٔ خود را بازیافت (نک: «اطلس...[۲]»، 84).

مآخذ: *آمارنامهٔ استان اردبیل* (۱۳۷۷ش)، تهران، ۱۳۷۸ش؛ ابوالقاسم کاشانی، عبدالله، *تاریخ اولجایتو*، به کوشش مهین همبلی، تهران، ۱۳۴۸ش؛ *برهان قاطع*، محمدحسین بن خلف تبریزی، به کوشش محمد معین، تهران، ۱۳۵۷ش؛ حمدالله مستوفی، *نزهة‌القلوب*، به کوشش لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ق/۱۹۱۳م؛ خاماچی، بهروز، *فرهنگ جغرافیایی آذربایجان شرقی*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ رشیدالدین فضل‌الله، *جامع‌التواریخ*، به کوشش محمد روشن و مصطفی موسوی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ *سرشماری عمومی نفوس و مسکن* (۱۳۷۵ش)، نتایج تفصیلی، شهرستان بیله‌سوار، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۶ش؛ شاهسوند بغدادی، پریچهر، *بررسی مسائل اقتصادی، اجتماعی، سیاسی ایل شاهسون*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ *فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور*، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۷۱ش؛ *فرهنگ جغرافیایی ایران* (آبادیها)، استان ۳ و ۴، آذربایجان، تهران، ۱۳۳۰ش؛ قاسمی، احد، *جغرافیای شهرستانهای پارس‌آباد، بیله‌سوار و گرمی*، تهران، ۱۳۷۷ش؛ مفخم پایان، لطف‌الله، *فرهنگ آبادیهای ایران*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ نشریهٔ دفتر تقسیمات کشوری، معاونت سیاسی اجتماعی وزارت کشور، تهران، ۱۳۷۹ش، شم ۲؛ نیز:
Azarbayjan sovet ensiklopedyasy, Baku, 1978; *Britannica Atlas*, Chicago, 1996.

محسن سلیمانی

بیلیتُن[۳]، یا بلیتون، بلیتونگ، جزیره‌ای در اندونزی. این جزیره با حدود ۴٬۸۰۰ کمـ۲ وسعت و ۱۹۲٬۹۷۲ تن جمعیت (۱۳۶۹ش/۱۹۹۰م) در غرب مجمع‌الجزایر اندونزی، میان جزایر بُرنئو و سوماترا در دریای جاوه واقع است و دارای ویژگیهای آب و هوایی استوایی است («بلیتونگ»، *انکارتا*[۴]؛ «بلیتونگ، جغرافیا...[۵]»). مرکز این جزیره بندر تانجونگپاندان[۶] است که با حدود ۶۳٬۸۰۰ تن جمعیت (۱۳۸۳ش/۲۰۰۴م)، در کرانه‌های شمال غربی بیلیتن قرار دارد («فرهنگ...[۷]»؛ «بلیتونگ»، *انکارتا*).

جزیرهٔ بیلیتن یکی از دو جزیرهٔ عمدهٔ استان بانگکا ـ بلیتونگ اندونزی است («بانگکا ـ بلیتونگ[۸]»). این جزیره درواقع ادامهٔ بلندیهای مجمع‌الجزایر مالایاست (هاردجونو، 27؛ «بلیتونگ»، *انکارتا*). بیلیتن دارای ذخایر غنی کائولین است و قلع آن از ارزشمندترین ذخایر طبیعی یافت شده در اندونزی است (هاردجونو، 114، 107؛ هال، 456). امروزه کارخانه‌ای برای ساخت ظروف چینی از کائولین موجود در این جزیره احداث شده است (هاردجونو، 233). بهره‌برداری از معادن قلع، با تأسیس شرکت قلع بیلیتن در ۱۲۶۸ق/۱۸۵۱م آغاز شد (هال، همانجا).

از پیشینهٔ تاریخی این جزیره آگاهیهای روشنی دردست نیست، اما همین‌قدر می‌دانیم که تاریخ این جزیره با سلطان‌نشین پالیمبانگ پیوستگی دارد (نک: همو، 454) و اسلام در سدهٔ ۱۳ق/۱۹م به آنجا راه یافته است (EI^2). بیلیتن در سده‌های اخیر به سبب اهمیت سوق‌الجیشی و برخورداری از منابع سرشار طبیعی، مورد توجه اروپاییان قرار گرفت و کشف منابع غنی قلع در سدهٔ ۱۹م در آنجا بر اهمیت آن نزد اروپاییان افزود (ریکلفس، ۲۲۰). در ۱۲۲۷ق/۱۸۱۲م جیلیسی، فرمانده نیروهای

1. *Azarbayjan...* 2. *Britannica...* 3. Biliton/Belitun/Belitung 4. «Belitung», *Encarta...* 5. «Belitung, Indonesian...» 6. Tanjungpandan 7. *The World...* 8. «Bangka-Belitung»

انگلیسی در منطقه، در پی دستگیری سلطان پالمبانگ، این جزیره را تسخیر، و سلطان را برکنار کرد و برادرش را به جای او نشاند. سپس به دنبال وقوع حوادثی در منطقه، هلندیها که منافع خود را از دست داده بودند، خواستار پرداخت غرامت نقدی از سوی سلطان جدید شدند. سلطان پالمبانگ به سبب عدم توانایی در پرداخت غرامت نقدی، به ناچار جزایر بیلیتن و بانگکا را در ۱۲۳۲ق/۱۸۱۷م با وجود مخالفتهای انگلیس به هلندیها واگذارد (هال، ریکلفس، همانجاها) و تا ۱۳۲۹ش/۱۹۵۰م که اندونزی به استقلال رسید، همچنان در دست هلندیها باقی بود («دائرةالمعارف...»[1]، I/217).

مآخذ: ریکلفس، م. س.، تاریخ جدید اندونزی، ترجمهٔ عبدالعظیم هاشمی نیک، تهران، ۱۳۷۰ش؛ نیز:

«Bangka - Belitung», *Wikipedia*. org / wiki / Bangka – Belitung; «Belitung», *Encarta Reference Library*, 2004; «Belitung, Indonesian Political Geography», *The Columbia Electronic Encyclopedia*, 2003; *The Columbia Encyclopedia*, New York, 1963; EI[2]; Hall, D. G. E., *A History of South East Asia*, London, 1964; Hardjono, J., *Indonesia, Land People*, Djakarta, 1971; *The World Gazetteer*, www. world-gazetteer.com.

پرویز امین

بیمارِستان، محل نگهداری بیماران، واژه‌ای فارسی است (بیمار یا وِمار + پسوند مکان «ستان»). بی‌گمان از آغاز ارتباط مسلمانان با بیمارستان و پزشکان جندی‌شاپور ایران، به همان شکل یا به صورت «مارستان» در منابع عربی وارد شده، و به کار رفته است (مثلاً نک: رازی، ۲۵۹/۱؛ ابن منظور، ۲۱۷/۶). اما در مارستان در بسیاری مواضع، خاصه در قرون متأخرتر مجانین را نیز نگهداری می‌کردند (مثلاً ابشیهی، ۳۲۸/۱-۳۲۹؛ ابوالفرج اصفهانی، ۱۵۴/۲۰؛ ابن‌جوزی، *صفة ...*، ۵۱۹/۲؛ ابونعیم، ۳۶۸/۱۰؛ جبرتی، ۲۱۹/۱، ۶۱۶؛ ابن عماد، ۳۴۰/۲، ۲۲۷/۴). در بعضی مناطق یا دوره‌های تاریخی، دارالشفا و دارالمرضیٰ نیز به جای بیمارستان به کار رفته است.

دربارهٔ نخستین بیمارستانی که در سرزمینهای اسلامی ساخته شد، اطلاع دقیقی در دست نیست. گر چه سابقهٔ نوعی بیمارستان ابتدایی به عصر پیامبر اکرم (ص) و غزوهٔ خندق و بنی قریظه باز می‌گردد که زنی رفیده نام در مسجد النبی(ص) خیمه‌ای برافراشته بود و مجروحان جنگی را مداوا می‌کرد (طبری، ۱۰۰/۲-۱۰۱)؛ ولی گفته‌اند که نخستین بیمارستان ثابت را به دستور ولید بن عبدالملک اموی در ۸۸ق/۷۰۷م در دمشق ساختند (مقریزی، ۴۰۵/۲). با این حال، کهن‌ترین بیمارستان بزرگ و معتبر در قلمرو اسلام، جندی‌شاپور است که پیشینهٔ آن لااقل به روزگار شاپور دوم ساسانی بازمی‌گردد که در روزگار خسرو انوشیروان به اوج شکوه و شکوفایی دست یافت (فردوسی، ۱۷۹۸/۴؛ اقبال، ۱۳۳؛ دانلپ، 219؛ الگود، 47-46؛ نیز نک: کریستن سن، ۲۹۶). این بیمارستان در پایان عصر ساسانی در برابر فاتحان عرب (نک: نصر، 396) از آسیب مصون ماند. برخی روایات نشان می‌دهد که عربهای صدر اسلام با این شهر و بیمارستان آن آشنا بوده‌اند، زیرا آورده‌اند که حارث بن کلده، پزشکی که در جندی‌شاپور تحصیل کرده بود، یک وقت به دعوت پیامبر (ص)، یکی از مسلمانان را مداوا کرد (ابن ابی اصیبعه، ۱۱۰/۱-۱۱۱؛ ابن جلجل، ۵۴؛ قس: الگود 66؛ نسیمی، ۸۲۳، که از دیگر عربهای تحصیل کرده در جندی‌شاپور نیز یاد کرده است). با آنکه دربارهٔ ارتباط این بیمارستان با دربار امویان نیز سخن گفته‌اند (عیسیٰ بک، ۶۳)، ولی آغاز ارتباط رسمی و وسیع آن با مرکز خلافت به روزگار منصور عباسی باز می‌گردد (قفطی، ۱۵۸-۱۵۹؛ براون، 23). از همین زمان نخستین بیمارستانها به سبک جندی‌شاپور و متأثر از ساخت و بافت آن در دنیای اسلام پدیدار شد و روی به تکامل نهاد، تا آنجا که بیمارستانهای جهان اسلام را از نظر تعداد و سطح عالی خدماتی که ارائه می‌دادند، باید از مهم‌ترین جلوه‌های بی‌مانند تمدن اسلامی در سده‌های میانه به شمار آورد. ماندگاری نام «بیمارستان» در سراسر این قلمرو وسیع، خود مؤید نقش و تأثیر جندی‌شاپور بر تأسیس بیمارستانها و شکل‌گیری ساختار علمی و اداری آنهاست.

سازمان‌علمی و اداری بیمارستان: بیمارستانهای بزرگ‌سازمان اداری، خدماتی و علمی گسترده‌ای، مرکب از رسته‌های مختلف پزشکان، داروسازان، انواع خدمه و پرستاران، بخشهای مختلف درمانی، خازنان، وکیلان، ناظران و جز آن بود. چنین سازمانی در مقیاس کوچک‌تر در برخی از بیمارستانهای شهرهای کم اهمیت‌تر، مانند بیمارستان واسط نیز دیده می‌شد (ابن جوزی، *المنتظم*، ۸/۸). رؤسای بیمارستانها همواره از میان پزشکان انتخاب می‌شدند و یک پزشک می‌توانست ریاست چند بیمارستان در یک یا حتیٰ چند شهر را در دست داشته باشد؛ چنان که سنان بن ثابت روزگاری رئیس بیمارستانهای بغداد بود (ابن ابی اصیبعه، ۲۲۱/۱-۲۲۲) و سعید بن یعقوب دمشقی ریاست بیمارستانهای بغداد و مکه و مدینه را در دست داشت (همو، ۲۳۴/۱).

رئیس پزشکان بیمارستان را ساعور می‌نامیدند که در برخی بیمارستانها «متولی» آنجا نیز به شمار می‌رفت. ساعور در حقیقت از ماهرترین و نامورترین پزشکان بود. به همین سبب، انتخاب پزشکان لایق، و نیز عزل و نصب کارگزاران بلندپایهٔ بیمارستان مانند متصرف و غیره در دست او بود. امین الدولة بن التلمیذ و سعید بن اثردی دو تن از بلندپایه‌ترین ساعوران بودند (ابن ابی اصیبعه، ۲۵۹/۱؛ نخجوانی، ۲۳۵/۲-۲۳۶). انتخاب پزشکان مجرب و ماهر برای بیمارستانها، دست‌کم از آن هنگام که به دستور مقتدر عباسی به آزمایش و انتخاب آنها پرداختند، امری رایج بود (ابن ابی اصیبعه، ۲۲۲/۱؛ نخجوانی، همانجا)، چنان که عضدالدوله و کارگزارانش برای انتخاب بهترین اطبا برای بیمارستان عضدی دقت بسیار به کار بردند (ابن ابی اصیبعه، ۳۱۰/۱).

بیمارستانهای بزرگ دارای بخشهای متنوع پزشکی، مانند بخش امراض داخلی، بیماریهای عفونی، چشم پزشکی، جراحی، شکسته

1. *The Columbia...*

بندی، و گاه بخش بیماران روانی، بخش بیماران سرپایی و بخشهای بیماران بستری، و تالارها و اتاقهای جداگانه برای زنان و مردان بودند که هر یک خدمه و پرستاران مخصوص داشت (ابن ابی اصیبعه، ۲۵۴/۱، ۳۱۰؛ مقریزی، ۴۰۵/۲-۴۰۷؛ نویری، ۱۰۷/۳۱-۱۰۸؛ ابن جبیر، ۵۱-۵۲؛ رشیدالدین، *وقف‌نامه*...، ۱۴۵ب). پزشکان در اتاقها می‌نشستند و معاینه می‌کردند و به نوشتن نسخه می‌پرداختند (ابن ابی اصیبعه، ۲۴۳/۲). افزون بر این، موظف بودند هر روز بیماران بستری را نیز معاینه و به امورشان رسیدگی کنند، در حالی که کارگزاران بیمارستان نیز آنها را همراهی می‌کردند تا هر دستوری برای بیمار می‌دادند، بی‌درنگ اجرا گردد (ابن جبیر، ۵۱؛ ابن ابی اصیبعه، ۱۵۵/۲).

مطابق گزارشی، در برخی یا همهٔ بیمارستانهای معتبر، پزشکان به نوبت، روز یا شب، در بیمارستان حاضر می‌شدند (مثلاً نک: قفطی، ۱۴۸). در ربع رشیدی، خانهٔ پزشکان نزدیک بیمارستان قرار داشت (رشیدالدین، همان، ۴۲، ۱۴۵، ۱۴۶) و دسترسی بیمارستان به اطبا را بسیار تسهیل می‌کرد. اثر منسوب به رازی، یعنی *کتاب فی صفات البیمارستان* (ابن ابی اصیبعه، ۳۱۰/۱) که اکنون مفقود است، احتمالاً مشتمل بر وصف بخشهای خدماتی بیمارستان نیز بوده است. به علاوه، زاهد العلما نیز کتابی موسوم به کتاب *البیمارستانات* داشته (همو، ۳۰۹/۱)، که لابد در آن به بررسی موضع و محل بیمارستان و بخشهای درمانی و اداری آن پرداخته بوده است.

بیمارستانها در کنار ارائهٔ خدمات درمانی و بهداشتی، مراکز اصلی آموزش پزشکی نیز به شمار می‌رفتند. افزون بر جندی‌شاپور که رسماً مدرسهٔ پزشکی داشت، بیمارستانهای متعددی در شرق و غرب جهان اسلام به داشتن چنین مدارسی شهرت داشتند؛ چنان‌که از جمله وظایف بزرگ‌ترین پزشکان بیمارستان عضدی، تدریس طب به دانشجویان پزشکی بود (همو، ۲۳۹/۱، ۲۵۴) و در بیمارستان نوری دمشق علاوه بر تدریس، انجمنهای مباحثات پزشکی با حضور استادان و دانشجویان رواج داشت (همو، ۲۴۲/۲-۲۴۳). در بیمارستان رشیدی تبریز هم چنین بود (رشیدالدین، همان، ۱۴۵-۱۴۶) و در بیمارستان منصوری قاهره رسماً کلاسهای درس وجود داشت (نویری، ۱۰۸/۳۱؛ مقریزی، ۴۰۷/۲). از رساله‌ای که ابن مندویهٔ اصفهانی خطاب به پزشکان بیمارستان اصفهان نوشته، یعنی *رسالة الی المتقلدین علاج المرضی بیمارستان اصفهان* (ابن ابی اصیبعه، ۲۲/۲)، و نیز آثاری از امین الدولة بن التلمیذ، چون *الموجز البیمارستانی* و *المقالة الامینیة فی الادویة البیمارستانیة* (همو، ۲۷۶/۱)، برمی‌آید که پزشکان بزرگ خود را موظف به بازآموزی پزشکان جوان‌تر نیز می‌دانسته‌اند.

داروخانه از اجزاء اصلی بیمارستان به شمار می‌رفت و داروهای بیماران را بر اساس نسخهٔ پزشک همانجا می‌دادند (همو، ۲۴۳/۲؛ ابن کثیر، ۲۹۹/۱۱، ۱۴/۱۲؛ ابن بطوطه، ۵۴/۱؛ ابن جبیر، همانجا) و به همین سبب، در بیمارستانها بخش داروسازی وجود داشت و داروسازان زیر نظر رئیس بخش یا صیدلانی ارشد به کار می‌پرداختند (ابن ابی اصیبعه، ۳۰۹/۱). در برخی از داروخانه‌ها، داروهای بسیار کمیاب نیز وجود داشت (بلوی، ۱۸۰). داروخانه را بیت الادویه و شرابخانه و داروخانه هم می‌نامیدند و رئیس آن را خازن می‌خواندند (رشیدالدین، همان، ۴۲، ۱۸۱-۱۸۲، ۱۹۴).

نخستین بیمارستان بزرگ در جهان اسلام که دارای داروخانه و بخش داروسازی بود، جندی‌شاپور است که ماسویه، پدر یوحنا ۴۰ سال در آنجا به داروسازی اشتغال داشت (قفطی، ۳۸۳-۳۸۴)؛ و این سنت شاید از همین جا به قلمرو اسلام راه یافته است. کتابهای داروسازی و داروشناسی معتبری، مانند *اقرابادین* شاپور بن سهل مورد استفادهٔ داروسازان و داروخانه‌های بیمارستانها قرار داشت (ابن ندیم، ۳۵۵).

در شماری از بیمارستانهای بزرگ، حمامهای زنانه و مردانه برای نظافت بیماران وجود داشت و هر یک از بیماران از تخت و ملحفه و پتو و لباس مستقل و مخصوص بیماران استفاده می‌کردند و دارو و غذای بیماران را هم بیمارستان تأمین می‌کرد (نویری، همانجا؛ ابن ابی اصیبعه، ۲۲۲/۱؛ مقریزی، ۴۰۵/۲). در بعضی بیمارستانها، علاوه بر تسهیلات مخصوص، وقتی بیماری فقیر مداوا و مرخص می‌شد، به او پولی نیز می‌دادند تا مدتی با آن زندگی کند (مثلاً نک: مراکشی، ۲۸۷-۲۸۸).

اما امور مالی و اداری بیمارستانها را گویا دیوان بیمارستان می‌نامیدند که ریاست آن در دست متولی یا ناظر یا کاتب دیوان بود. تفاوت میان این عناوین معلوم نشده است، ولی به نظر می‌رسد که در دوره‌هایی به جای هم نیز به کار می‌رفته‌اند. از بررسی و مقایسهٔ گزارشهای مربوط به فعالیت ناظر، یا ناظر دیوان بیمارستان برمی‌آید که وظیفهٔ اصلی او ادارهٔ اوقاف و اموال بیمارستانها بوده است و به همین سبب صاحبان این عنوان را غالباً از میان فقیهان و قاضیان و محتسبان عالی‌رتبه و وکیلان بیت المال و متصدیان اوقاف کشور و امرای بزرگ و کاتبان برمی‌گزیدند (ابن قاضی شهبه ۲۹۲/۲؛ ذهبی، ۲۷۲/۲۳؛ ابن عماد، ۳۸/۳، ۶۵، ۷۹، ۱۸۴، ۳۶۱، ۳۸۸، ۲۵/۴؛ قلقشندی، ۳۴/۴؛ ابن تغری بردی، ۱۷۰/۱۶؛ ابن کثیر، ۴۶/۱۴، ۵۰، ۱۵۲؛ بصروی، ۴۱). ممکن بود نظارت بر خزانهٔ دولت و جامع و بیمارستان در یک شخص جمع گردد (مثلاً نک: ابن کثیر، ۷۶/۱۴). به همین سبب، با آنکه نظارت بیمارستان را از مناصب «ارباب وظایف دیوانی» دانسته‌اند، ولی از اصحاب سیف و امرا و اتابکان و حکام به عنوان ناظر بیمارستانها یاد کرده‌اند (قلقشندی، همانجا، نیز ۱۸۴/۴؛ ابن تغری بردی، ۳۵۹/۱۶، ۳۸۰-۳۸۲؛ ابن عماد، ۳۴۷/۴).

ناظر بیمارستان در عصر ممالیک معمولاً با حکم نایب السلطنه یا نایب الحکومه منصوب می‌شد (مثلاً نک: قلقشندی، ۲۲۰/۴). متولی و متصرف گویا بیشتر امور اداری را راه می‌برده، و در عزل و نصب کارگزاران دون پایه تابع ساعور بوده‌اند (نخجوانی، ۲۳۶/۲). در برخی گزارشها از دیوان و صحابهٔ دیوان بیمارستان که گویا مراد از آن بخش

اداری و مالی آن بوده، یاد شده است (قلقشندی، ۳۴/۴). از دیگر کارگزاران بیمارستان می‌توان از امین که در بعضی جاها خود طبیب بود و منصبی در حد رؤسا یا کارگزاران بلند پایهٔ بیمارستان داشت (ابن ابی اصیبعه، ۷۹/۲) و گاه به عنوان امانت دار بیمارستان (مقریزی، همانجا) که البته طبیب نبود، و نیز مشرفان و مباشران و امنا و انواع خدمه نام برد (نک: ابن جوزی، *المنتظم*، ۱۲۸/۱۰؛ نویری، ۱۰۸/۳۱-۱۰۹).

مخارج و اوقاف بیمارستان: هزینه‌های ساخت بیمارستانها همیشه از سوی سازندگان آنها که غالباً از امرا و سلاطین و خلفا و وزرا بودند، پرداخت می‌شد و هم اینان معمولاً اوقافی نیز برای تأمین مخارج آیندهٔ بیمارستان تعیین می‌کردند یا تا زمانی که زنده بودند، مخارج آن را مستقیماً می‌پرداختند (مثلاً ابن ابی اصیبعه، ۲۲۲/۱، که آورده است مقتدر ماهانه مخارج بیمارستان را می‌پرداخت). برخی از این اوقاف، مانند بازار برده فروشی، بازار کالاها، املاک، و حتیٰ جزیره حائز اهمیت است (ابن تغری بردی، ۲۸/۱۴؛ نویری، همانجا، دربارهٔ بیمارستان منصوری؛ جعفری، ۱۱۲-۱۱۳، برای اوقاف بیمارستان یزد؛ اصطخری، ۲۴۱، برای بیمارستان زرنگ؛ ابن ابی اصیبعه، ۲۲۱/۱-۲۲۲، برای بیمارستانهای سیده و مقتدری و بدر معتضدی بغداد؛ ابن دقماق، ۹۹/۱، برای بیمارستان ابن طولون؛ دربارهٔ اوقاف، نیز نک: نخجوانی، ۲۳۷/۲). البته کسان دیگری جز سازندگان بیمارستانها نیز ممکن بود اوقاف برای این گونه نهادها تعیین کنند، چنان که ابن نفیس، پزشک نامدار، املاک و کتابخانه‌اش را وقف بیمارستان منصوری کرد (ابن عماد، ۴۰۲/۳؛ صدیق حسن خان، ۱۱۵/۳). گاه ممکن بود متولی اوقاف، همهٔ درآمد موقوفات بیمارستان را تحویل ندهد و ادارهٔ آن دچار مشکل شود، مانند آنچه برای بیمارستان بدر معتضدی رخ داد و سنان بن ثابت از آن متولی شکایت به وزیر برد و کار به سامان آمد (ابن ابی اصیبعه، همانجا). مقرری پزشکان و داروسازان و کارمندان بیمارستان هم غالباً از محل موقوفات پرداخت می‌شد و گاه در وقف‌نامه‌ها به همین معنی اشاره می‌گردید (نخجوانی، همانجا). این مقرریها ممکن بود مستقیماً از سوی سازنده و واقف بیمارستان نیز پرداخت گردد، چنان که عضدالدوله مقرری جبرائیل بن عبیدالله را برای کار در بیمارستان، خود پرداخت می‌کرد و ظاهراً برای این کار یا دیگر موارد، درهم مخصوصی به نام شجاعیه ضرب کرده بود (ابن ابی اصیبعه، ۱۴۵/۱).

انتخاب محل بیمارستان نیز مهم بود. حتیٰ اگر این روایت که رازی برای انتخاب جای بیمارستان دست به آزمایش زد، نادرست باشد (همو، ۳۱۰/۱)، نشانهٔ این معنی است که لااقل به طور نظری این اعتقاد وجود داشته که بیمارستان باید در جایی خوش آب و هوا و عاری از آلودگیها بنا گردد. با این همه، به نظر می‌رسد که اگر به همین دلیل بیمارستان را اندکی خارج از مرکز شهر می‌ساختند، به سرعت در اطراف آن ساخت و ساز رواج می‌یافت و محله یا محلاتی در اطراف آن پدید می‌آمد. وجود محلهٔ سوق المارستان در بغداد (ابن رافع، ۴۰۶/۱) می‌تواند مؤید این نظر باشد.

یکی از پدیده‌های ابتکاری در عرضهٔ خدمات درمانی بیمارستانی، ایجاد بیمارستانهای سیار بود. این نوع بیمارستانها افزون بر فوایدی که در مواقع خاص مانند جنگها داشتند، عامل مهمی در گسترش بهداشت در امکنه و مناطقی که دسترسی دائم به پزشک و بیمارستان نداشتند، به شمار می‌رفتند؛ چنان که علی بن عیسی ابن جراح، وزیر مقتدر عباسی طی نامه‌ای به سنان بن ثابت از او که رئیس بیمارستانهای بغداد بود، خواست تا ترتیبی دهد که پزشکان با انواع داروها در ولایت سواد عراق بگردند و در هر نقطه‌ای مدتی بمانند و مردم را معاینه و مداوا کنند و در این کار میان مسلمانان و ذمیان و انسان و حیوان تفاوت نگذارند. وی همچنین مأمور شد پزشکانی برای سرکشی به زندانها تعیین کند تا هر روز با انواع داروها به این اماکن روند و به معاینه و مداوای زندانیان بپردازند (ابن ابی اصیبعه، ۲۲۱/۱). در سدهٔ ۶ق/۱۲م نیز سلطان محمود سلجوقی بیمارستانی سیار در کنار اردوی نظامی خود ترتیب داده بود که وسایل و ابزار آن را ۴۰ شتر حمل می‌کردند. پزشکان مشهوری چون ابوالحکم مغربی و ابوالوفا یحییٰ، معروف به ابن مرخم در آنجا طبابت می‌کردند (ابن خلکان، ۱۲۳/۳-۱۲۴).

نگاهی به بیمارستانهای مهم جهان اسلام: نخستین بیمارستان بزرگ و مهم قلمرو اسلام، گرچه پیشینهٔ آن به پیش از اسلام باز می‌گردد، جندی‌شاپور است که علاوه بر بیمارستان، مهم‌ترین مرکز آموزش پزشکی نیز به شمار می‌رفت. تاریخ انقراض این بیمارستان به درستی معلوم نیست، ولی دست کم تا ۲۵۵ق/۸۶۹م که شاپور بن سهل، رئیس آن درگذشت، پای برجای بوده است (ابن ندیم، ۳۵۵). اهمیت و اعتبار جندی‌شاپور، دیگر مراکز مشابه آن را چنان تحت الشعاع قرار داده بود که نویسندگان و مورخان به ندرت به دیگر بیمارستانهای جهان اسلام، مقارن حیات جندی‌شاپور، اشاره کرده‌اند. با این حال، از بیمارستان دیگری که در عصر امویان در مصر ساخته شد، اطلاع داریم (ابن دقماق، همانجا). همچنین می‌توان حدس زد که منصور عباسی که دارالمجانینهای متعدد ایجاد کرد (زیدان، ۲۰۵/۳-۲۰۶)، شاید به یاری پزشکان جندی شاپور، بیمارستان نیز پدید آورد. همچنین می‌دانیم که برمکیان هم در سدهٔ ۲ق بیمارستانی در بغداد ساختند و ریاستش را به ابن دهن هندی دادند (ابن ندیم، همانجا). برخی محققان احتمال داده‌اند بیمارستان ری که گویا محمد بن زکریای رازی زمانی رئیس آنجا بود و لااقل تا اوایل سدهٔ ۴ق فعالیت داشت، بازمانده از پیش از اسلام باشد (ابن ابی اصیبعه، ۳۱۰/۱؛ کریمان، ۳۶۲/۲).

ساخت بیمارستان در بغداد از سدهٔ ۲ق ظاهراً روندی رو به رشد داشته است، زیرا افزون بر برامکه، هارون‌الرشید هم جبرائیل بن بختیشوع را به بنای بیمارستانی فرمان داد و قرار بود که دهشتک، رئیس جندی‌شاپور بر آن نظارت کند، ولی او خودنیامد و ماسویه را معرفی کرد (ابن ابی اصیبعه، ۱۷۴/۱). از این پس، اطلاعات بیشتری دربارهٔ بیمارستانهای دیگر شهرهای بزرگ و کوچک اسلامی در دست است. اولین بیمارستان مصر در عصر عباسی، برخلاف مشهور، بیمارستان

ابن طولون نیست (مقریزی، ۴۰۵/۲)، بلکه بیمارستان المغافر است که به دستور فتح بن خاقان وزیر متوکل عباسی در آن دیار ساخته شد (مقریزی، ۴۰۶/۲؛ زیدان، ۲۰۶/۳). متوکل هم در ناحیهٔ نعمان میان واسط و بغداد، بیمارستانی برای مجانین ایجاد کرد (مسعودی، ۷/۴). اما بیمارستان احمد بن طولون در مصر که به سال ۲۵۹ یا ۲۶۱ق ساخته شد و به بیمارستان اعلیٰ یا عتیق هم موسوم گردید، بزرگ‌ترین مرکز پزشکی عصر به شمار می‌رفت. حدود یک سده بعد در مصر بیمارستان بزرگی توسط الخازن ساخته شد که آن را در برابر بیمارستان ابن طولون، بیمارستان اسفل نامیدند (ابن دقماق، همانجا). بدر غلام معتضد عباسی نیز در نیمهٔ دوم قرن ۳ق بیمارستانی در بغداد ساخت (ابن ابی اصیبعه، ۲۲۱/۱).

در اوایل سدهٔ ۴ق بیمارستانهای متعدد در عراق ساخته شد، مانند بیمارستانی که علی بن عیسی ابن جراح در ۳۰۲ق در محلهٔ حربیهٔ بغداد بنا کرد، بیمارستان ابن فرات وزیر در درب المفضل بغداد، بیمارستانی که به دستور و نفقهٔ سیده مادر مقتدر عباسی در بغداد ساخته، و در ۳۰۵ق افتتاح شد، و بیمارستانی که در همان زمان و همان‌جا به دستور و نام مقتدر ایجاد گردید و در همهٔ آنها سنان بن ثابت، پزشک نامدار آن عصر دست داشت و از او و پسرش، ثابت بن سنان با عنوان رئیس بیمارستانهای بغداد یاد شده است (ابن ابی اصیبعه، ۲۲۱/۱-۲۲۴؛ ابن کثیر، ۱۲۸/۱۱). در همین زمان، به سبب اشتباه یکی از پزشکان که به درگذشت بیمار انجامید، سنان بن ثابت به دستور مقتدر، به آزمایش پزشکان و اعطای گواهی‌نامه پرداخت (ابن ابی اصیبعه، ۲۲۲/۱) و بدون این مجوز، کسی حق نداشت در بیمارستان یا جای دیگر به طبابت بپردازد.

در میانهٔ سدهٔ ۴ق باید از بیمارستانی یاد کرد که کافور اخشیدی در مصر بنا کرد و اوقاف بسیار برای آن قرار داد. این بیمارستان را بیمارستان اسفل می‌نامیدند (ابن دقماق، همانجا؛ عیسیٰ بک، ۷۴). بزرگ‌ترین و معتبرترین بیمارستان در قلمرو خلافت عباسی را به دستور عضدالدولهٔ بویهی در بخش غربی بغداد ساختند و در صفر یا ربیع الاول ۳۷۲ آن را افتتاح کردند و بزرگ‌ترین پزشکان عصر را در آنجا به کار گماشتند (ابن جوزی، *المنتظم*، ۱۱۲/۷؛ ابن ابی اصیبعه، ۲۳۸/۱-۲۳۹، ۲۵۴، ۳۱۰؛ قس: ابن کثیر، ۲۰۰/۱۱، که اشاره کرده است، بنیان این بیمارستان را بجکم، سردار و امیر الامرای ترک بغداد ریخته بود، نیز نک: ۲۹۹/۱۱).

در سدهٔ ۴ق در اصفهان بیمارستانی مشهور وجود داشت که ظاهراً ابن مندویهٔ اصفهانی در آنجا طبابت می‌کرد (ابن ابی اصیبعه، ۲۱/۲-۲۲). گفته‌اند ممکن است این بیمارستان از آثار دورهٔ بویهیان بوده باشد (نجم آبادی، ۷۶۸). در همین سده، در ترمذ نیز بیمارستانی با اوقاف مخصوص توسط ابوالحسن محمد بن حسن ماه بناشد (ابن حوقل، ۴۵۴/۲-۴۵۵) و در فیروزآباد فارس نیز بیمارستانی معتبر وجود داشت که ابن بلخی (ص ۱۳۹) از آن یاد کرده است.

از بیمارستانهای متعدد سدهٔ ۵ق/۱۱م هم اطلاعاتی در دست است، مانند بیمارستان مؤیدی در واسط، ساختهٔ مؤید الملک ابوعلی رخجی، وزیر مشرف الدولهٔ بویهی که در ۴۱۳ق افتتاح شد و پزشکان و خازنان و وکیلان بر آن گماردند و اوقاف بسیار برایش تعیین کردند و علاوه بر آن، مقرری مخصوصی نیز از معاملات سلطانی برای آن برقرار ساختند (ابن جوزی، همان، ۸/۸). دیگر، بیمارستانی در میافارقین که در آغاز این سده توسط زاهد العلما و با حمایت امیر نصرالدوله احمد بن مروان ساخته شد (ابن ابی اصیبعه، ۲۵۳/۱) و بیمارستانی در نیشابور که در همین ایام توسط ابوسعید نیشابوری، معروف به خرگوشی، از فقیهان این دوره، بنا گردید و ممکن است همان بیمارستانی باشد که خطیب سمرقندی در ۴۰۹ق مدتی در باغ آن سکنا گزید (اسنوی، ۴۷۷/۱؛ صریفینی، ۲۱۴). در همین شهر بیمارستان دیگری هم بعدها به فرمان خواجه نظام الملک ساخته شد (سبکی، ۳۱۴/۴). بیمارستان خوارزم که ابن بطوطه در ۷۳۳ق آن را دیده بوده (۴۰۰/۱)، و بیمارستانی در مرو که ابن بیطار از آن یاد کرده (۱(۲)/۱۵)، ممکن است مربوط به همین دوره باشند.

بیمارستانها به هنگام شیوع بیماریهای همه‌گیر می‌توانستند نقش مهمی در ارائه خدمات پزشکی به مردم ایفا کنند؛ چنان که در ایام خلافت المقتدی که منطقهٔ وسیعی از ایران و دیگر بلاد را طاعون فرا گرفت، خلیفه نوعی حالت فوق العاده برای بیمارستانها برقرار کرد و پزشکان را به توجه و مراقبت بیشتر فرمان داد (ابن جوزی، همان، ۱۵/۹).

یکی از مهم‌ترین بیمارستانهای سدهٔ ۶ق، بیمارستان کبیر نوری دمشق بود که به دستور نورالدین زنگی، با اموالی که از فدیهٔ اسیران صلیبی به دست آورد، ساخته شد و نورالدین خود در آنجا کتابخانه‌ای برآورد و کتب طبی فراوان به آن اهدا کرد و اطبای بزرگ را به کار در آنجا برگمارد (ابن ابی اصیبعه، ۱۵۵/۲؛ ابن عماد، ۲۳۰/۲؛ ذهبی، ۵۳۶/۲۰؛ نیز نک: ابن‌بطوطه، ۸۳/۱). همو در حلب نیز بیمارستان کهن ابن بطلان را که به بیمارستان صغیر یا عتیق معروف بود، تجدید عمارت کرد (قفطی، ۲۹۶، ۲۹۷؛ عیسیٰ بک، ۲۲۴). بیمارستانی هم بعداً در حلب ساخته شد که به بیمارستان جدید نام گرفت (قلقشندی، ۲۲۰/۴). صلاح الدین ایوبی چون به قدرت رسید، بیمارستان مهمی در قاهره، ظاهراً در داخل کاخ خلفا ایجاد کرد که ناصری یا صلاحی نام گرفت و بعداً به بیمارستان عتیق نیز مشهور شد. این بیمارستان دارای بخش بیماران روانی هم بود (همو، ۳۶۵/۳؛ ابن جبیر، ۵۱-۵۲؛ بدلیسی، ۹۸). وی همچنین پس از تصرف عکا، بیمارستانی در آنجا ساخت و یکی از قاضیان را ناظر آنجا کرد (عیسیٰ بک، ۲۳۳؛ قس: ابن کثیر، ۳۲۷/۱۲)؛ ساخت بیمارستانی در اسکندریه نیز به صلاح الدین ایوبی منسوب است (عیسیٰ بک، ۸۲). در همین سده در قزوین نیز بیمارستانی مهم فعالیت می‌کرد (رافعی، ۴۱۶/۱).

در سده‌های ۶ تا ۸ق در شرق و غرب جهان اسلام بیمارستانهای

معتبر بسیار وجود داشت، همچون بیمارستان مستنصری بغداد که ظاهراً جزئی از مدرسهٔ بزرگ مستنصریه بود (ابن عماد، ۲۰۹/۳)؛ بیمارستان مستنصری در مکه (عیسیٰ بک، ۲۶۱)؛ بیمارستانی در قدس که ابن صوری در آنجا طبابت می‌کرد (ابن ابی اصیبعه، ۲۱۶/۲)؛ بیمارستانهایی که در آناتولی به روزگار حکومت سلاجقهٔ متأخر ساخته شد (مثلاً نک: قلقشندی، ۱۵۲/۱۴ـ۱۵۳؛ عیسیٰ بک، ۲۷۵)؛ دو بیمارستان در شیراز که توسط مقرب الدین مسعود و فخرالدین ابوبکر، وزیران ابوبکر بن سعد زنگی بنا گردید (احمد زرکوب، ۵۹ـ۶۰)؛ بیمارستان مظفری در همان‌جا که قطب الدین شیرازی از پزشکان آن بود (میرخواند، ۶۱۲/۴؛ فسایی، ۱۱۴۸/۲ـ۱۱۴۹)؛ بیمارستان بزرگ صاحبی یزد، ساختهٔ خواجه شمس الدین محمد صاحب دیوان (جعفری، ۱۱۱ـ ۱۱۳)؛ بیمارستانی در کرمان از بناهای قتلغ ترکان خاتون، بانوی قدرتمند قراختایی (نفیسی، ۱۸)؛ و بیمارستان السقطین در قاهره (ابن ابی اصیبعه، ۲۴۷/۲). در شبه قارهٔ هند، خاصه در قلمرو سلاطین دهلی نیز بیمارستانهای بزرگ و متعدد وجود داشت. تنها فیروز شاه ۵ بیمارستان ساخت (فرشته، ۱۵۱/۱) و به روزگار تغلقیان فقط در دهلی ۷۰ بیمارستان وجود داشت (قلقشندی، ۶۹/۵). سلاطین قطب شاهی در حیدرآباد، و امیران خیراندیش در اتاوه نیز بیمارستانهایی برآوردند (صدیقی، 169-168).

بیمارستان منصوری قاهره که به فرمان ملک منصور قلاوون، سلطان مملوک مصر در ربیع الاخر ۶۸۳ افتتاح شد، از لحاظ بزرگی و تنوع بخشها و سازمان اداری و علمی، کم مانند بود و تنها می‌توانست با بیمارستان ربع رشیدی در تبریز مقایسه گردد. این بیمارستان در محل خانهٔ دختر العزیز فاطمی بنا گردید و شامل ایوانها، و حمامها و بخشهای طبی متعدد بود و به دستور سلطان همهٔ مردم اعم از بنده و آزاد و سپاهی و کشوری و مرد و زن و کوچک و بزرگ، می‌بایست از خدمات آن برخوردار می‌شدند. قلاوون مدرسه و آرامگاهی برای خود در همین جا ساخت و پس از مرگ در آنجا دفن گردید (مقریزی، ۴۰۶/۲ـ۴۰۷؛ نویری، ۱۰۵/۳۱ـ۱۰۹؛ قلقشندی، ۳۶۳/۳، ۴۳۱).

بیمارستان بزرگی که خواجه رشیدالدین همراه با ابنیهٔ ربع رشیدی در تبریز ساخت، دارای خصایص منحصر بفرد بود و موقوفات بسیاری که شرح آنها در *وقف‌نامه* (نک: ص ۱۴۵ به) آمده است، مخارج هنگفت آن را تأمین می‌کرد. رشیدالدین همچنین بیمارستان اتابکی شیراز را که در شرف ویرانی بود، بازسازی و دایر کرد و بیمارستان همدان را نیز دوباره به فعالیت واداشت (نک: *سوانح*...، ۲۳۱ـ ۲۳۶؛ الگود، 312). همسر ایلخان اولجایتو هم در آماسیه بیمارستانی برآورد (عیسیٰ بک، همانجا).

در مصر و شام، علاوه بر بیمارستان منصوری، ملک مؤید شیخ هم بیمارستانی در قاهره، و امیر ارغون کاملی بیمارستان بزرگی در حلب بنا کردند (ابن تغری بردی، ۱۸۶/۱۲؛ طباخ، ۳۵۳/۲). در مدینهٔ همین روزگار از بیمارستانی یاد شده است که سلطان رکن‌الدین بیبرس آن را با اعزام پزشک و ارسال دارو تقویت کرد، ولی به نظر می‌رسد به روزگاری پیش از ممالیک ساخته شده است (ابن شاکر، ۱۶۸/۱).

در شمال افریقا و اندلس نیز چندین بیمارستان بزرگ و معتبر وجود داشت. ابن خطیب (۵۰/۲، ۵۱۵) به برخی از بیمارستانهای غرناطه و فاس اشاره کرده است. سلطان ابویوسف بن عبدالحق مرینی، فرمانروای مراکش، در نیمه‌های سدهٔ ۷ق در کلیهٔ شهرهای قلمرو خود بیمارستانهایی برآورد و اوقافی برای آن معین کرد (ابن بطوطه، ۸۲۱/۲). مراکشی از بیمارستانی بزرگ در مراکش یاد کرده که باغی بزرگ از انواع گلها و درختان میوه داشته، و خدمات ویژه به بیماران عرضه می‌کرده است (ص ۲۸۷ـ ۲۸۸). احتمالاً این همان بیمارستانی است که سلطان الغالب بالله در ۹۷۰ق/۱۵۶۳م برآورد و اوقاف فراوان برای آن تعیین کرد (سلاوی، ۳۹/۲، ۳۸/۳) و به نظر می‌رسد که این غیر از بیمارستانی است که در فاس فعالیت می‌کرد و بعدها بر اوقاف آن افزوده شد (همو، ۷۰/۳).

در سدهٔ ۹ق/۱۵م تیمور گورکانی دستور داده بود که در هر یک از شهرهای قلمرو او لااقل یک بیمارستان بنا کنند (*تزوکات*...، ۳۶۸، ۳۷۰) و این کار در دورهٔ فرمانروایان عثمانی رواج بیشتر یافت. از آن میان می‌توان به بیمارستانهای متعدد در استانبول و ادرنه اشاره کرد (طاش کوپری زاده، ۱۲۵، ۲۵۶، ۳۱۲؛ عیسیٰ بک، ۲۷۶ـ۲۷۸).

در قرون ۱۱ تا ۱۳ق در سرزمینهای شرق اسلامی نیز هنوز ایجاد بیمارستان اهمیت خود را از دست نداده بود، ولی شوق و رغبت به این کار به تدریج در سرزمینهای اسلامی فروکش کرد تا با ورود پزشکی نوین و ساخت بیمارستانهای جدید، این گونه خدمات اجتماعی شیوه‌ها و سازمان دیگری یافت.

مآخذ: ابشیهی، محمد، *المستطرف فی کل فن مستظرف*، به کوشش مفید محمد قمیحه، بیروت، ۱۹۸۶م؛ ابن ابی اصیبعه، احمد، *عیون الانباء*، به کوشش آوگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ق/۱۸۸۲م؛ ابن بطوطه، *رحلة*، به کوشش علی منتصر کتانی، بیروت، ۱۴۰۵ق؛ ابن بلخی، *فارس‌نامه*، به کوشش لسترنج و نیکلسن، تهران، ۱۳۶۳ش؛ ابن بیطار، عبدالله، *الجامع لمفردات الادویه*، بولاق، ۱۲۹۱ق؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن جبیر، محمد، *رحلة*، لیدن، ۱۹۰۷م؛ ابن جلجل، سلیمان، *طبقات الاطباء و الحکماء*، به کوشش فؤاد سید، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، *صفة الصفوة*، به کوشش محمود فاخوری و محمد رواس قلعه جی، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ همو، *المنتظم*، بیروت، ۱۳۵۸ق؛ ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۹م؛ ابن خطیب، محمد، *الاحاطة*، به کوشش محمد عبدالله عنان، قاهره، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن دقماق، ابراهیم، *الانتصار لواسطة عقد الامصار*، بیروت، دارالآفاق الجدیدة؛ ابن رافع سلامی، احمد، *الوفیات*، به کوشش عادل نویهض، بیروت، ۱۹۷۸م؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *فوات الوفیات*، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۹۵۱م؛ ابن عماد، عبدالحی، *شذرات الذهب*، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ ابن قاضی شهبه، ابوبکر، *طبقات الشافعیة*، به کوشش حافظ عبدالعلیم خان، بیروت، ۱۴۰۷ق؛ ابن کثیر، *البدایة و النهایة*، بیروت، مکتبة المعارف؛ ابن منظور، *لسان*؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، به کوشش سمیر جابر، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۶م؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، *حلیة الاولیاء*، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ احمد زرکوب، *شیرازنامه*، به کوشش بهمن کریمی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ اسنوی، عبدالرحیم، *طبقات الشافعیة*، به کوشش عبدالله جبوری، بغداد، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۰م؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۲۷م؛ اقبال آشتیانی،

عباس، *مجموعهٔ مقالات*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ بدلیسی، شرف خان، *شرف‌نامه*، به کوشش محمد عباسی، تهران، ۱۳۴۳ش؛ بصروی، علی، *تاریخ*، به کوشش اکرم حسن علبی، دمشق، ۱۴۰۸ق؛ بلوی، عبدالله، *سیرة احمد بن طولون*، به کوشش محمد کردعلی، دمشق، ۱۳۵۸ق؛ تزوکات تیموری، تحریر ابوطالب حسینی تربتی، آکسفرد، ۱۷۷۳م؛ جبرتی، عبدالرحمان، *عجائب الآثار*، بیروت، دارالجلیل؛ جعفری، جعفر، *تاریخ یزد*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۳ش؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و محمد نعیم عرقسوسی، بیروت، ۱۴۱۳ق؛ رازی، محمد، *مختار الصحاح*، به کوشش محمود خاطر، بیروت، ۱۴۱۵ق/ ۱۹۹۵م؛ رافعی، عبدالکریم، *التدوین فی اخبار قزوین*، به کوشش عزیزالله عطاردی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۷م؛ رشیدالدین فضل الله، *سوانح الافکار*، به کوشش محمدتقی دانش پژوه، تهران، ۱۳۵۸ش؛ همو، *وقف‌نامهٔ ربع رشیدی*، به کوشش مجتبی مینوی و ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۶ش؛ زیدان، جرجی، *تاریخ التمدن الاسلامی*، بیروت، دارمکتبة الحیاة؛ سبکی، عبدالوهاب، *طبقات الشافعیة الکبری*، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو و محمود محمد طناحی، قاهره، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۴م؛ سلاوی، احمد، *الاستقصاء*، به کوشش جعفر ناصری و محمد ناصری، دارالبیضاء، ۱۹۹۷م؛ صدیق حسن خان، محمدصدیق، *ابجد العلوم*، به کوشش عبدالجبار زکار، بیروت، ۱۹۷۸م؛ صریفینی، ابراهیم، تاریخ نیسابور (*منتخب السیاق* عبدالغافر فارسی)، به کوشش محمد کاظم محمودی، قم، ۱۴۰۳ق/۱۳۶۲ش؛ طاش کوپری‌زاده، احمد، *الشقائق النعمانیة*، بیروت، ۱۳۹۵ق؛ طباخ، محمد راغب، *اعلام النبلاء*، به کوشش محمد کمال، حلب، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ طبری، محمد، *تاریخ*، بیروت، ۱۴۰۷ق؛ عیسی بک، احمد، *تاریخ البیمارستانات فی الاسلام*، دمشق، ۱۳۵۷ق/۱۹۳۹م؛ فردوسی، *شاهنامه*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۵ش؛ فرشته، محمد قاسم، *تاریخ*، کانپور، ۱۲۹۰ق/ ۱۸۷۴م؛ فسایی، حسن، *فارس‌نامهٔ ناصری*، به کوشش منصور رستگار فسایی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ قفطی، علی، *تاریخ الحکماء*، اختصار زوزنی، به کوشش لیپرت، لایپزیک، ۱۹۰۳م؛ قلقشندی، احمد، *صبح الاعشی*، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ کریستن سن، آرتور، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمهٔ رشید یاسمی، تهران، ۱۳۱۷ش؛ کریمان، حسین، *ری باستان*، تهران، ۱۳۴۹ش؛ مراکشی، عبدالواحد، *المعجب*، به کوشش محمد سعید عریان و محمد عربی علمی، قاهره، ۱۳۶۸ق/۱۹۴۹م؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، قم، ۱۴۰۴ق/۱۳۶۳ش؛ مقریزی، احمد، *الخطط*، بولاق، ۱۲۷۰ق/۱۸۵۳م؛ میرخواند، محمد، *روضة الصفا*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ نجم آبادی، محمود، *تاریخ طب در ایران پس از اسلام*، تهران، ۱۳۵۳ش؛ نخجوانی، محمد بن هندوشاه، *دستور الکاتب*، به کوشش عبدالکریم علی زاده، مسکو، ۱۹۷۶م؛ نسیمی، محمود ناظم، «ابداع الرسول العربی فی فن الصحة»، *ابحاث الندوة العالمیة الاولی لتاریخ العلوم عندالعرب*، حلب، ۱۳۹۶ق/۱۹۷۶م، ج ۱؛ نفیسی، سعید، «تاریخ بیمارستانهای ایران»، *شیر و خورشید سرخ ایران*، ۱۳۲۹-۱۳۳۰ش، س ۳، شم ۹ و ۱۰؛ نویری، احمد، *نهایة الارب*، به کوشش الباز عرینی، قاهره، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م؛ نیز:

Browne, E. G., *Arabian Medicine*, Cambridge, 1962; Dunlop, D. M., *Arab Civilization to A. D. 1500*, London, 1971; Elgood, C., *A Medical History of Persia and the Eastern Caliphate*, Amsterdam, 1951; Nasr, S. H., «Life Sciences Alchemy and Medicine», *The Cambridge History of Iran*, vol. IV, ed. R. N. Frye, Cambridge, 1975; Siddiqi, M. Z., «The Unani Tibb (Greek Medicine) in India», *Islamic Culture*, 1968, vol. XLII, no. 1.

صادق سجادی

برخی مشخصات معماری بیمارستانها: در پژوهشهای جدید دربارهٔ معماری جهان اسلام، به ریخت‌شناسی معماری بیمارستانها کمتر توجه شده، و پژوهشگران بیشتر به اشاراتی کوتاه، مانند اینکه بیمارستانها گاه فقط بخشی از مجموعهٔ بنا بوده است، بسنده کرده‌اند (بلر، 216-215، نقشه‌های 273 ,271). در منابع کهن نیز معمولاً از وصف معماری بیمارستانها غفلت شده است. باید یادآور شد که کهن‌ترین بیمارستانهای موجود در جهان اسلام، متعلق به سرزمینهای عثمانی، مصر و شام و مربوط به سده‌های متأخرند. بیمارستانهای قرنهای ۷-۱۰ق/۱۳-۱۶م، در آسیای صغیر، بیشتر دارای سرایی باز هستند که نمونه‌های آن در سراسر آناتولی دیده می‌شود و تفاوت چندانی در نقشه یا تزیینات آنها به چشم نمی‌خورد (کرین، 203-202).

بیمارستان سیواس که در دورهٔ سلاجقه و در ۶۱۵ق/۱۲۱۸م ساخته شد، بزرگ‌ترین نمونهٔ بیمارستان در منطقه، و از بیمارستانهای چهار ایوانی است. این بیمارستان از آجر و سنگ ساخته شده، و مقبرهٔ یکی از شاهزادگان نیز در آنجاست. احمد مرندی معمار در ساختمان آن بیشتر آجر لعابدار با کبالت (معمول در دورهٔ سلجوقی) به کار برده است. روی گنبد یک برج ۱۰ گوشه رو به ایوان شرقی وجود دارد که احتمالاً زمانی به یک مدرسهٔ طب منتهی می‌شده است. دیوارهای سنگی ناتراش سادهٔ بیرونی، به مدخلی که با نقشهای درهم بافته و نمادهای خورشید تزیین شده، پیوسته است، و به تالاری که طاق دو پوش دارد و منتهی به ایوان سوم است، افزوده شده است. در مقابل انتهای صحن، ایوان اصلی با یک محراب و اتاقهای طرفینی قرار دارد. احتمالاً زمانی در هر سمت صحن ۱۰ حجره وجود داشته است (گودوین، 245؛ کرین، 184).

مسجدوبیمارستان دیوریگی(۶۲۶ق/۱۲۲۹م) ازدورهٔ آل منگوجوک هم به جهاتی مانند ابعاد متعادل خود قابل ملاحظه است. این بیمارستان دو طبقه دارای ۴ جرز بزرگ است، که گنبدی را نگاه می‌دارند و بر فراز حوض مرکزی آن نورگیری قرار گرفته، و یکی از اتاقهایش آرامگاه است (گودوین، 240).

نقشه‌ها و ابنیهٔ مختلف از دورهٔ بایزید دوم عثمانی (حک ۸۸۶- ۹۱۸ق) نشان می‌دهند که فعالیت معماری اصالت بومی و محلی هم دارد و در عین حال، مطابق با شیوهٔ خاص عصر عثمانی است (بلر، 217). در سمت غربی مجموعهٔ بایزید دوم در ادرنه که ساختمان آن در ۸۸۹ق/ ۱۴۸۴م شروع شد، بیمارستانی قرار دارد. صحن بیرونی آن دارای ردیفی از حجره‌ها برای مجانین در پس ستون‌بندی، و اتاقهای خدمات است. صحن درونی، از بین حجره‌ها به تالاری که دارای فواره، ۴ ایوان و یک برآمدگی طویل است، راه دارد. مدرسهٔ طب با ۱۸ حجره نیز منضم به همین بیمارستان است (گودوین، همانجا).

مجموعهٔ چلیپایی چهار ایوانی که از ایران، به واسطهٔ عراق، به شام رفته بود، خود گونه‌ای خاص از ساختمان به‌شمار می‌رفت و بیمارستان نورالدین زنگی در دمشق (۵۴۹ق/۱۱۵۴م) نماد این‌گونهٔ معماری است که حتیٰ ساختمان بیمارستانهای مهم ایوبی یعنی صالحیه و قیمری (۶۴۶-۶۴۷ق) از آن اخذ شده است (گونلا، 193). سنت محلی بنّایی و فنون آجرکاری شرقی در مدخل بیمارستان نورالدین با هم به چشم می‌خورند. بنای مدخل سنگی است و نیم طاقی از مقرنس گچ و آجر آن را زینت می‌بخشد و در خود یک سنتوری کوچک دارد. پشتبغل و افریز آن نیز زمانی مزین بوده است. این شیوهٔ طاق‌آرایی که در زمان خود نو بود، از گنبدهای مقرنس سایر ساختمانهای نورالدین الهام گرفته شد، مانند گنبدی لانه زنبوری که روی هشتی بیمارستان بود و سابقه در

معماری عراق داشت (گونلا، 192، تصویر و شرح آن). یکی از ویژگیهای این بیمارستان و بیمارستانهای مقتبس از آن ۴ ایوان و صحن مرکزی است. قسمتهای مختلف این بیمارستانها با مقرنس‌کاری زینت شده است (پاپادوپولو، 482؛ غالب، ۳۴۷؛ دیکی، 39).

بیمارستان ارغون در حلب، بنایی است که دست نخورده باقی مانده است. این بنا در ابتدا قصری بوده (۷۵۵-۷۵۶ق)، و بعداً به صورت بیمارستان درآمده است. بیمارستان دارای حیاطی بزرگ و چند صحن کوچک با فواره‌هاست که هرکدام شکلی متفاوت دارد. سرمشق حیاط اصلی بیمارستان که ایوان و طاقگان دارد، مدرسه‌ای از دورهٔ ایوبی است. نقش برجسته‌های سنگی چهارگوش و درهم که در اواخر قرن ۸ق عمومیت یافت نیز برگرفته از تزیینات معماری ایوبی است (گونلا، 179).

از بیمارستانهای معروف عصر ممالیک در مصر، بیمارستان سلطان قلاوون را می‌توان نام برد که دارای خصایص معماری عصر فاطمی است و در ضلع غربی قصر فاطمیان در قاهره واقع بوده است (سامح، ۳۹). امروزه تنها بخشهایی از آن همچون دو ایوان بزرگ و سقفها و افریزهای چوبی شکیل باقی‌مانده است. در مجاورت هریک از ایوانها، برای استفادهٔ عموم حوضی مرمری با آبراهی خاص وجود داشت. در پی فرسودگی بنا، چیزی جز بخشی از آن در سمت شرقی که دارای حوض مرمری و روزنه‌های گچی است، باقی نماند (رزق، ۴۱؛ مصطفی، ۵۵؛ مازوت، 150؛ نیز نک: هیلنبراند، 195, 325). این بیمارستان در اطراف صحنی ۴ ایوانی قرار داشته (مینیک برگ، 225) که ظاهراً در ابنیهٔ دیگر نیز از سبک آن تقلید شده است (هیلنبراند، همانجا). بیمارستان قلاوون برای هر نوع بیماری بخشی مجزا و حتیٰ اتاقهایی برای مراقبت ویژه داشته است. دومین بیمارستان مهم مصر بیمارستانی است که آن را سلطان مؤید شیخ محمودی بین سالهای ۸۲۱-۸۲۳ق ساخت و بخشهایی از آن تاکنون نیز باقی است (رزق، مصطفی، همانجاها). در بیمارستانهای عصر ممالیک، حمامهایی برای مردان و زنان و حیاطهایی برای استفاده‌های مختلف و نمازخانه و تأسیسات رفاهی دیگر وجود داشته است (غالب، ۳۴۶).

مآخذ: رزق، عاصم محمد، معجم مصطلحات العمارة والفنون الاسلامیة، قاهره، ۲۰۰۰م؛ سامح، کمال‌الدین، العمارة‌الاسلامیة فی مصر، قاهره، ۱۹۸۳م؛ غالب، عبدالرحیم، موسوعة‌العمارة‌الاسلامیة، بیروت، ۱۴۰۸ق؛ مصطفی، صالح لمعی، التراث المعماری الاسلامی فی مصر، بیروت، ۱۴۰۳ق؛ نیز:

Blair, Sh. S. and J. M. Bloom, *The Art and Architecture of Islam, 1250-1800*, New Haven/London, 1994; Crane, H., «Islamic Art: Architecture...», *The Dictionary of Art*, London/New York, 1998, vol. XVI; Dikie, J., «Allah and Eternity: Mosques, Madrasas and Tombs», *Architecture of the Islamic World*, ed. G. Michell, London, 1987; Gonnella, J. and V. Meinecke-Berg, «Syria, Palestine and Egypt: Ayyubids, Mamluks and Crusaders: Architecture», *Islam, Art and Architecture*, ed. M. Hattstein and P. Delius, Cologne, 2000; Goodwin, G., «Turkey», *Architecture of the Islamic World*, ed. G. Michell, London, 1987; Hillenbrand, R., *Islamic Architecture*, Edinburgh, 1994; Mazot, S., «Tunisia and Egypt: The Aghlabids and Fatimids», *Islam, Art and Architecture*, ed. M. Hattstein and P. Delius, Cologne, 2000; Meinecke-Berg, V., «Egypt», *Architecture of the Islamic World*, ed. G. Michell, London, 1987; Papadopoulo, A., *L'Islam et l'art musulman*, Paris, 1976.

یدالله غلامی

بیمه، نک: ذیل.

بینالود، رشته کوهی به طول ۱۲۵کم در شمال خراسان، حدفاصل شهرستانهای مشهد و نیشابور که در امتداد رشته‌کوه البرز واقع، و از شمال غربی تا جنوب شرقی کشیده شده است. بلندترین قلهٔ آن موسوم به بینالود با ارتفاع ۳٬۶۱۵ متر در محدودهٔ شهرستان نیشابور، بخش تخت جلگهٔ دهستان فیروزه قرار دارد (*فرهنگ جغرافیایی کوهها*...، ۳۰/۴). دیگر قله‌های مهم این رشته کوه شیرباد (ارتفاع: ۳٬۲۰۰ متر) و زرگران (ارتفاع: ۳٬۱۰۰ متر) است که در جنوب قلهٔ بینالود قرار دارند (جعفری، ۱۲۶).

رشته کوه بینالود رشته کوه البرز را به کوههای پاراُپامیسوس در هندوکش متصل می‌کند (*ایرانیکا*، IV/261). این کوهها از نظر سنگها بسیار رنگارنگ، و از نظر زمین‌شناسی و چین خوردگی و کوه‌زایی، متنوع‌اند و در آن چینهای هشتی[1] بسیاری وجود دارد. وضع طبقات در این کوهها، هر چه به سمت شمال می‌رود، ساده‌تر می‌شود و طبقات قدیم (ژورا) به تدریج جای خود را به طبقات جدیدتر می‌دهد، به طوری که طبقات لایه‌های مجاور قراقوم منحصراً از رسوبات دوران سوم است (پتروف، ۲۶، ۱۵۱). این رسوبات که تقریباً در همه جای این رشته کوه دیده می‌شود، از نوع اپی‌کنتیننتال پالئوزوئیک است (درویش‌زاده، ۲۵۱).

سنگهای موجود در بینالود بیشتر از نوع شیستهای سیاه رنگ ژوراسیک است که به وسعت ۲۵۰ کم۲، در سرتاسر ارتفاعات بینالود تا ناحیهٔ مشهد گسترش دارد. این نوع سنگها به دلیل داشتن شکافهای فراوان، جزو سنگهای نیمه نفوذپذیر، و منبع مناسبی برای ذخیرهٔ آب زیر زمینی به شمار می‌روند (مبشری، ۲۲۴/۷). رشته کوه بینالود در معرض فعالیتهای زمین ساختی و در شمار مناطق زلزله خیز است.

در کوههای بینالود معادن مختلفی وجود دارد که از آن جمله است: معدن طلای قدیم نزدیک طرقبه، معادن مرمر نزدیک شاندیز، زغال سنگ در حدود فریزی، و مس و سرب در نزدیک ناحیه‌ای به نام بار؛ همچنین ذخایر اندکی از آلومینیم در ارتفاعات شمالی نیشابور به نام مهرآباد کشف شده است («مشهد...[2]»، 422). مهم‌ترین و غنی‌ترین معدنی که در این رشته کوه وجود دارد، معدن فیروزه است که در حوالی روستای معدن از توابع دهستانِ بار شهرستانِ نیشابور استخراج می‌شود (*فرهنگ جغرافیایی ایران*، ۴۰۱/۹).

کوههای بینالود با وجود بارندگی اندک، دارای مراتع سرسبز به ویژه در ارتفاعات ۱٬۸۰۰ تا ۲٬۷۰۰ متری است و در فصل ییلاق، عشایر

1. Anticlinal 2. *Meshed*...

کوچنده، مانند تویکانلوها و رانلوها به این منطقه کوچ می‌کنند (کیهان، ۴۳/۱؛ پاپلی، ۳۳؛ توحدی، ۱۷۱، ۲۱۲، ۲۳۳). کلیهٔ آبریزهای شمالی این کوهستان به کشف رود، و آبریزهای جنوبی آن به کال شور می‌ریزد (*فرهنگ جغرافیایی کوهها*، همانجا). مهم‌ترین رودها و ریزآبهای بینالود اینهاست: فاروب رمان، دیزآباد، چناران، گرینه، درود، بوران و بهار آب خروین، و شورآباد (ثقة الاسلامی، ۶۷).

پیشینهٔ تاریخی: کهن‌ترین متنی که از این کوه نام برده، *یشتها*ست. از این کوه در «زامیاد یشت» با نام رِئُونْتَ (*یشتها*، ۳۳۰/۲) و در *بندهش* با نام ریوند یاد شده است (ص ۷۱-۷۲). ریوند در زبان اوستایی شکوهمند، تابان، دارا و بخشندهٔ دارایی معنی می‌دهد (بهرامی، ۱۱۹۶/۳) و در مواضعی از *اوستا* چون صفت برای اشخاص، ایزدان و اهوره‌مزدا به کار رفته است (پور داود، ۳۳۰/۲؛ اوشیدری، ۲۹۳).

در بندهش آمده است که آتشکدهٔ آذر برزین مهر بر فراز بینالود قرار دارد (ص ۷۲). این آتشکده یکی از ۳ آتشکدهٔ مقدس دورهٔ ساسانیان، و خاص طبقهٔ کشاورزان بوده است (اوشیدری، همانجا). ظاهراً به واسطهٔ وجود این مکان مقدس که از دیگر جاها به زیارت آن می‌شتافتند، شهری نیز به نام ریوند نزدیک این کوه بنا شد که تا اواخر سدهٔ ۴ق هنوز پا برجا بوده است (مقدسی، ۴۳۵). ریوند یکی از ۴ طسوج (ناحیه) نیشابور به شمار می‌رفته است (ابن رسته، ۱۷۱؛ مقدسی، ۳۰۰؛ مارکوارت، 74). مقدسی ریوند را ناحیه‌ای آباد با باغها و کشتزارهای پرمحصول وصف کرده، و از معدن فیروزه و نیز از مسجد آن و نهر آبی که این شهر را به دو نیم می‌کرده، یاد کرده است (۳۱۶-۳۱۷، ۳۲۶).

مآخذ: ابن رسته، احمد، *الاعلاق النفیسة*، به کوشش دخویه، لیدن ۱۸۹۱م؛ اوشیدری، جهانگیر، *دانشنامهٔ مزدیسنا*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ *بندهش*، ترجمهٔ مهرداد بهار، تهران، ۱۳۶۹ش؛ بهرامی، احسان، *فرهنگ واژه‌های اوستایی*، تهران، ۱۳۶۹ش؛ پاپلی یزدی، محمد حسین، *کوچ نشینی درشمال خراسان*، مشهد، ۱۳۷۱ش؛ پتروف، م. پ.، *مشخصات جغرافیای طبیعی ایران*، ترجمهٔ حسین گل گلاب، تهران، ۱۳۳۶ش؛ پورداود، ابراهیم، حاشیه بر *یشتها* (هم)؛ توحدی، کلیم‌الله، *حرکت تاریخی کرد به خراسان در دفاع از استقلال ایران*، مشهد، ۱۳۶۴ش؛ ثقة الاسلامی، کاظم، «شهرستان نیشابور»، *فرهنگ خراسان*، مشهد، ۱۳۳۶ش، شم ۴-۵؛ جعفری، عباس، *کوهها و کوه‌نامهٔ ایران*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ درویش زاده، علی، *زمین شناسی ایران*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ *فرهنگ جغرافیایی ایران* (آبادیها)، استان نهم، دایرهٔ جغرافیایی ستاد ارتش، تهران، ۱۳۲۹ش؛ *فرهنگ جغرافیایی کوههای کشور*، تهران، ۱۳۷۹ش؛ کیهان، مسعود، *جغرافیای مفصل ایران*، تهران، ۱۳۱۰ش؛ مبشری، فریدون و رحیم اتحاد، *ارزیابی وضع موجود و امکانات توسعهٔ منابع آب*، تهران، ۱۳۵۱ش؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن ۱۹۰۹م؛ *یشتها*، ترجمهٔ ابراهیم پورداود، به کوشش بهرام فره‌وشی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ نیز:

Iranica; Markwart, J., *Ērānšahr*, Berlin, 1901; *Meshed and Northeastern Iran*, ed. L. W. Adamec, Graz, 1981.

محسن سلیمانی

بینشِ کِشْمیری، میرجعفربیک، متخلص به بینش، از شاعران پارسی‌گوی هند در سدهٔ ۱۱ق/۱۷م. در برخی منابع نام او را محمد (ملا، میرزا) اسماعیل آورده‌اند (احمد، ۳۷۹؛ تیکو، ۱۳۲؛ خلیل، ۲۳). مؤلف *صحف ابراهیم* او را اصلاً ایرانی و پرورش یافتهٔ کشمیر دانسته است (همانجا).

بینش پس از تکمیل تحصیلات خود در کشمیر، در عصر اورنگ زیب به دهلی (شاه جهان‌آباد) سفر کرد و در پایان عمر دوباره به کشمیر بازگشت و در همان‌جا (اواخر سدهٔ ۱۱ق) درگذشت (احمد، تیکو، همانجاها؛ گوپاموی، ۱۰۹؛ احمدعلی، ۳۷۹؛ آذر، ۳۶۰؛ قس: صفا، ۵(۲)/۱۳۲۱، که مرگ او را در شاه جهان‌آباد دانسته است).

این شاعر ظاهراً با عنایت خان آشنا هم‌عصر بود، زیرا غزلهای او را جواب گفته است (آرزو، ۶۲). وی اشعاری نیز در وصف محمد طاهر صف‌شکن خان، از سرداران عصر شاه‌جهان و اورنگ زیب سرود (صفا، همانجا).

اشعار بینش استوار و متین، و دارای مضامین و معانی دلچسب و نو با زبانی روان و ساده است (آرزو، ۶۳؛ علی حسن خان، ۷۵؛ گوپاموی، همانجا). غزلیات او همانند اشعار بیشتر شاعران آن روزگار، جواب غزلهای مشهور در زبان فارسی است. بیان اندیشه‌های اجتماعی، اخلاقی و عرفانی به زبان ساده، از دیگر ویژگیهای شعر این شاعر است (صفا، ۵(۲)/۱۳۲۳).

دیوان بینش مشتمل بر قصاید و غزلیات و ۶ مثنوی است که ۵ مثنوی آن (خمسه) به تقلید نظامی به نظم آمده است. این ۵ مثنوی عبارت‌اند از: ۱. *بینش الابصار*، بر وزن *مخزن الاسرار*، به نام اورنگ زیب (اته، ۱۷۷؛ صفا، ۵(۲)/۱۳۲۲)؛ ۲. *گنج روان*، به تقلید از *اسکندرنامه*، در مدح اورنگ زیب و امرای کشمیر (تیکو، همانجا؛ احمد، ۳۸۰)؛ ۳. *گلدسته*، در برابر *لیلی و مجنون* و دربارهٔ آفرینش جهان (نک: همانجا)؛ ۴. *شور خیال*، داستان عشق دو دلدادهٔ بنارسی، به تقلید از *خسرو و شیرین* (اته، ۹۷؛ صفا، همانجا)؛ ۵. *رشتهٔ گوهر*، به تقلید از *هفت گنبد*، داستان عشق دو دلدادهٔ اهل مازندران به نام امیر و گوهر (همانجا؛ منزوی، *خطی*، ۲۸۳۸/۴). ششمین مثنوی شاعر به نام *جواهرخانه*، منظومه‌ای است در مدح اورنگ زیب و وصف تبریز و بغداد (*ایرانیکا*، IV/264).

نسخه‌هایی از *کلیات دیوان* بینش دردست است: یک نسخه در کتابخانهٔ موزهٔ بریتانیا (ریو، II/695)، و نسخهٔ دیگر در کتابخانهٔ موزهٔ سالار جنگ (اشرف، 183-V/182) نگهداری می‌شود. نسخه‌ای از *دیوان*، شامل قصاید و غزلیات (منزوی، *خطی مشترک*، ۲۵۱۷/۹) در کتابخانهٔ بانکیپور (بانکیپور، III/154)، و نسخه‌ای دیگر از همان مجموعه در کتابخانهٔ آکادمی سلیمانف (کایومُف، II/207)؛ و سرانجام یک نسخهٔ خطی دیگر در تاشکند محفوظ است (سمنُف، II/283).

مآخذ: آذربیگدلی، لطفعلی، *آتشکده*، بمبئی، ۱۲۷۷ق؛ آرزو، علی خان، *مجمع النفایس*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ اته، هرمان، *تاریخ ادبیات فارسی*، ترجمهٔ صادق رضازاده شفق، تهران، ۱۳۵۶ش؛ احمد، ظهورالدین، *پاکستان میں فارسی ادب کی تاریخ* (عهد جهانگیری عهد اورنگ زیب تک)، لاهور، ۱۹۷۴م؛ احمدعلی هاشمی سندیلوی، *مخزن الغرائب*، به کوشش محمدباقر، لاهور، ۱۹۶۸م؛ تیکو، گ. ل.، *پارسی‌سرایان کشمیر*، تهران، ۱۳۴۲ش؛ خلیل، علی ابراهیم، *صحف ابراهیم*، به کوشش

عابدرضا بیدار، پتنه، ۱۹۸۱م؛ صفا، ذبیح‌الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، ۱۳۶۴ش؛علی حسن خان، *صبح گلشن*، کلکته،۱۲۹۵ق؛گوپاموی، محمد قدرت‌الله، *نتائج الافکار*، به کوشش اردشیر بنشاهی، بمبئی، ۱۳۳۶ق؛ منزوی، *خطی*؛ همو، *خطی مشترک*؛ نیز:

Ashraf, M., *Catalogue of Persian Manuscripts in the Salar Jung Museum and Library*, Hyderabad, 1969; *Bankipore; Iranica;* Kayumov, *Katalog fonda instituta rukopiseĭ*, Tashkent, 1988; Rieu, Ch., *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum*, London, 1966; Semenov, A. A., *Sobranie vostochnykh rukopiseĭ akademii nauk Uzbekskoĭ SSR*, Tashkent, 1954.

صغریٰ دردانگه

بِینَ الطُّلوعِین، فاصلهٔ زمانی میان دمیدن صبح صادق و طلوع آفتاب. اطلاق بین الطلوعین به زمان میان صبح کاذب و صبح صادق (نک: *لغت‌نامه*...)، غیرمستند و سهو است.

نمی‌توان به دقت معین کرد که مفهوم بین الطلوعین در فرهنگ اسلامی از چه زمان پدید آمده است. در قرآن کریم، پیامبر اکرم(ص) و گاه مؤمنان، به تسبیح خدا در ساعتی پیش از طلوع و غروب خورشید خوانده شده‌اند (طٰه/۲۰/۱۳۰؛ روم/۳۰/۱۷؛ ق/۵۰/۳۹). در روایات هم از دعاهایی یاد شده است که پیامبر(ص) و امامان(ع) هر صبح و شام می‌خواندند (نسایی، ۲۰-۲۱؛ کلینی، ۲/۵۲۲ بب). دعای ششم *صحیفهٔ سجادیه* که همهٔ مضمونهای مطرح گشته در آن متناسب با دعاهای صبحگاهی است، «دعای صباح و مساء» نامیده شده است (نک: مهروش، ۱۱۱-۱۱۲). بنابراین، نزد مسلمانان سده‌های نخست، صبح و عصر تفاوتی از لحاظ اهمیت و ارزش تسبیح خداوند نداشته‌اند. حتیٰ بیرونی نیز آن‌گاه که به رواج برخی آداب در میان ایرانیان، در فاصلهٔ زمانی بین طلوع فجر تا طلوع خورشید اشاره کرده (ص ۲۲۹)، از واژه‌های خاص برای این زمان یاد نکرده است. کاربرد اصطلاح بین‌الطلوعین برای اشاره به فاصلهٔ زمانی یاد شده، تنها در دوره‌های متأخرتر از سدهٔ ۱۰ق/۱۶م و در ضمن بحثهای فقهی رواج یافته است (نک: مقدس اردبیلی، ۲/۲۹۳).

به هر روی، واقع شدن نماز صبح، تعقیبات و تسبیح پس از آن در بین الطلوعین و نیز، تقارن این ساعت با آغاز روز و شروع کسب و کار، فرهنگ و آداب خاصی دربارهٔ آن پدید آورده است (برای آشنایی با دعاها، آداب و باورهایی مربوط به این ساعت، نک: *صحیفهٔ سجادیه*، دعای ۶؛ نسایی، ۱۹؛ طوسی، *مصباح*...، ۵۱۲؛ کفعمی، ۹۴ بب، ۱۷۸-۱۸۰؛ فهری، ۲۲۹-۲۳۳؛ مجلسی، ۱۰۲/۲۹۷؛ قمی، ۳۱-۳۸). در این میان، بین الطلوعین صبح روز جمعه از اهمیت بیشتری برخوردار است (نووی، ۹۴). مردگان معذب، در این ساعت آزادند (مجلسی، ۶/۲۵۶). حتیٰ از جمله ساعتهای محتمل برای استجابت دعاها، همین موقع دانسته شده است (نووی، همانجا).

فقیهان شیعه در بحث از آداب بیع ــ به استناد احادیثی ــ کراهت معامله و تجارت را در زمان بین الطلوعین یادآور شده (نک: ابن بابویه، ۳/۱۲۲؛ طوسی، *تهذیب*...، ۷/۸؛ حر عاملی، ۱۷/۳۹۹)، و بین الطلوعین را زمان دعا و عبادت دانسته‌اند (نراقی، ۱۴/۲۵؛ جزایری، ۲۲۷). وقوف در مشعر، در بین الطلوعین روز عید قربان نیز از ارکان حج شمرده شده است (ابن بابویه، ۲/۵۴۵-۵۴۶؛ نراقی، ۱۲/۲۴۹؛ مقدس اردبیلی، همانجا).

فتوا دادن در برخی مسائل فقهی، مستلزم تعیین زمان دقیق آغاز روز است (برای نمونه، نک: نراقی، ۱۳/۵۷؛ خویی، ۶/۱۴۴، ۹/۲۷۷-۲۷۸). از این رو، در میان فقیهان متأخر شیعه، در اینکه بین الطلوعین را جزو روز باید شمرد یا شب، وحدت نظر نبوده است (برای نمونه، نک: نراقی، ۸/۲۵۷؛ نجفی، ۷/۲۳۱؛ حسینی مراغی، ۱/۱۹۷؛ خویی، ۱/۲۷۱ بب). گسترش بحثهای فقهی برای تعیین زمان دقیق آغاز روز، به نگارش کتابها و رسالاتی برای تعیین دقیق زمان بین الطلوعین انجامیده است (برای نمونه، نک: آقابزرگ، ۱۲/۴۶-۴۷، ۱۵/۷، ۲۵/۱۳۵؛ *موسوعة*...، ۱/۴۰۴).

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*؛ ابن بابویه، محمد، *من لایحضره الفقیه*، به کوشش حسن موسوی خرسان، قم، جامعهٔ مدرسین؛ بیرونی، ابوریحان، *الآثار الباقیة*، به کوشش زاخاو، لایپزیگ، ۱۹۲۳م؛ جزایری، عبدالله، *التحفة السنیة*، نسخهٔ خطی آستان قدس، شم ۲۲۶۹؛ حر عاملی، محمد، *وسائل الشیعة*، بیروت، ۱۴۱۳ق؛ حسینی مراغی، عبدالفتاح، *العناوین الفقهیة*، قم، ۱۴۱۷ق؛ خویی، ابوالقاسم، *التنقیح*، تقریر علی تبریزی غروی، قم، ۱۴۱۰ق؛ *صحیفهٔ سجادیه*؛ طوسی، محمد، *تهذیب الاحکام*، به کوشش حسن موسوی خرسان، تهران، ۱۳۹۰ق؛ همو، *مصباح المتهجد*، به کوشش علی‌اصغر مروارید، بیروت، ۱۴۱۱ق؛ فهری، محمد، *الدعاء المأثور و آدابه*، به کوشش محمد رضوان دایه، بیروت، دارالفکر المعاصر، *قرآن کریم*؛ قمی، عباس، «الباقیات الصالحات فی الادعیة والصلوات المندوبات»، همراه *مفاتیح الجنان*، تهران، ۱۳۴۰ش؛ کفعمی، ابراهیم، *المصباح*، به کوشش حسین اعلمی، بیروت، ۱۴۱۴ق؛ کلینی، محمد، *الکافی*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۶۵ق؛ *لغت‌نامهٔ دهخدا*؛ مجلسی، محمدباقر، *بحارالانوار*، تهران، دارالکتب الاسلامیه؛ مقدس اردبیلی، احمد، *مجمع الفائدة والبرهان*، به کوشش مجتبیٰ عراقی و دیگران، قم، ۱۴۰۹ق؛ *موسوعة مؤلفی الامامیة*، قم، ۱۴۲۰ق؛ مهروش، فرهنگ، *هویت و انتساب صحیفهٔ سجادیه، با تکیه بر شاخصه‌های متن*، پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد، دانشگاه امام صادق(ع)، تهران، ۱۳۸۲ش؛ نجفی، محمدحسن، *جواهر الکلام*، به کوشش عباس قوچانی، تهران، ۱۳۹۳ق؛ نراقی، احمد، *مستند الشیعة*، قم، ۱۴۱۷ق؛ نسایی، احمد، *عمل الیوم واللیلة*، بیروت، ۱۴۰۶ق؛ نووی، یحییٰ، *الاذکار*، به کوشش محیی‌الدین شامی، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م.

فرهنگ مهروش

بِینَ‌النَّهرِین، سرزمینی در غرب آسیا در حوضهٔ رودهای دجله و فرات. این سرزمین مثلثی است به وسعت حدود ۲۰۰ هزار کم۲ که بخشهایی از ترکیه، سوریه، عراق و ایران درون این مثلث واقع شده‌اند (مجیدزاده، ۱/۲؛ BSE[3], XVI/102).

به نظر می‌رسد نام عربی بین‌النهرین از نامی که یونانیان بدان داده‌اند، اقتباس شده باشد. در متون یونانی نام این سرزمین به صورت «مسوپوتامیا[1]» آمده است (پلینی، II/287؛ استرابن، VII/229). «مسوس[2]» به معنای میان و «پوتاموس[3]» به معنای رود است (BSE[3]، همانجا). گمان می‌رود این نام از سوی مؤلفان یونانی در عهد باستان ابداع شده باشد که به معنای محدود میان رودهای دجله و فرات به کار

1. Mesopotamia 2. mésos 3. potamós

می‌رفته است. چه بسا در هزاره‌های پیش از تاریخ، نام واحدی برای این سرزمین وجود نداشته است (مجیدزاده، همانجا).

در نوشته‌های مؤلفان عهد اسلامی این سرزمین «جزیره» نامیده شده است (بلاذری، ۵۰۴؛ حدود...، ۱۵۵؛ ابن قیسرانی، ۳۰؛ یاقوت، ۷۲/۲). عربها قسمت شمالی بین‌النهرین را جزیره، و قسمت جنوبی آن را عراق می‌نامیدند که معنی آن چندان روشن نیست. بعضی این نام را به معنای صخره‌های کنار دریا، و برخی به معنای ساحل دانسته‌اند. شاید این نام از اسم کهنی اخذ شده باشد که معنای دیگری داشته است (لسترنج، 24).

جلگه یا دشت بین‌النهرین و نیز فلات جزیره در محدودهٔ بین‌النهرین واقع شده‌اند و در مجموع اراضی عراق، بخشی از سرزمین ایران و کویت را نیز در بر می‌گیرند. جلگهٔ مذکور که در بخش جنوبی حوضهٔ رودهای دجله، فرات و کارون واقع است، تا کرانه‌های خلیج فارس امتداد دارد، چنان که شهرهای بغداد، بصره و نیز آبادان در محدودهٔ جلگهٔ بین‌النهرین واقع‌اند (BSE[3]، همانجا). رود دجله از جنوب دریاچهٔ وان، و رود فرات از نزدیکی کوه آرارات سرچشمه می‌گیرند. طول رود دجله ۱٬۸۴۰، و فرات ۲٬۸۵۰ کم است. این دو رود از شمال به جنوب جریان دارند و پس از گذر از اراضی کوهستانی، با فاصلهٔ ۴۰۰ کم از یکدیگر وارد دشت می‌شوند. فاصلهٔ این دو رود با یکدیگر در نزدیکی بغداد به ۳۲ کیلومتر می‌رسد، سپس از یکدیگر فاصله می‌گیرند و سرانجام در قورنه (= قرنه) واقع در ۹۶ کیلومتری بصره به یکدیگر می‌پیوندند و شط‌العرب را که اروند رود نامیده می‌شود، تشکیل می‌دهند (مجیدزاده، ۳/۱).

بین‌النهرین علیا (جزیره) به ۳ دیار (سرزمین) بخش می‌شد که عربها آنها را به نامهای ۳ قبیلهٔ دیارهای ربیعه، مضر و بکر می‌نامیدند. این ۳ قبیله در عهد ساسانیان به آن سرزمین کوچ کردند. دیار بکر شمالی‌ترین بخش بود (لسترنج، 86). ابن خردادبه از عراق (سواد) و جزیره به صورت دو سرزمین جدا از یکدیگر نام برده، و سواد را «دل ایرانشهر» نامیده، و آن را «قلب العراق» معنی کرده است (ص ۵). مؤلفان اسلامی گاه جزیره را تنها با دو دیار متفاوت معرفی کرده‌اند. اصطخری از وجود تنها دو طایفهٔ ربیعه و مضر در جزیره یاد کرده است (ص ۱۴)؛ ولی حازمی دیار ربیعه و بکر را میان رودهای دجله و فرات نوشته است (ص ۲۳۱). مقدسی جزیره را «اقلیم اقور» نامیده است (ص ۱۳۶) که اصل این نام مشخص نیست و گمان می‌رود زمانی نام دشتی پهناور در شمال بین‌النهرین بوده است (نک: لسترنج، همانجا). همو جزیره را به ۳ «کوره» بخش کرده، و با بر شمردن آنها از سمت عراق نام ۳ دیار ربیعه، مضر و بکر را آورده است (ص ۱۳۷). یاقوت به تکرار نوشتهٔ مقدسی پرداخته، و میان دو رود دجله و فرات را «جزیرهٔ اقور» معرفی کرده است (همانجا). ابوالفدا قسمتی از دیار بکر را درون جزیره جای داده است (ص ۲۷۳). مؤلف *حدود العالم* از وجود ۲۶ شهر و ناحیه در جزیره یاد کرده است (ص ۱۵۵-۱۵۷) و مقدسی ضمن برشمردن نام شهرهای جزیره موصل را مرکز دیار ربیعه، رقه را مرکز دیار مضر، و آمد را مرکز دیار بکر دانسته است (ص ۱۳۷-۱۳۹؛ نیز نک: لسترنج، 87)؛ اما حمدالله مستوفی از وجود ۲۹ شهر در دیار بکر و ربیعه یاد کرده، و موصل را دارالملک این سرزمین نامیده است (ص ۱۰۲).

آب و هوای مرکز و جنوب بین‌النهرین خشک و به تقریب استوایی است و در تابستان دمایی برابر ۵۰° سانتی‌گراد دارد و میانگین بارندگی آن کمتر از ۲۵ سانتی‌متر است. آبیاری از دجله و فرات تنها وسیلهٔ کشاورزی در آن سرزمین است. این کار نیز به دشواری صورت می‌پذیرد، زیرا فصل بالا آمدن آبهای این دو رودخانه برای کشت زمستانی بسیار دیر، و برای کشت تابستانی بسیار زود است. از این‌رو آبیاری جز با ایجاد منابع ذخیرهٔ آب و احداث سدها میسر نیست. در ضمن، انباشته شدن نمک اراضی پست و مسطح را تهدید می‌کند، زیرا هرگاه زهکشی مداوم صورت نگیرد، مزارع در زمانی کوتاه به اراضی بایر بدل می‌شوند. محققان بر این نظرند که شوره‌زار شدن زمینهای خوب بین‌النهرین در فاصلهٔ سالهای ۲٬۴۰۰ و ۲٬۱۰۰ ق م عامل اصلی سقوط دولت کهن سومریان بوده است (مجیدزاده، ۹،۴/۱، حاشیهٔ ۹).

اراضی شمال بین‌النهرین کوهستانی است. در شمال بین‌النهرین از فراسوی کوههای عبدالعزیز و سینجار تا دامنهٔ کوههای توروس، دشتی است که در آن فاصلهٔ رودهای دجله و فرات به ۴۰۰ کم می‌رسد. در این دشت نهرهای بسیاری به یکدیگر می‌پیوندند. در این سرزمین میانگین سالانهٔ باران ۳۰ تا ۶۴ سانتی‌متر است. وجود علفزارهای وسیع در این نواحی وضع مساعدی برای دامداری فراهم می‌آورد (همو، ۶/۱)؛ بدین سان، بین‌النهرین وحدت جغرافیایی مستمری نداشته، و همین امر نیز در گوناگونی تمدن و فرهنگ بین‌النهرین مؤثر افتاده است.

از هزارهٔ ۶ ق‌م کوهپایه‌های زاگرس و حوضهٔ رود دجله در شمال عراق زیستگاه کشاورزان و گله‌داران عصر نوسنگی بود. باستان‌شناسان به نمونه‌هایی از مراحل تمدن و فرهنگ در این نواحی دست یافته‌اند که از آن جمله‌اند فرهنگ حسّونا (حسّونه) در جلگهٔ شمالی آشور و جلگه‌های شمال و جنوب کوه سینجار در غرب موصل، فرهنگ سامره در نواحی تل صوان، مندلی و چغامامی، فرهنگ حلف در شمال سوریه، فرهنگ عبید در جنوب عراق و فرهنگ عُوَیلی در محل باستانی شهر سومری اریدو (نک: مجیدزاده، ۳۷/۱-۴۸).

از زمان اختراع خط و شناخت پیوندهای زبانی در عراق باستان، به وجود گروههای مهاجر سومری، بابلی، کلدانی در جنوب، و آشوری، هوری و آرامی در شمال و غرب برمی‌خوریم (همو، ۶۴/۱). سومر یا شومر سرزمینی در جنوب بین‌النهرین میان دو رود دجله و فرات در بخش جنوبی عراق واقع بود. تا پایان هزارهٔ ۳ ق‌م سومریان واکدها که از اقوام نواحی شرقی بودند، در این بخش از بین‌النهرین سکنا داشتند. زمان مهاجرت سومریان به این سرزمین مشخص نیست. باستان‌شناسان ضمن حفریات و تحقیق پیرامون تمدن دوران جمدت نصر، آن

را مربوط به عصر متقدم اوروک و عبیده، حدود هزارهٔ ۴ ق‌م دانسته‌اند (BSE³ , XXIX/517). از شهرک قرنه، پیوندگاه دو رود دجله و فرات در امتداد این رود به سوی غرب شهرهای کهن سومری اریدو (ابوشهرین کهن)، اور (مقیر کنونی)، اوروک (الورکاء کنونی، ارک در تورات) و چند شهر دیگر از زیر خاک سر بر آورده‌اند (دورانت، ۱/۱۴۳).

اکد شهر و سرزمینی نزدیک سیپاره (ابوحبهٔ کنونی در جنوب غرب بغداد) بود و یکی از مهم‌ترین مراکز سامی در بین‌النهرین به شمار می‌رفت که تختگاه آن نیز همین نام را داشت. ظاهراً اکد در تنگ‌ترین محدودهٔ بین‌النهرین واقع، و از مراکز کاروانی و بازرگانی بود. راه بازرگانی اکد از ارمنستان تا خلیج فارس و از ایران تا آسیای صغیر و دریای مدیترانه امتداد داشت. از اکد آثار هنری اندکی بر جا مانده که یکی از آنها سرمجسمه‌ای در نینواست که گمان می‌رود سر سارگُن فرمانروای اکد باشد که متعلق به ۲٬۳۰۰ ق‌م بوده است. حدود سال ۲٬۲۰۰ ق‌م گوتیها بر اکد سلطه یافتند؛ درنتیجه دولت مذکور اهمیت خود را از دست داد (BSE³ , I/332). زبان اکدی کهن‌ترین زبان سامی و شامل دو گویش بابلی و آشوری بود (همانجا).

اوایل هزارهٔ ۲ ق‌م دولت بابل در بخش جنوبی بین‌النهرین پدید آمد که تا ۵۳۹ ق‌م استقلال داشت (همان، IV/217). تختگاه دولت بابل شهری به همین نام بود که در زبان اکدی آن را بابیلو می‌نامیدند. این شهر در بخش شمالی بین‌النهرین در ساحل فرات واقع بود که ویرانه‌های آن در نزدیکی شهر کنونی حله در عراق باقی است. در نوشته‌های اکدی هزارهٔ ۳ ق‌م از بابل یاد شده است. این شهر در سالهای ۱٬۸۹۴-۱٬۵۹۵ ق‌م از اهمیت فراوان برخوردار شد و در دوران سلطنت حمورابی به یکی از مراکز مهم سیاسی ـ فرهنگی عصر خود در آسیای مقدم بدل گشت. حدود سال ۱٬۵۹۵ ق‌م حتیان، و در ۱٬۵۱۸ ق‌م کاسیان بر بابل تسلط یافتند (همان، IV/216). دیاکونف از نفوذ کاسیان به درهٔ رود دیاله و حملات متواتر آنان به بابل خبر داده است (ص ۱۶۲). در اوایل هزارهٔ نخست ق‌م قبایل کلده و آشور به قصد تصرف بابل دست به پیکار زدند. از ۷۳۲ ق‌م بابل تابعیت آشور را گردن نهاد. در ۶۸۹ ق‌م مردم بابل سر به شورش برداشتند. آشوریان به فرمان سناخریب شهر بابل را ویران کردند، ولی در ۶۸۰ ق‌م در زمان اسرحدون جانشین سناخریب تجدید بنا شد (BSE³ , IV/216).

از سدهٔ ۱۶ ق‌م در شمال بین‌النهرین در اراضی سوریه دولتی به نام دولت میتانی پدید آمد. ساکنان این منطقه هوریان و سامیان بودند (همان، XVI/334). بنا به نظر دیاکونف (ص ۱۶۴) محتمل است مردم هوریانی از اقوام هند و اروپایی و به عبارت بهتر هند و ایرانی بوده‌اند و بزرگانشان نامهای هند و ایرانی داشتند. گمان می‌رود فرمانروایان آن سرزمین از کوهستانهای غرب ایران به آنجا رفته باشند. در سدهٔ ۱۳ ق‌م دولت میتانی نیز از میان رفت و پس از چند سده آشوریان بر آن سرزمین مسلط شدند (نک‍: BSE³، همانجا). تصادم منافع میان دولت اورارتو و آشوریان سبب شد که سپاهیان اورارتو در سدهٔ ۸ ق‌م تا رود فرات نزدیک مالاتیا پیش بروند (پیوتروفسکی، ۳۳)، ولی این وضع دیری نپایید.

حران و بین‌النهرین شمالی از حدود سالهای ۶۱۰ و یا ۶۰۶ ق‌م، مدت ۵۴ سال در تصرف مادها بوده است (دیاکونف، ۴۳۷-۴۳۸). در ۵۳۹ ق‌م کورش بزرگ شاهنشاه هخامنشی وارد بابل شد و بین‌النهرین را به تصرف آورد (داندامایف، «ایران ...[1]»، 107, 109). اوگبارو[2] (گوبارو) نخستین فرماندار بابل بود که کنترل سراسر بین‌النهرین را از سوی کورش بر عهده داشت، ولی وی که مردی سالخورده بود، چندی بعد درگذشت و کورش فرزند خود کبوجیه را در ۵۳۸ ق‌م به پادشاهی بابل منصوب کرد (همو، «تاریخ...[3]»، 45). در ۵۳۵ ق‌م استان متحدی شامل بابل و ابرنهر (غرب رود فرات) پدید آمد که سراسر بین‌النهرین و اراضی غرب فرات از جمله فینیقیه، سوریه و فلسطین را در بر می‌گرفت که تابع دولت هخامنشی بود. استاندار نیز شخصی به نام گوبارو (گوبریاس در نوشتهٔ گزنفن) از مردم پارسی بود (همان، 52).

پس از سقوط دولت هخامنشی، بین‌النهرین در سدهٔ ۴ ق‌م تابع دولت اسکندر مقدونی، و از سدهٔ ۴ تا ۳ ق‌م تابع دولت سلوکی شد (BSE³ , XVI/102). با این وصف تأثیر توسعه‌طلبی یونانیان بر اوضاع و احوال اجتماعی و اقتصادی بین‌النهرین و غرب ایران به مراتب ضعیف‌تر از تأثیر آنان بر آسیای صغیر بوده است، زیرا در آسیای صغیر جریان هلنی و کلنی کردن این سرزمین صدها سال پیش از بین‌النهرین و غرب ایران آغاز شده بود. از آنجا که شمار ساکنان یونانی و مقدونی در آنجا قابل ملاحظه نبود، شمار اندکی از شهرهای بین‌النهرین به صورت دولت‌شهرهایی از نوع «پولیس» درآمدند. در نتیجه زندگی مردم سوریه و ایران دستخوش دگرگونیهای عمیق نشد. زبان، آداب و رسوم اهالی در شهرهای این دو سرزمین، همچنان محفوظ ماند (پیگولوسکایا، 16-17).

از سدهٔ ۳ ق‌م بین‌النهرین به تابعیت دولت پارتی (اشکانی) درآمد (BSE³، همانجا). گرچه میان ایران و روم جنگهایی برای تسلط بر بین‌النهرین در می‌گرفت، ولی رومیان کمتر به درون این سرزمین راه می‌یافتند. در ۱۲م اردوان در تیسفون تاج بر سر نهاد (پیگولوسکایا، 65). در ۱۱۳م ترایانوس (تراژان) امپراتور روم به شرق لشکر کشید که در تاریخ بین‌النهرین نقشی عمده داشت (همو، 79). از نیمهٔ سدهٔ ۳ ق‌م تا ربع اول سدهٔ ۳م بین‌النهرین بخشی از دولت پارتی بود (همو، 116).

جریان انحطاط و زوال دولت پارت از سدهٔ ۳م پس از جنگهای سخت میان ایران و روم آغاز گردید و روی به شدت نهاد. بسیاری از دولتهای کوچک محلی بین‌النهرین، از جمله اوسروین (خسرون)، کاری (حران)، ادیابنه، هاراتس، کرخ بیت سلوک (سلوق) و غیره که وابسته به دولت اشکانی بودند، راه جدا سری در پیش گرفتند و بعضی

1. *Iran*... 2. Ugbaru/Gubaru 3. *Politicheskaya*...

چون شهرت[1] شاه ادیابنه، دومیتسین[2] فرمانروای کرخ بیت سلوک، و دیگر شاهان سرزمینهای کوچک به حمایت از اردشیر بابکان برخاستند و فرمانروایان بیت آرامای[3]، بیت زبدای[4] و ارزون[5] در بین‌النهرین فرمانروایی اردشیر را گردن نهادند (لوکونین، 37 ,36 ,35). در عهد دولت ساسانی بخشهایی از بین‌النهرین به «دستکرت»های شاهی بدل شدند (همو، 63,64).

بین‌النهرین در عهد نخستین فرمانروایان ساسانی یکی از مراکز آیینهای گنوستیک بود. در اینجا آیین مانی رواج و اعتبار یافت (همو، 75). راه بازرگانی ایران که از سوریه و بین‌النهرین آغاز می‌شد، از سلوکیه (تیسفون) و سراسر آسیا می‌گذشت و تا چین امتداد داشت (پیگولوسکایا، 176).

عربها بین‌النهرین را به دو ناحیۀ سفلیٰ و علیا تقسیم می‌کردند و بین‌النهرین سفلیٰ را عراق، و بین‌النهرین علیا را جزیره می‌نامیدند. خلفا و امپراتوران روم شرقی، مدتها بر سر بین‌النهرین علیا در کشمکش و پیکار بودند. عربها تا اواخر سدۀ ۵ ق/۱۱م بر این سرزمین تسلط کامل حاصل نکردند؛ تنها در همین سده که خلافت عباسیان رو به انحطاط داشت، ترکان سلجوقی در آن نواحی اقامت گزیدند و آسیای صغیر را از تصرف رومیان خارج کردند. بدین سان، سرزمین روم شرقی در قلمرو حکومت مسلمانان قرار گرفت (لسترنج، 3,4,24).

از ۱۰۴۸ق/۱۶۳۸م عراق و جزیره در تابعیت دولت عثمانی قرار گرفت. این وضع تا پایان جنگ جهانی اول ادامه داشت. پس از جنگ، امپراتوری عثمانی تجزیه شد و بخشی از بین‌النهرین که امروزه در خاک عراق واقع است، در ۱۹۲۰م تحت قیمومت بریتانیا قرار گرفت. در ۱۳۰۰ش/۱۹۲۱م دولت عراق تأسیس گردید. بین‌النهرین به سبب وجود منابع نفت آن از اهمیت جهانی برخوردار است.

مآخذ: ابن خردادبه، عبیدالله، *المسالک و الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹م؛ ابن قیسرانی، محمد، *الانساب المتفقة*، به کوشش دیونگ، لیدن، ۱۸۶۵م؛ ابوالفدا، *تقویم البلدان*، بـه کوشش رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۷۰م؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به کوشش عبدالله انیس طباع و عمر انیس طباع، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ پیوتروفسکی، ب. ب.، *اورارتو*، ترجمۀ عنایت‌الله رضا، تهران، ۱۳۴۸ش؛ حازمی، محمد، *الاماکن*، به کوشش حمدجاسر، عربستان، ۱۴۱۵ق؛ *حدود العالم*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰ش؛ حمدالله مستوفی، *نزهة القلوب*، به کوشش لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ق/۱۹۱۳م؛ دورانت، ویل، *تاریخ تمدن*، ترجمۀ احمد آرام و دیگران، تهران، ۱۳۶۵ش؛ دیاکونف، ا. م.، *تاریخ ماد*، ترجمۀ کریم کشاورز، تهران، ۱۳۴۵ش؛ مجیدزاده، یوسف، *تاریخ و تمدن بین‌النهرین*، تهران، ۱۳۷۶ش؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:
BSE[3]; Dandamaev, M.A., *Iran pri pervykh Akhemenidakh*, Moscow, 1963; id, *Politicheskaya istoriya Akhemenidskoĭ derzhavy*, Moscow, 1985; Le Strange, G., *The Lands of the Eastern Caliphate*, London, 1966; Lukonin, V. G., *Kul'tura sasanidskogo Irana*, Moscow, 1969; Pigulevskaya, N. V., *Goroda Irana v rannem srednevekovie*, Moscow/Leningrad, 1956; Pliny, *Natural History*, tr. H. Rackham, London, 1947; Strabo, *The Geography*, tr., H. L. Jones, London, 1966.
عنایت‌الله رضا

بَیِّنَه، کلمه‌ای به کار رفته در *قرآن* کریم که در طول تاریخ نزد مسلمانان به اصطلاحی قرآنی و فقهی گراییده است و بیشترین بار معنایی آن را می‌توان در حالات فعلی و اسمی، در مفاهیم روشن و آشکار شدن و نیز دلیل و گواه دانست. در نگاهی ابتدایی، این واژه صفت می‌نماید، اما در بررسی کاربردهای آن در *قرآن* و فقه اسلامی، چنین به نظر می‌رسد که این واژه اسمی است که در هر یک از این متون به یک اصطلاح با معنایی خاص به کار رفته، و غالباً هریک از این متون آن را در معنایی متفاوت از دیگری به کار برده است.

معناشناسی تاریخی: بینه از ریشۀ فعلی «بان ـ یبین» اشتقاق یافته که با پیشینه‌ای قدیم، در دیگر زبانهای سامی از جمله عبری، آرامی، سریانی، حبشی و سبایی کاربرد داشته، و غالباً به معنای جدا، متمایز و مجزا شدن، واضح و شفاف سخن گفتن و تشخیص دادن به کار رفته است (نک: گزنیوس، I/106-107؛ مشکور، ۹۳/۱ـ۹۴). بر این اساس، در زبانهای سامی، «تمایز» از مهم‌ترین مؤلفه‌های معنایی این واژه به‌شمار می‌رود. در زبان عربی هم که معنای این واژه عمدتاً «آشکار شدن» آمده (نک: ازهری، ۴۹۵/۱۵ـ۴۹۶؛ راغب، ۶۸ـ۶۹)، بیشترین کاربرد بر معنای «آشکاری حاصل از تفکیک و تمایز میان دو چیز مشابه» متمرکز بوده است (شریف رضی، ۵۷؛ طوسی، *التبیان*، ۴۴۹/۴؛ مصطفوی، ۳۴۷/۱ـ۳۴۸). بر همین اساس، در کتب لغت و تفسیر غالباً بینه صفت مشبهه از فعل «بان ـ یبین» و مونث «بیّن» به معنای روشن و آشکار آمده است (نک: همو، ۳۴۸/۱). در عین حال، بینه بدون موصوف، به معنای حجت، گواه و دلیل است (مثلاً نک: پنرایس، 21).

در بافتار نزول، بینه افزون بر کاربرد به معنای شهادت در دعاوی (مثلاً نک: ثقفی، ۷۲۳/۲)، معنایی نزدیک به حجت و استدلال محکم نیز داشته است (همو، ۴۰۳/۲؛ ابومخنف، ۳۱۲؛ نصربن مزاحم، ۹۵، ۳۱۵). باید گفت بینه آن هنگام که در بافتهایی مرتبط با اختلاف و درگیری به کار رفته، منحصراً به معنای شاهد بوده، و معنایی فراتر از آن نداشته است.

بینه در *قرآن* کریم: واژۀ بینه و جمع آن بینات با بسامد ۷۱ بار تکرار، در *قرآن* کریم به کار رفته که از آن میان، ۵۴ بار کاربرد اسمی است که با دور شدن از کاربرد وصفی، به اصطلاحی قرآنی گراییده است. این واژه غالباً با آنچه پیامبران به مردم ارائه کرده‌اند، ارتباط دارد؛ اما گاه این مفهوم گسترش یافته، و به معنای بصیرت، بینش عمیق و قدرت تشخیصی که خدا به برخی از انسانها موهبت می‌کند، آمده است.

واژۀ قرآنی بینه در حالت مفرد، غالباً به معنای دلیلی است که موجب دانش و بصیرت می‌شود (مثلاً نک: انعام/۶/۵۷؛ انفال/۸/۴۲؛ هود/۱۱/۲۸)؛ اما تمرکز مصادیق بینه درحالت جمع (بینات) غالباً برجهان‌بینی، آموزه‌های فکری، اخلاقی و دینی پیامبران و استدلالهای آنهاست (مثلاً نک: اعراف/۷/۸۵؛ هود/۱۱/۲۸، ۶۳؛ زخرف/۴۳/۶۳). قرارگیری واژۀ

1. Shahrat 2. Domitsian 3. Bet Aramay 4. Bet Zabday 5. Arzun

علم (آل عمران/۳/۱۹؛ شوریٰ/۴۲/۱۴؛ جاثیه/۴۵/۱۷)، بصائر (انعام/۶/ ۱۰۴؛ اعراف/۷/۲۰۳؛ جاثیه/۴۵/۲۰)، و حکمت (زخرف/۴۳/۶۳)، به عنوان جانشینی برای بینه، مفهوم قرآنی این واژه را آشکارا به دانایی نزدیک می‌سازد. همچنین قرارگیری آن در کنار واژگانی چون تفرقه، اختلاف، لغزش، کتمان و تکذیب (نک: بقره/۲/۱۵۹، ۲۰۹، ۲۱۳، ۲۵۳؛ آل عمران/۳/۱۰۵؛ انعام/۶/۵۷؛ جاثیه/۴۵/۱۷)، معنای کهن سامی را بیشتر به ذهن متبادر می‌کند.

در میان انواع آموزه‌های پیامبران، مفهوم صدور بینهٔ قرآنی از سوی خداوند، آن را از دیگر آموزه‌ها مجزا می‌سازد. از همین‌رو قرآن در برخورد انسان با این آموزه‌ها، تجاوز از حدود الاهی پس از آگاهی از بینات را مهم‌ترین و اصلی‌ترین عاملی می‌داند که سزاوار نکوهش انسان است (بقره/۲/۲۱۳؛ آل عمران/۳/۱۹؛ شوریٰ/۴۲/۱۴؛ جاثیه/ ۴۵/۱۷).

بینه در تفسیر: به دلیل وضوح معنا و یا سادگی اندیشهٔ اسلامی در سده‌های آغازین، مفسران نخستین، برای واژهٔ بینه یا تفسیری ارائه نکرده‌اند، یا در هر آیه به تناسب بافت آیات، به تفسیر یا بیان مصداقی از بینات پیامبران اشاره کرده‌اند؛ اما به‌طور کلی مفسران سده‌های نخستین بینه را به معنای بصیرت و بینش، حلال و حرام، بیانی از سوی خدا، امر و نهی الاهی، فرایض و حدود، عامل رفع شبهات و موجبات گمراهی، خبر عذاب، برهان و استدلال و نشانه‌های پیامبری یک پیامبر بدون به کار بردن واژهٔ معجزه تفسیر کرده‌اند (نک: تنویر...، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۲۲، ۲۸، جم؛ مقاتل، ۱/۱۲۱، ۱۲۶، ۱۵۲، ۱۶۱، جم؛ طبری، ۱۲/۶۳).

با طرح مسئلهٔ کلامی نیاز نبی به معجزه (نک: وات، ۱۲۲-۱۲۳)، متکلمان مسلمان به ارائهٔ نظراتی، به‌ویژه با استفاده از آیات قرآن پرداختند (نک: ماوردی، ۱/۵۷ بب؛ ابن تیمیه، ۱۴/۱۸۸-۱۸۹؛ سیدمرتضیٰ، *رسائل*، ۲/۱۰۲). مفسرانی هم که بر ظرایف کلامی آگاه بودند، تحت تأثیر این آراء، بینه و بینات را در بسیاری از آیات *قرآن* به معنای معجزات پیامبران تفسیر کردند (مثلاً نک: طوسی، همان، ۲/۱۹۰، ۴/۴۶۱؛ فخرالدین، ۱۲/۱۳، ۲۰، ۴۶؛ بیضاوی، ۱/۳۵۷، ۵۵۰، ۳/۳۵؛ فیض، ۱/۲۸۰، ۵۱۶). برای آیاتی نیز که بافت آنها چنین تفسیری را بر نمی‌تافت، تفاسیری ارائه کرده‌اند، چون: بیان و بصیرت، علم و نبوت، وحی، *قرآن*، اشاراتی به ظهور پیامبر اسلام (ص)، دلایل و شواهد حقانیت پیامبر(ص) (نک: طبری، همانجا؛ طوسی، همان، ۴/۱۵۳؛ بیضاوی، ۳/۲۴۳، ۲۳۰؛ فیض، ۲/۱۲۴، ۴۵۸؛ طباطبایی، ۱/۳۸۸).

در کنار این مسئله در برخی از آیات که به دلیل وجود قرائنی می‌توان بینات را به معجزات پیامبران تفسیر کرد، برخی از مفسران تفاسیری ارائه داده‌اند که در آنها بینات از سنخ دانش، علم، بصیرت و احکام الاهی تفسیر شده است (نک: بغوی، ۳/۱۳۹؛ قرطبی، ۱۰/۳۳۵؛ بیضاوی، ۳/۴۶۹).

بینه در فقه: از آنجا که در اختلافات و دعاوی، ارائهٔ شاهد، خصوصاً در دوران شکل‌گیری دانش فقه، مهم‌ترین بینه تلقی شده است، لذا این واژه در فقه از معنای عرفی خود خارج، و به یکی از مهم‌ترین مصادیق خود، یعنی شاهد، تخصیص یافته است. به نظر می‌رسد در آثار و احادیث نیز بیشتر معنای عام و عرفی آن غالب بوده است. از این‌رو برخی از محققان بر آن‌اند تا بینه را، همچنان در معنای عام خود، به هر آنچه بتوان ادعایی را به وسیلهٔ آن ثابت کرد، معنا کنند (نک: ابن قیم، ۱۲، ۲۴). دامنهٔ این گسترش چنان شد که سیدمرتضیٰ (*الانتصار*، ۴۸۶)، علم قاضی، و سلار و ابن حمزه، قسامه را ــ از آن‌رو که متضمن علم است ــ در شمار بینات آورده‌اند (سلار، ۲۳۲-۲۳۳؛ ابن حمزه، ۲۲۱).

اصطلاح بینه، بدون تعریف روشنی از آن، غالباً در ابواب قضا و شهادات مطرح شده است (نک: مالک، ۵/۱۷۹ بب؛ شافعی، ۶/۲۴۹ بب؛ طوسی، *الخلاف*، ۶/۳۲۹ بب؛ سلار، ۲۳۰ بب). با چشم‌پوشی از ظرایف فنی می‌توان گفت که بینه نزد فقها، شهادتی است که بنا بر شروطی توسط شرع معتبر شمرده شده است (نک: طوسی، *النهایة*، ۳۴۲؛ سلار، ۲۳۳؛ ابن ادریس، ۲/۱۶۴). حدیث مشهور پیامبر اکرم(ص): «البینة علی المدعی و الیمین علیٰ من انکر (ادعی علیه)» (ترمذی، ۲/۳۹۹؛ طوسی، *تهذیب...*، ۶/۲۲۹) که گویا منشأ این اصطلاح در فقه بوده، سبب شده است تا فقها به دنبال کشف مصادیق بینه برآمده، آن را شهادت دو مرد عادل (همو، *النهایة*، نیز سلار، ابن ادریس، همانجاها)، یا شهادت یک مرد و دو زن، یا یک مرد به همراه قسم او بدانند (ابن حمزه، ۲۱۱).

تقابل بینه و علم قاضی موضوع دیگری است که مورد توجه فقها قرار گرفته است، اما گویا بیشتر آنان علم قاضی را بر بینه مقدم دانسته‌اند (برای این نظرات، نک: سمرقندی، ۳/۳۷۰ بب؛ سیدمرتضیٰ، همانجا؛ ابن زهره، ۴۳۶).

مآخذ: ابن ادریس، محمد، *السرائر*، قم، ۱۴۱۰ق؛ ابن تیمیه، احمد، *مجموع فتاوی*، به کوشش عبدالرحمان عاصمی، ریاض، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۱م؛ ابن حمزه، محمد، *الوسیلة*، به کوشش محمد حسون، قم، ۱۴۰۸ق؛ ابن زهره، حمزه، *غنیة النزوع*، به کوشش ابراهیم بهادری، قم، ۱۴۱۷ق؛ ابن قیم جوزیه، محمد، *الطرق الحکمیة*، به کوشش محمدحامد فقی، بیروت، ۱۳۷۲ق؛ ابومخنف، لوط، *مقتل الحسین*، به کوشش حسن غفاری، قم، ۱۳۹۸ق؛ ازهری، محمد، *تهذیب اللغة*، به کوشش ابراهیم ابیاری، قاهره، ۱۹۶۷م؛ بغوی، حسین، *معالم التنزیل*، به کوشش خالد عک و مروان سوار، بیروت، ۱۴۰۷ق/ ۱۹۸۷م؛ بیضاوی، عبدالله، *انوار التنزیل*، به کوشش عبدالقادر حسونه، بیروت، ۱۴۱۶ق/۱۹۹۶م؛ ترمذی، محمد، *السنن*، به کوشش عبدالرحمان محمد عثمان، بیروت، ۱۴۰۳ق؛ *تنویر المقباس من تفسیر ابن عباس*، بیروت، دارالفکر؛ ثقفی، ابراهیم، *الغارات*، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ راغب اصفهانی، حسین، *المفردات فی غریب القرآن*، به کوشش محمد سیدکیلانی، قاهره، ۱۳۸۱ق؛ سلار، حمزه، *المراسم العلویة*، به کوشش محسن حسینی امینی، قم، ۱۴۱۴ق؛ سمرقندی، محمد، *تحفة الفقهاء*، بیروت، ۱۴۱۴ق؛ سیدمرتضیٰ، علی، *الانتصار*، قم، ۱۴۱۵ق؛ همو، *رسائل*، به کوشش مهدی رجایی، قم، ۱۴۰۵ق؛ شافعی، محمد، *الأم*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ شریف رضی، محمد، *حقائق التأویل*، به کوشش محمدرضا آل کاشف الغطا، بیروت، دارمهاجر؛ طباطبایی، محمدحسین، *المیزان*، قم، ۱۴۰۲ق؛ طبری، *تفسیر*؛ طوسی، محمد، *التبیان*، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، قم، ۱۴۰۹ق؛ همو، *تهذیب الاحکام*، به کوشش حسن موسوی خرسان، تهران، ۱۳۶۵ش؛ همو، *الخلاف*، به کوشش علی خراسانی و دیگران، قم، ۱۴۱۷ق؛ همو، *النهایة*، بیروت،

دارالاندلس؛ فخرالدین رازی، محمد، *تفسیر*، بیروت، دارالفکر؛ فیض کاشانی، محسن، *تفسیر الصافی*، به کوشش حسین اعلمی، قم، ۱۴۱۶ق؛ *قرآن کریم*؛ قرطبی، محمد، *الجامع لاحکام القرآن*، به کوشش احمد عبدالعلیم بردونی، قاهره، ۱۳۷۲ق؛ مالک بن انس، *الموطأ*، قاهره، ۱۳۲۳ق؛ ماوردی، علی، *اعلام النبوة*، به کوشش محمد معتصم بالله، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ مشکور، محمدجواد، *فرهنگ تطبیقی عربی با زبانهای سامی و ایرانی*، تهران، ۱۳۵۷ش؛ مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، ۱۳۶۰ش؛ مقاتل بن سلیمان، *التفسیر*، به کوشش عبدالله محمود شحاته، بیروت، ۱۴۲۳ق؛ نصربن مزاحم، *وقعة صفین*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۲ق؛ وات، ویلیام مونتگمری، *فلسفه و کلام اسلامی*، ترجمهٔ ابوالفضل عزتی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ نیز:

Gesenius, W., *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, ed. F. Brown et al., Boston/New York, 1906; Penrice, J., *A Dictionary and Glossary of the Korān*, Beirut, 1873.

مهدی غفاری

بَیِّنَه، نام نود و هشتمین سورهٔ *قرآن* کریم، دارای ۸ (یا ۹) آیه، ۹۴ کلمه و ۳۹۹ حرف (خازن، ۳۹۸/۴؛ فیروزآبادی، ۵۳۳/۱؛ نیز نک: رامیار، ۵۹۰). نام مشهور سوره، صفتِ جایگزین موصوف (الآیة البیّنة) است که به صورت «آیة بیّنة» و «آیات بیّنات» در *قرآن* کریم بارها آمده، و ۳ بار نیز به صورت «آیات مبیّنات» ذکر شده که مفسر آن است. با این ترتیب، «بینه» نشانه‌ای است ماورایی که حامل پیامی عینی، قاطع و روشن و روشنگر بوده باشد (نک: راغب، ۱۵۷؛ طوسی، ۳۸۸/۱۰-۳۸۹). در نخستین آیهٔ سوره، منظور از بینه، آیت کبرای خاتم پیامبران و ره‌آورد رسالت آن حضرت، *قرآن* مجید، و در آیهٔ سوم، حضرت موسی(ع)، آورندهٔ *تورات* و حضرت عیسی(ع)، آورندهٔ *انجیل* است (برای تفصیل بیشتر، نک: بقاعی، ۱۸۷/۲۲-۱۸۸؛ طباطبایی، ۳۳۶/۲۰-۳۳۸).

سورهٔ بینه گذشته از این نام، از دیرباز با نامهای «لَمْ یَکُن»، «لَمْ یَکُنِ الَّذینَ کَفَروا»، «اهل الکتاب» و «مُنفَکّین» نیز نامیده شده است (طبری، ۱۶۹/۳۰؛ بقاعی، ۱۸۵/۲۲؛ سخاوی، ۱۸۵/۱؛ سیوطی، *الدر...*، ۵۸۵/۸، ۵۸۶، *الاتقان*، ۱۹۶/۱؛ حویزی، ۶۴۲/۵). با اندک تأملی می‌توان دریافت که وجه تسمیهٔ سوره به این اسامی همانند نام‌گذاری دیگرسوره‌های قرآنی، با سرآغاز آن است. این سوره را «سورة القَیّمة»، «سورة البریّة» (طبرسی، ۷۹۱/۱۰؛ سخاوی، همانجا) و «سورة الإنفکاک» (همانجا) نیز نامیده‌اند. همچنین عنوانهای «سورة القیامة» (بقاعی، سیوطی، همانجاها؛ آلوسی، ۲۰۰/۳۰) و «سورة البلد» (همانجا) را برای این سوره ذکر کرده‌اند که اولی ظاهراً تصحیف «سورة القیمة» است و دومی شگفت می‌نماید (برای قواعد نام‌گذاری سوره‌های قرآنی، نک: اندرابی، باب ۱۴).

سورهٔ بینه را گروهی از *قرآن* شناسان و مفسران، مکی دانسته‌اند (نک: ابوحیان، ۴۹۸/۸؛ سیوطی، همان، ۵۴/۱؛ آلوسی، همانجا)، چنان که فواصل و آهنگ آیات نخستین سوره گواهی می‌دهد؛ هر چند، سیاق سوره و جایگاه آن در ترتیب نزول مشهور و یادکرد «اهل کتاب و زکات» احتمال مدنی بودن آن را که گروهی دیگر بدان قائل‌اند، تأیید می‌کند (نک: همانجا؛ دروزه، ۲۵۴/۹؛ قطب، ۳۹۴۷/۶؛ طباطبایی، ۳۳۶/۲۰). منابع «اسباب النزول» برای این سوره سبب خاصی ذکر نکرده‌اند (نک: واحدی، *اسباب...*، ۳۰۴؛ سیوطی، *لباب...*، ۲۳۳؛ طبرسی، نیز دروزه، همانجاها)، جز اینکه روایات بسیاری از نزول آیهٔ هفتم آن (... أُولٰئِکَ هُمْ خَیْرُ الْبَرِیَّة) در شأن امام علی(ع) و شیعیان آن حضرت حکایت دارند (طبری، ۱۷۱/۳۰؛ حسکانی، ۳۵۶/۲-۳۶۶؛ سیوطی، *الدر*، ۵۸۹/۸؛ بحرانی، ۴۹۰/۴-۴۹۲).

سورهٔ بینه با توجه به ترتیب نزول مشهور یکصدمین سوره از *قرآن* کریم است (رامیار، ۵۹۰) که پس از سورهٔ طلاق و پیش از سورهٔ حشر نازل شده است (همو، ۵۸۷، ۵۸۸)؛ چنان که در نیمهٔ دوم سورهٔ طلاق از اِنزال «ذِکر» و إرسال «رسول» برای تلاوت «آیات مُبینات» سخن به میان آمده (طلاق/۶۵/۱۰-۱۱)، و این همان مضامین آغازین سورهٔ بینه است و نیمهٔ اول سورهٔ حشر همانند سورهٔ بینه بیشتر به بیان حال اهل کتاب پرداخته است (نک: بینه/۹۸/۱، ۴، ۶؛ حشر/۵۹/۲، ۳، ۴، ۱۱).

در ترتیب تلاوت نیز وجه تناسب سورهٔ بینه با دو سورهٔ پیش و پس از آن چنین است که در سورهٔ قدر (۹۷/۱) سخن از انزال همان صحیفه‌های مطهری است که در سورهٔ بینه (آیهٔ ۲) یاد شده، و چنان است که گویی علت آن انزال را بیان می‌کند (سیوطی، *تناسق...*، ۱۴۱؛ آلوسی، همانجا؛ مراغی، ۲۱۱/۳۰). همچنین در سورهٔ بینه، «تلاوت روشنگر و آگاهی بخش رسولِ خدا» مقدمه‌ای برای دسته‌بندی مردمان به نیکان و بدان و وعده و وعید خداوند نسبت به کیفر و پاداش آنان قرار داده شده است و در سورهٔ زلزال نیز رازگشایی و افشاگری زمین در هنگامهٔ قیامت به موجب وحی الاهی (۹۹/۴-۵) پیش درآمد تحقق یافتن آن وعده و وعیدهای خداوند مبنی بر سزای نیک و بد اعمال مردمان (۹۹/۶-۸) عنوان شده است (نک: سیوطی، همان، ۱۴۲؛ آلوسی، ۲۰۸/۳۰؛ مراغی، ۲۱۷/۳۰).

سورهٔ بینه با توجه به ترتیب آخر به اول *قرآن* کریم (ناس تا بقره) که در مقام تعلیم و إقراء مورد استفاده قرار می‌گیرد (نک: ه د، بقره)، نخستین‌بار *قرآن* آموزان را با سوره‌ای بی‌سابقه، نسبتاً طولانی و مشتمل بر چندین آیهٔ بلند رویاروی می کند (برای روایات ویژهٔ اقراء این سوره، نک: ابن کثیر، ۵۳۶/۴)؛ با اندک تأمل و تدبر در آهنگ و مضامین آیات، همین وضعیتِ متمایز، از نظر معنایی در مقایسه با سوره‌های پیشین نیز جلب توجه می‌کند (نک: قطب، همانجا)، چنان که سورهٔ بینه را می‌توان چکیدهٔ دو سورهٔ زهراوین (بقره و آل عمران) دانست؛ به ویژه سورهٔ بقره که ساختار آن بسیار با این سوره هماهنگی دارد (نک: ه د، بقره).

محور موضوعی سورهٔ بینه، «حنیفیت» است (نک: قمی، ۴۳۲/۲؛ راغب، ۲۶۰) که بر پایهٔ آن تمامی انسانها به دو گروه اصلی «شَرّ البریّه» و «خیر البریّه» تقسیم می‌شوند (بینه/۹۸/۶-۷؛ نک: بغوی، ۶۰۸/۵-۶۰۹؛ طبرسی، ۷۹۴/۱۰-۷۹۵؛ قرطبی، ۱۴۴/۲۰-۱۴۵؛ اسماعیل حقی، ۴۸۸/۱۰-۴۹۰). در راستای این محور موضوعی سورهٔ بینه را «سورهٔ حُنَفاء» (پاکدینان، استواردینان) نیز می‌توان نامید.

گفتنی است که آیهٔ اول سورهٔ بینه را برخی از مفسران یکی از

مشکل‌ترین آیات قرآنی شمرده‌اند (واحدی، *الوسیط...*، ۵۳۹/۴؛ طباطبایی، ۳۳۷/۲۰)؛ چنان که از دیرباز مفردات، اعراب و معنای این آیه معرکهٔ آراء مفسران بوده است (نک: طوسی، ۳۸۸/۱۰؛ فخرالدین، ۳۸/۳۲-۴۲؛ قرطبی، ۱۴۰/۲۰-۱۴۲؛ بقاعی، ۱۸۷/۲۲).

مآخذ: آلوسی، محمود، *روح المعانی*، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ ابن کثیر، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ ابوحیان غرناطی، محمد، *البحر المحیط*، ریاض، مکتبة النصر الحدیثه؛ اسماعیل حقی بروسوی، *تفسیر روح البیان*، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ اندرابی، احمد، *الایضاح*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ بحرانی، هاشم، *البرهان*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ بغوی، حسین، *معالم التنزیل*، بیروت، دارالفکر؛ بقاعی، ابراهیم، *نظم الدرر*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ حسکانی، عبیدالله، *شواهد التنزیل*، به کوشش محمدباقر محمودی، بیروت، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۳م؛ حویزی، عبدعلی، *تفسیر نورالثقلین*، به کوشش هاشم رسولی محلاتی، قم، ۱۳۸۵ق؛ خازن، علی، *لباب التأویل*، بیروت، ۱۳۹۹ق؛ دروزه، محمد عزت، *التفسیر الحدیث*، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ راغب اصفهانی، حسین، *مفردات الفاظ القرآن*، به کوشش صفوان عدنان داوودی، بیروت، ۱۴۱۲ق؛ رامیار، محمود، *تاریخ قرآن*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ سخاوی، علی، *جمال القراء و کمال الاقراء*، به کوشش عبدالکریم زبیدی، بیروت، ۱۴۱۳ق؛ سیوطی، *الاتقان*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قم، ۱۳۶۳ش؛ همو، *تناسق الدرر*، به کوشش عبدالله محمد درویش، بیروت، عالم الکتب؛ همو، *الدر المنثور*، بیروت، دارالفکر؛ همو، *لباب المنقول*، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ طباطبایی، محمدحسین، *المیزان*، قم، ۱۳۹۴ق؛ طبرسی، فضل، *مجمع البیان*، به کوشش هاشم رسولی محلاتی و فضل الله یزدی طباطبایی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ طبری، *تفسیر*؛ طوسی، محمد، *التبیان*، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ فخرالدین رازی، *مفاتیح الغیب*، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ فیروزآبادی، محمد، *بصائر ذوی التمییز*، به کوشش محمدعلی نجار، قاهره، ۱۳۸۳ق؛ قرآن کریم؛ قرطبی، محمد، *الجامع لاحکام القرآن*، بیروت، ۱۹۶۷م؛ قطب، سید، *فی ظلال القرآن*، قاهره، ۱۴۰۲ق؛ قمی، علی، *تفسیر*، به کوشش طیب موسوی جزایری، نجف، ۱۳۸۷ق؛ مراغی، احمد مصطفی، *تفسیر*، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ واحدی، علی، *اسباب النزول*، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ همو، *الوسیط فی تفسیر القرآن المجید*، به کوشش عادل عبدالموجود، بیروت، ۱۴۱۵ق.

محمدعلی علوی

بُیوتات، اَهْل، عنوانی برای بازماندگان خاندانهای کهن ایرانی در دورهٔ اسلامی و نیز اشراف و نجبای برخی طوایف عرب و غیرعرب.

اهل بیوتات که در منابع به صورتهای اهل البیوت، اهل البیتات و اصحاب البیوتات نیز آمده (برای صورتهای دیگر آن، نک: دوزی، I/131)، ظاهراً ترجمهٔ عربی واژهٔ ویسپوهران[1] در فارسی میانه است. این واژه در خط پهلوی با هُزوارش (واژگان آرامی الاصل که به خط پهلوی نوشته می‌شد، ولی معادل پهلوی آنها به تلفظ در می‌آمد) بربیتان[2] نشان داده شده است. در سنگ نوشتهٔ حاجی‌آباد (به زبان پهلوی کتیبه‌ای)، آنجا که شاپور اول (سل ۲۴۰-۲۷۰م) طبقات اعیان را نام می‌برد، ویسپوهران پس از شهریاران (شاهان تابع شاهنشاه) و پیش از بزرگان (وزرگان)، یعنی در مرتبهٔ دوم قرار گرفته است (نک: مکنزی، 500). این طبقه، شامل نجبای عالی رتبه و شاید همان ۷ خاندان کهن ایرانی بودند (نک: نولدکه، ۱۴۱؛ کریستن سن، *ایران...*، ۱۳۱، *وضع...*، ۴۱-۴۲؛ بهار، ۱۸۷) که به گفتهٔ بیرونی در روز دوم عید نوروز همراه دهقانان به حضور پادشاه بار می‌یافتند، در حالی که روز اول مخصوص عموم مردم بود (ص ۲۱۸). اینان همچنین از پرداخت خراج سرانه نیز معاف بودند (دینوری، ۷۱؛ طبری، ۱۵۱/۲). به روایت طبری اهل بیوتات در قتل شاپور سوم (سل ۳۸۳-۳۸۸م) مشارکت داشتند (۶۲/۲).

پس از فتح ایران به دست عربهای مسلمان، اهل بیوتات در حفظ و انتقال فرهنگ و سنتهای ایرانی و نیز نظام دیوانی ساسانی نقش بسزایی ایفا کردند. نقش اخیر اینان به ویژه از آنجا پیداست که در بعضی منابع از اهل بیوتات عمدتاً به عنوان رؤسا و مدیران امور دیوانی یاد شده است (اصطخری، ۱۴۷؛ ابن حوقل، ۲۹۲/۲-۲۹۴). مسعودی می‌گوید که در ۳۰۳ق/۹۱۵م نزدِ یکی از اهل بیوتات، کتاب بزرگی مشتمل بر اخبار پادشاهان، و سیاستهای پارسیان دیدم که در سایر کتابهای ایشان مانند *خدای‌نامه*، *آیین‌نامه* و *گاهنامه*، دیده نمی‌شود (ص ۱۰۶). به گفتهٔ ابن حوقل (همانجا)، در میان اهالی فارس، سنتی پسندیده وجود داشت که به اهل بیوتات قدیم نکویی می‌کردند و ایشان را مقدم می‌شمردند و گروهی از آنان (مانند مدرک، احمد و فضل)، کارهای دیوانی را از روزگاران قدیم تا آن ایام (سدهٔ ۴ق/۱۰م) به میراث داشتند (نیز نک: اصطخری، همانجا).

اصطلاح اهل بیوتات نه‌تنها به طبقهٔ ویسپوهران و یا بازماندگان آنان در دورهٔ اسلامی، بلکه به خاندانهایی از عربها و دیگر ایرانیان و غیره نیز اطلاق می‌شد (نک: قزوینی، ۱۶۴): به‌گفتهٔ ابوالفرج اصفهانی اهل بیوتات، طوایفی از اعراب به‌شمار می‌رفتند که بعد از بنی‌هاشم به شرافت و بزرگی نامبردار بودند و به ۳ یا به قولی دیگر ۴ بیت تقسیم می‌شدند (۱۰۵/۱۷؛ قس: زیدان، ۵۵۴/۱۲).

امام علی(ع) به مالک اشتر سفارش می‌کند که عاملان خود را از میان صالحان از جمله اهل بیوتاتِ صالح برگزیند (*نهج‌البلاغه*، ۳۳۰، ۳۳۲). خلفای اموی، همواره اهل بیوتات عرب را محترم می‌داشتند و امتیازات و حقوق ویژه‌ای برای آنان برقرار می‌کردند؛ اما در زمان خلافت عباسیان به ویژه پس از کشته شدن امین (۱۹۸ق/۸۱۴م) و ضعف عرب‌گرایی، جایگاه اهل بیوتات عرب نیز متزلزل شد و سرانجام در خلافت معتصم (۲۱۸-۲۲۷ق/۸۳۳-۸۴۲م) از امتیازات پیشین محروم شدند (زیدان، همانجا). با این همه، اخبار پاره‌ای منابع حاکی از آن است که از آن پس نیز برخی امرا، وزرا و دولتمردان خلافت و حکومتهای تابع آن، اهل بیوتات عرب را بزرگ می‌داشتند و به زیردستان خود نیز سفارش می‌کردند که به ایشان نکویی و بخشش کنند (نک: رودراوری، ۲۸۷/۳؛ تنوخی، ۳۷۹/۱، ۴۶۱-۴۶۲).

مآخذ: ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، به‌کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۳۹م؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، بیروت، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۰م؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک الممالک*، به‌کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۲۷م؛ بهار، محمدتقی، *تعلیقات بر تاریخ سیستان*، تهران، ۱۳۱۴ش؛ بیرونی، ابوریحان، *الآثار الباقیة*، به کوشش زاخاو، لایپزیگ، ۱۹۲۳م؛ تنوخی، محسن، *فرج بعد از شدت*، ترجمهٔ کهن حسین بن اسعد دهستانی، به کوشش

1. wispuhrān 2. brbyt'n

اسماعیل حاکمی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ دینوری، احمد، *الاخبارالطوال*، به‌کوشش عبدالمنعم عامر و جمال‌الدین شیال، قاهره، ۱۹۶۰م؛ رودراوری، محمد، *ذیل تجارب الامم*، به‌کوشش، آمد رز، قاهره، ۱۳۳۴ق/۱۹۱۶م؛ زیدان، جرجی، *المؤلفات الکاملة*، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ طبری، *تاریخ*؛ قزوینی رازی، عبدالجلیل، *نقض*، به‌کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۵۸ش؛ کریستن سن، آرتور، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمهٔ رشید یاسمی، تهران، ۱۳۵۱ش؛ همو، *وضع ملت و دولت و دربار در دورهٔ شاهنشاهی ساسانیان*، ترجمهٔ مجتبیٰ مینوی، تهران، ۱۳۱۴ش؛ مسعودی، علی، *التنبیه و الاشراف*، به‌کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۳م؛ نولدکه، تئودُر، *تاریخ ایرانیان و عربها در زمان ساسانیان*، ترجمهٔ عباس زریاب، تهران، ۱۳۵۸ش؛ *نهج‌البلاغه*، ترجمهٔ جعفر شهیدی، تهران، ۱۳۶۸ش؛ نیز:

Dozy, R., *Supplément aux dictionnaires arabes*, Beirut, 1968; MacKenzie, D. N., «Shapur's Shooting», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, London, 1979, vol. XLI.

ابوالفضل خطیبی

بُیوتاتِ سَلْطَنَتی، مجموعه‌ای از سازمانها، کارخانه‌ها، کارگاهها و واحدهای خدماتی که وظیفهٔ آنها تهیهٔ حوایج و ملزومات مورد نیاز دربار پادشاهان بود. این تعبیر به این مفهوم که تبدیل به اصطلاحی خاص شده بود، از اوایل عهد صفوی رواج یافت و وارد ادبیات دیوانی گردید؛ در حالی که «بیوتات» در دوره‌های پیشین، ظاهراً معانی متفاوت و محدودتری داشته است.

نخستین‌بار اصطلاح «اهل البیوتات» در منابع اوایل عصر اسلامی به کار رفت. گفته‌اند اهل البیوتات در این منابع به دودمانهای کهن ایرانی، یعنی کسانی که ریاست برخی ادارات دولتی را برعهده داشتند، اطلاق می‌گردید (کریستن سن، ۱۳۰-۱۳۱). در برخی منابع کهن چون *فتوح البلدان* بلاذری (ص ۲۸۴، ۵۴۹) این تعبیر در معنایی متفاوت، اما نزدیک به همین مفهوم به کار رفته است (نیز نک: هـ د، بیوتات، اهل؛ بهاءالدین، ۱۲۲؛ ابن اسفندیار، ۲۳).

بیوتات به مفهوم دوایر خدماتی نزدیک به دستگاه سلطنت نخستین‌بار در عصر سلجوقیان به کار رفت. خزاین دولتی و وسایل مورد نیاز دربار پادشاهان در این قسمت متمرکز بود؛ اما از اطلاعات مندرج در منابع چنین بر می‌آید که دوایر بیوتات مستقل و بیرون از کاخهای سلطنتی بوده است (ابن بی‌بی، ۱۰، ۱۲، ۷۱). در این زمان در ممالک دیگر اسلامی چون مصر و شام، دوایری همانند بیوتات سلطنتی در حاشیهٔ دربار پادشاهان تشکیل شد که هریک از آنها «خزانه» خوانده می‌شد و مجموع آنها را خزاین (= بیوتات) می‌نامیدند؛ مانند خزانهٔ کتب (معادل کتابخانهٔ سلطنتی)، خزانهٔ سلاح، خزانهٔ فرش، خزانهٔ شراب (= شراب‌خانه) و امثال آن. مجموعهٔ آنها خزانهٔ سلطنتی را تشکیل می‌داد و محل آن در کاخ شاهان قرار داشت (مقریزی، ۴۰۸/۱-۴۲۰).

در ایرانِ عصر مغول به جای واژهٔ بیوتات، به تأسیسات سلطنتی، عنوان «کارخانه» اطلاق شد. کارخانه‌ها مسئول تأمین حوایج دربار سلطنتی و حاشیه‌نشینان دربار بودند (رشیدالدین، ۵۳۹/۳، ۵۴۲). این اطلاق در عصر تیموریان نیز تداوم داشت. بنابر *تزوکات تیموری* کارخانه و کارگاه، محلی برای ساخت و تهیهٔ وسایل مورد احتیاج دربار سلطنتی بود و صنعتگران لایق و کاردان در آنجا به کار اشتغال داشتند (نک: ص ۲۰۰، ۲۱۰، ۲۱۶). به این ترتیب، نمی‌توان مفهوم کارخانه و بیوتات سلطنتی را کاملاً برهم منطبق پنداشت.

بیوتات در عصر صفوی: تأسیسات و تشکیلات بیوتات سلطنتی در این دوران گسترش یافت و اصطلاح بیوتات به‌طور مشخص به سازمانهای دربار و واحدهای خدماتی وابسته به آن اطلاق شد. به عقیدهٔ هوفمان در این عصر سایر عناوین دستگاه دربار چون اردو بازار، کارخانه و امثال آن به کلی متروک، و عنوان بیوتات به همهٔ تشکیلات دربار داده شد (نک: *ایرانیکا*، IV/421-423). مجموعهٔ بیوتات در عصر صفوی به‌تدریج گسترش بیشتر یافت و ناظر بیوتات وظیفهٔ اداره و نظارت بر امور آن را برعهده داشت. این ناظر بر همهٔ مقامات و امور دربار سلطنتی ریاست می‌کرد و همانند وزیر دربار در دوران معاصر از اقتدار بسیار برخوردار بود (مینورسکی، ۸۳) و در مراسم رسمی، پس از وزیر اعظم و همانند مستوفی‌الممالک در کنار شاه جای می‌گرفت (فلسفی، ۸۱۱/۲). به عقیدهٔ شاردن وظایف ناظر چنان گسترده بود که گاه به دستور شاه و از سوی او در جمیع امور کشور مداخله داشت (مینورسکی، ۸۳-۸۴). تاورنیه هم ضمن گفت‌وگو از مناصب اداری و دیوانی، پس از شرح وظایف اعتمادالدوله وزیر اعظم، حدود وظایف ناظر را شرح داده، و گفته است که او ریاست تمام بیوتات سلطنتی، املاک خالصه و ایلخیهای پادشاه را برعهده دارد و منصب ناظر بیوتات مطابق با منصب رئیس دربار فرانسه است (ص ۵۷۲).

از جمله وظایف ناظر، رسیدگی به بودجهٔ دربار و چگونگی هزینه کردن آن بود. او موظف بود مخارج دستگاه سلطنتی را که وزیر بیوتات براساس گزارشهای مشرفان بیوتات تنظیم می‌کرد، هر ۶ ماه یک‌بار به‌طور کامل بررسی و تأیید کند و سپس به اطلاع اعتمادالدوله برساند. بر مبنای همین گزارشها هزینه‌های هر بخش پرداخت می‌گردید و اجناس مورد احتیاج تهیه می‌شد. همچنین ناظر مکلف بود «عملهٔ» بیوتات را انتخاب، و برای استخدام به صدراعظم معرفی کند و پیوسته برکارها واعمال ایشان نظارت و مراقبت تمام داشته باشد (میرزاسمیعا، ۶، ۹-۱۲).

عدهٔ اجزاء واحدهای تابع ناظر را ۳۲ یا ۳۳ دایره دانسته‌اند. بیشتر این مراکز، کارگاهها و کارخانه‌های سلطنتی بود که وظیفهٔ آنها تهیهٔ حوایج دربار اعم از پوشاک و خوراک وسایر چیزها بود (فلسفی، ۸۱۱/۲-۸۱۲؛ کمپفر، ۹۷-۹۸).

وظیفهٔ دیگر ناظر، تعیین سرپرست برای هریک از کارگاهها و کارخانه‌ها بود. این سرپرستها و اجزاء زیردست آنها، نخست یک‌سال به‌طور آزمایشی به کار گمارده می‌شدند و در صورت تأیید ناظر، پس از جلب نظر شاه استخدام می‌شدند یا مدت قرارداد را تمدید می‌کردند (همو، ۹۸). هر کارخانه، مباشری هم داشت که ناظر او را معین می‌کرد (شاردن، ۱۳۰۴/۳-۱۳۰۵).

ادارهٔ املاک وسیع خاصه یا سلطنتی نیز در حوزهٔ اختیار ناظر قرار

داشت که با کمک مستوفی خاصه بر آنها نظارت می‌کرد (فلور، ۱۵). در اواخر دوران صفویه عنوان کامل ناظر: «ناظر بیوتات سرکار خاصهٔ شریفه» بود. در این زمان وی بجز ادارهٔ ۳۳ دایرهٔ یاد شده، بر عملهٔ عمارتها و باغها ــ که زمانی شمار آنها به ۵۹۴۰ نفر می‌رسید ــ نظارت داشت (نصیری، علینقی، ۲۰ـ۲۲).

در کارگاهها و کارخانه‌ها هم گروهی از اهل صنعت و هنر، مشغول بودند و هر رسته را یکی از آن میان که استاد فن به‌شمار می‌رفت، اداره می‌کرد. شاردن می‌گوید در هر کارگاه حدود ۱۵۰ کارگر کار می‌کردند و ناظر هر سال یک‌بار در فصل تابستان به امور آنجا رسیدگی می‌کرد (۴/۱۴۲۰ـ۱۴۲۱).

با این همه، اختیارات ناظر در ادوار مختلف عصر صفوی متغیر بود (مثلاً نک: اسکندربیک، ۱/۱۶۳). در اواخر عصر صفوی ناظران قدرت بیشتر یافتند و کسانی چون حسین خان بیک ناظر بیوتات شدند (واله، ۲۳۵). شاردن که در سلطنت شاه سلیمان مدتی در ایران بود، قدرت ناظر وقت را از وزیر اعظم نیز برتر شمرده، و آورده است که امور کشور تحت امر ناظر قرار داشت (نک: مینورسکی، ۹۰، ۱۰۷) و مقام او حتیٰ از دیوان بیگی هم برتر بود (نصیری، محمدابراهیم، ۲۱۸).

بجز مسئولان کارخانه‌ها و کارگاهها در بیوتات، گروهی نیز که با عنوان صاحب جمع مسئولیتهای مختلف در دوایر داشتند، از اجزاء زیر فرمان ناظر محسوب می‌شدند، مانند صاحب جمع خزانه؛ صاحب جمع قیجاجی‌خانهٔ‌خاصه که مسئول تهیهٔ جامه‌های مخصوص شاه بود؛ جباخانه که سرپرست آن جباداریاشی بود و امور قورخانه را زیر نظر داشت؛ فراش‌باشی؛ صاحب جمع میوه‌خانه؛ صاحب جمع غانات؛ صاحب جمع آبدارخانه؛ صاحب جمع قهوه‌خانه؛ تحویل‌دار عمارات مبارکه؛ صاحب جمع رکاب خانه؛ صاحب جمع مشعل‌خانه و نقاره خانه؛ صاحب جمع انبار؛ صاحب جمع اصطبل؛ صاحب جمع شربت‌خانه؛ ضرابی‌باشی و صراف‌باشی (میرزا سمیعا، ۲۸ـ۳۴؛ قس: میرزا رفیعا، ۱۰۷ـ ۱۰۸). تشکیلات توپخانه هم در بیشتر ادوار جزو کارگاههای سلطنتی بود و زیر نظر ناظر اداره می‌شد (بوسه، ۲۱۶).

در کنار بیوتات سلطنتی، دربار صفوی قسمتهای گوناگون دیگر داشت که مسئولیت آنها هم به عهدهٔ ناظر بود. برخی از این واحدها گاه بخشی از بیوتات محسوب می‌شدند (کمپفر، ۱۴۵ـ۱۵۰). فهرست کامل اسباب و وسایل موجود در بیوتات در دفترخانه ضبط و ثبت می‌شد و توسط ناظر در کلیهٔ صفحات مهر می‌گردید (همو، ۱۵۴).

در ادارهٔ امور بیوتات، وزیر بیوتات زیردست ناظر و درواقع دستیار و معاون او به‌شمار می‌رفت. وزیر بیوتات، دبیری داشت که مکلف بود صورت کارهای روزانهٔ هر بخش را که مشرفان بیوتات فراهم می‌کردند، تنظیم کند و به رؤیت ناظر برساند. وظیفهٔ دیگر او نگهداری حسابهای روزانهٔ شخص شاه بود (میرزا رفیعا، ۱۱۷؛ مینورسکی، ۱۳۴). پس از ناظر و وزیر، مستوفی ارباب التحاویل و مشرفان بیوتات قرار داشتند که هریک گوشه‌ای از امور بیوتات را عهده‌دار بودند و روزانه گزارشهایی تهیه می‌کردند (میرزاسمیعا، ۳۴ـ۳۵).

محل استقرار ادارات بیوتات در عصر صفوی، در قسمت انتهایی کاخ شاه قرار داشت؛ چنان‌که در اواخر این دوران محل بیوتات در انتهای خیابانی بود که از دروازهٔ اصلی کاخ سلطنتی شروع می‌شد و کارگاهها در قسمت پایانی آن جای داشتند (مینورسکی، ۱۲۲).

بیوتات از انقراض صفویه تا عصر حاضر: به روزگار افشاریان، از آن‌رو که نادر پیوسته در سفر و لشکرکشی بود، بیوتات و تشکیلات دربار، دستخوش تغییر گردید و از وسعت آن کاسته شد. نادر با آنکه در دوایر بیوتات عصر صفوی تغییراتی داد (شعبانی، *تاریخ*...، ۱/۲۲۰)، اما مقام ناظر همچنان برجای ماند و امام وردی بیک افشار از ۱۱۴۵ق/ ۱۷۳۲م عهده‌دار این مقام‌شد(همو،«سازمان...»،۱۴۵). وزیر بیوتات در این عصر نیز برخی امور داخلی دربار را تحت نظارت خود داشت (همو، *تاریخ*، همانجا). کارمندان دیگر بیوتات زیرنظر ناظر و وزیر، امور این سازمان را اداره می‌کردند (محمدکاظم، ۱/۲۲۱).

در دورهٔ قاجاریه تشکیلات و ادارات حوزهٔ بیوتات همچون عصر صفویه بسیار گسترش یافت و بر سازمانهای تابع آن افزوده شد. برخی ادارات دولتی از دیوان دولت منتزع شد و به بیوتات پیوست؛ از جملهٔ آنها خزانهٔ دولتی بود که رسماً تحت نظارت مسئول بیوتات درآمد (مستوفی، ۱/۳۸۰).

بیوتات به خصوص در عصر ناصرالدین شاه کلیهٔ امور مربوط به شاه و برخی مراکز دولتی نزدیک به دربار را اداره می‌کرد. هریک از دوایر به دنبال نام خود عنوان «خانه» را نیز همراه داشتند، چون شربت خانه، آبدارخانه، کشیک خانه و امثال آن (همانجا).

کارکنان اختصاصی شاه در مرکز اصلی بیوتات، یعنی «خلوت» شاه مستقر بودند و شاه در انتخاب و ارتقای آنان نظارت و مراقبت داشت. بر گروه کارکنان دربار یا «عملهٔ خلوت» کسی به نام «ریش سفید خلوت» که مقامی معادل ناظر بیوتات بود، ریاست می‌کرد. بعدها ناصرالدین شاه نام او را به وزیر حضور تغییر داد و سپس لقب اعظم به آن اضافه شد. در زمان مظفرالدین شاه به دارندهٔ این مقام رسماً عنوان وزیر دربار داده شد (همو، ۱/۳۸۹ـ۳۹۰). این عنوان تا پایان عصر پهلوی و وقوع انقلاب به همین صورت باقی ماند و مهم‌ترین مقام دربار سلطنتی به‌شمار می‌رفت.

وظایف ناظر بیوتات یا وزیر دربار به‌خصوص در عصر ناصرالدین شاه گاه افزایش می‌یافت و گاه محدود می‌شد (همانجا). چنان‌که برخی سالها به دستور ناصرالدین شاه دوایری از بیوتات منتزع می‌شد و به دولت می‌پیوست. در اواخر عهد ناصری وزارت دربار اعظم با وزارت مالیه وزیری واحد داشت. اعتمادالسلطنه که فهرستی از ادارات کشوری را در ۱۳۰۶ق/۱۸۸۹م در *المآثر والآثار* آورده، از بیوتات سلطنتی و سازمانهای تابع آن به‌طور مستقل یاد نکرده، و بخشهای آن را ذیل وزارت مالیه یا سازمانهای دیگر آورده است (نک: فهرست، نیز ۳۸۵ـ۳۹۸).

به هر حال از مجموعهٔ تأسیسات بیوتات سلطنتی در عصر ناصری باید بدین شرح یاد کرد: ۱. خزانه، بزرگ‌ترین بخش بیوتات که بودجهٔ کشور در آن متمرکز، و با ضرابخانه توأم بود. مسئولیت این بخش در عصر قاجار همواره دردست خاندان معیرالممالک قرار داشت؛ ۲. خزانهٔ اندرون، که طلا و جواهر در آن نگهداری می‌شد و کلید آن فقط در اختیار شاه بود؛ ۳. ضرابخانه؛ ۴. آشپزخانه یا خوان سالاری به انضمام شربت‌خانه (مستوفی، ۱/۳۹۱-۳۹۳، ۳۹۵، ۴۰۲-۴۰۳)؛ ۵. آبدارخانه؛ ۶. قهوه‌خانه؛ ۷. فراش‌خانه؛ ۸. سرایدارخانه؛ ۹. بناخانه و فخارخانه؛ ۱۰. صندوق‌خانه و رخت‌دار خانه؛ ۱۱. ایشیک خانه؛ ۱۲. کشیک خانه؛ ۱۳. اسلحه‌خانه (همو، ۱/۳۸۰-۴۱۱).

ناصرالدین شاه در نگهداری و حفاظت اموال گرانبهای مجموعهٔ بیوتات نظارت دقیق داشت؛ چنان‌که هم‌اکنون برخی از آلبومهای اسناد موجود در بیوتات از جمله آلبوم شم ۳۱۷ متضمن فهرست این اموال است که نشانهٔ نگرانی شاه در حفاظت این اموال گرانبها بوده است. در زمان مظفرالدین شاه بیوتات سلطنتی، نام ادارهٔ خاصهٔ سلطنتی یافت و دوایر متعددی چون وزارت خلوت همایونی، کشیک خانه، نظارت‌خانه، فراش‌خانه، ادارهٔ مهرسلطنتی، قهوه‌خانه، باغات‌سلطنتی، عکاس‌خانه و چند دایرهٔ دیگر در آن قرار داشت، و در مقایسه با دوران پیش از قاجار گسترده‌تر شده بود (سپهر، ۴۴-۴۵).

در عصر پهلوی مجموعهٔ سازمانها و ادارات تابع دربار سلطنتی موسوم به «وزارت دربار» بود. یکی از ادارات این وزارتخانه، «ادارهٔ بیوتات سلطنتی» بود. وظیفهٔ این اداره تقریباً منحصر و محدود به نظارت در ادارهٔ برخی کاخهای سلطنتی چون کاخ گلستان بود (سوداگر، ۱۴۲-۱۴۳) و سایر ادارات و بخشهایی که در دوران پیشین جزو بیوتات سلطنتی به‌شمار می‌رفت، در این زمان تحت حوزهٔ نظارتی وزارت دربار قرار گرفت.

مآخذ: ابن اسفندیار، محمد، *تاریخ طبرستان*، به‌کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۲۰ش؛ ابن بی‌بی، حسین، *اخبار سلاجقهٔ روم*، به کوشش محمدجواد مشکور، تهران، ۱۳۵۰ش؛ اسکندربیک منشی، *عالم‌آرای عباسی*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ اعتمادالسلطنه، محمدحسن، *المآثر والآثار*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۳ش؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به کوشش عبدالله انیس طباع، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ بوسه، هـ، *پژوهشی در تشکیلات دیوان اسلامی*، ترجمهٔ غلامرضا ورهرام، تهران، ۱۳۶۷ش؛ بهاءالدین بغدادی، محمد، *التوسل الی الترسل*، به کوشش احمد بهمنیار، تهران، ۱۳۱۵ش؛ تاورنیه، ژ. ب.، *سفرنامه*، ترجمهٔ ابوتراب نوری، تهران، ۱۳۳۶ش؛ *تزوکات تیموری*، تحریر ابوطالب حسینی تربتی، تهران، ۱۳۴۲ش؛ رشیدالدین فضل‌الله، *جامع التواریخ*، به کوشش عبدالکریم علیزاده، باکو، ۱۹۵۷م؛ سپهر، عبدالحسین، *مرآة الوقایع مظفری*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۸ش؛ سوداگر، محمدرضا، *رشد روابط سرمایه‌داری در ایران*، تهران، ۱۳۶۹ش؛ شاردن، ژ.، *سفرنامه*، ترجمهٔ اقبال یغمایی، تهران، ۱۳۷۴ش؛ شعبانی، رضا، *تاریخ اجتماعی ایران در عصر افشاریه*، تهران، ۱۳۶۵ش؛ همو، «سازمان کشوری ایران در عصر افشاریه»، *آیین کشورداری ایرانیان*، تهران، ۱۳۵۳ش؛ فلسفی، نصرالله، *زندگانی شاه عباس اول*، تهران، ۱۳۶۹ش؛ فلور، و.، *برافتادن صفویان، برآمدن محمود افغان*، ترجمهٔ ابوالقاسم سری، تهران، ۱۳۶۵ش؛ کریستن سن، آ.، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمهٔ رشید یاسمی، تهران، ۱۳۵۱ش؛ کمپفر، ا.، *سفرنامه*، ترجمهٔ کیکاووس جهانداری، تهران، ۱۳۶۰ش؛ محمد کاظم، *عالم آرای نادری*، به کوشش محمدامین ریاحی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ مستوفی، عبدالله، *شرح زندگانی من*، تهران، ۱۳۴۱ش؛ مقریزی، احمد، *الخطط*، قاهره، ۱۹۱۱م؛ میرزا رفیعا، «دستور الملوک»، به کوشش محمدتقی دانش پژوه، *مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات*، تهران، ۱۳۴۸ش، س ۱۶، شم ۴؛ میرزا سمیعا، *تذکرة الملوک*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۲ش؛ مینورسکی، و.، *سازمان اداری حکومت صفوی*، ترجمهٔ مسعود رجب‌نیا، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۴ش؛ نصیری، علینقی، *القاب و مواجب دورهٔ سلاطین صفویه*، به کوشش یوسف رحیم‌لو، مشهد، ۱۳۷۲ش؛ نصیری، محمدابراهیم، *دستور شهریاران*، به کوشش محمدنادر نصیری مقدم، تهران، ۱۳۷۳ش؛ واله، محمدیوسف، «خلد برین»، *ذیل عالم آرای عباسی*، به کوشش سهیلی خوانساری، تهران، ۱۳۱۷ش؛ نیز: *Iranica*.

علی آل داود

بَیّومی، علی، نک: بیّومیّه.

بَیّومیّه، یکی از طریقه‌های صوفیهٔ مصر، منسوب به نورالدین علی بن حجازی بن محمد بیومی (۱۱۰۸-۱۱۸۳ق/۱۶۹۶-۱۷۶۹م).

علی بیومی در روستای بیوم واقع در جنوب مصر زاده شد و پس از تحصیلِ مقدمات علوم، سماعِ حدیث و حفظِ قرآن به تصوف روی آورد. وی با دست ارادت دادن به بسیاری از مشایخ و شاگردیِ آنان اصول و روشهای سلوک طریقه‌های مختلف را آموخت، چنان‌که با دستگیریِ احمدبن عباد شاذلی در طریقهٔ شاذلیه، به یاریِ علی بن عمربن عبدالسلام تطاونی در طریقهٔ قادریه، با ارشاد عبدالرحمان حلبی در طریقهٔ بدویه، و به وسیلهٔ عیسیٰ تیلونی در طریقهٔ نقشبندیه تلقین ذکر یافت و از همین‌رو، گاه «جامع الطرق» خوانده شده است (جبرتی، ۲/۳۳۹؛ EI², I/1151؛ «دائرة المعارف...»[1]، VI/99).

بیومی پس از اقامت در قاهره، به‌رغم مخالفتهای علمای الازهر و با حمایت شیخ شبراوی ــ شیخ الازهر در آن روزگار ــ حلقه‌های ذکر را در یکی از مساجد آنجا برپا داشت و بعد از آنکه به دعوت شیخ شبراوی، تدریس در مدرسهٔ طَیْبَرسیهٔ الازهر را پذیرفت، مریدان بسیاری یافت (جبرتی، ۲/۳۳۹-۳۴۰؛ عطیة‌الله، ۱/۴۱۶؛ خفاجی، ۱۵۶؛ تریمینگام، 79-80؛ «دائرة المعارف»، همانجا؛ EI², I/1152). علم و تقوا، و نیز برخورداری بیومی از کلامی فصیح و گیرا موجب روی آوردنِ بسیاری از مردم، به‌ویژه طبقاتِ کم‌درآمدِ جامعهٔ مصر به تعالیم او گردید. در نقل از کرامات او گفته‌اند که راهزنان را توبه می‌داد و احوال آنان را چنان دگرگون می‌کرد که به جمع مریدانش می‌پیوستند (جبرتی، ۲/۳۴۱). علاوه بر آن، عده‌ای از علما در مجالس درس او حاضر می‌شدند و برخی امیران، همچون مصطفیٰ پاشا که ظاهراً بیومی رسیدن وی به منصب صدارت را پیشگویی کرده بود، از جملهٔ مریدان او بودند. مصطفیٰ پاشا به عثمان آغا، از امیران خود دستور داد تا در قاهره مسجد، آبخوریِ عمومی و مکتبی برای آموزش ایتام، نیز قبه‌ای برای بیومی بنا کند (همو، ۲/۳۴۰-۳۴۱؛ خفاجی، همانجا).

بیومی همچنین در سفرهای متعدد به مکه و سرزمین حجاز، به تبلیغ

1. *Türkiye...*

و ترویج طریقهٔ خود در میان مردمانِ شهرنشین و قبایل بدوی پرداخت و به این ترتیب، حوزهٔ فعالیت طریقهٔ بیومیه را در دیگر سرزمینها نیز گسترش داد. پس از چندی خلفا و مریدان او از مصر تا حجاز انتشار یافتند و از آنجا به یمن، حضرموت، ایران و ماوراءالنهر رفتند و این طریقه را تا سواحل اقیانوس هند پراکندند (تریمینگام، 80؛ دوپُن، 336).

علی بیومی سرانجام در قاهره درگذشت و در قبه‌ای که از پیش برای او ساخته شده بود، به خاک سپرده شد (عَطیةالله، همانجا؛ مبارک، ۱۴۴/۴؛ جبرتی، ۳۲۳/۲، ۳۴۱).

این آثار که هیچ‌یک از آنها به چاپ نرسیده، به بیومی نسبت داده شده است: ۱. *الاسرار الخفیة الموصلة الی الحضرة العلیة*، در شرح حِکَمِ ابومدین تلمسانی؛ ۲. *خواص الاسماء الادریسیة*؛ ۳. *رسالة فی الوحدانیة*؛ ۴. *فیض الرحمان علیٰ رسالة المولیٰ رسلان*؛ ۵. *الهدایة للانسان الی الکریم المنان*، شرحی بر *حِکَم العطائیة*؛ ۶. رساله‌ای مشتمل بر سلسلهٔ اسناد علی بیومی و نیز نوشته‌ای از او به نام *خواص الفاتحة و الاخلاص و فضل الصلاة علی النبی و فضل الذکر*؛ ۷. حزب؛ ۸. *رسالة فی الالفة والاخوة*، در تصوف؛ ۹. *رسالة فی الحدود*؛ ۱۰. *شرح الانسان الکامل* جیلی؛ ۱۱. *شرح الصیغة الاحمدیة*؛ ۱۲. *شرح الصیغة المطلسمة*؛ ۱۳. *الفوز و الانتباه فی بیان من لایلتفت الیٰ سواه* (خدیویه، ۶۶/۲، ۸۴، ۱۱۷، ۲۱۴، ۹۱/۷، ۹۲؛ بغدادی، ۷۶۸/۱؛ GAL, II/462)؛ ۱۴. *شرح الجامع الصغیر*؛ ۱۵. *طریقة الدمرداشیة*؛ ۱۶. *رسالة فی معرفة الحق* (زرکلی، ۲۷۰/۴؛ هوتسما، 136؛ *آلوارت*، شم 3393؛ GAL, II/462; GAL, S, II/478). همچنین رساله‌ای با عنوان *اللمعة العامة فی مناقب علی البیومی* که ظاهراً در شرح احوال اوست، همراه با رساله‌ای از بیومی به نام *منتخب النفائس* در حاشیهٔ کتاب *جواهرالاطلاع* اثر مصطفیٰ یحییٰ شاذلی که در ۱۳۵۰ق/۱۹۳۱م در قاهره به چاپ رسیده است (GAL، همانجا).

با آنکه بیومی در ابتدا به دنبال آن بود که در طریقهٔ بدویه که خود به آن وابستگی داشت، اصلاحاتی صورت دهد و با پیراستنِ زوائد، آن را به اصول نخستینش بازگرداند، اما به‌تدریج به سبب تغییراتی که در آیینها و روشهای بدویه از جمله در آیین تلقین ذکر به وجود آورد، موجب آن شد که پیروانش او را بیشتر به عنوان بنیان‌گذار طریقه‌ای جدید بشناسند، تا اصلاحگر طریقه‌ای موجود. به‌علاوه، ظاهراً خود وی نیز پس از مدتی به این نتیجه رسید که ایجاد طریقه‌ای جدید عملی‌تر و محتمل‌تر است و به این ترتیب، در عینِ حفظِ برخی از خصوصیات طریقهٔ بدویه همچون پوشیدنِ خرقهٔ سرخ، زمینه‌های شکل‌گیری طریقهٔ جدید بیومیه را فراهم آورد (تریمینگام، دوپن، «دائرةالمعارف»، همانجاها؛ EI[1]). با این همه، ریشه داشتنِ طریقهٔ بیومیه در طریقهٔ بدویه، شباهت پاره‌ای آیینهای آنها، و آمیختگیِ پیروان این دو طریقه در برخی سرزمینها موجب آن شده است که برخی از محققان طریقهٔ بیومیه را شاخه‌ای از بدویه به‌شمار آورند و هویت مستقلی برای آن قائل نشوند (دوپن، 337؛ گولپینارلی، ۴۸؛ دیونگ، 15-14؛ «دائرةالمعارف»، همانجا).

در طریقهٔ بیومیه ذکر «اسماء سبعه» اهمیتِ بسیاری دارد و جذبه، مجاهده و تسلیم از ارکان آن به‌شمار می‌رود. در این طریقه ذکر «لااله الاالله» با صداهای بریده‌ای که از نای خارج می‌شود، بی‌آنکه کلمهٔ خاصی شنیده شود، ادا می‌گردد. این ذکر به «ذکر بیومی» شهرت یافته است (گولپینارلی، نیز «دائرةالمعارف»، همانجاها). همچنین برخلاف طریقهٔ بدویه که در آیین تلقین توبهٔ آن، شیخ و مرید دستهای یکدیگر را به‌طور عادی می‌گیرند، در طریقهٔ بیومیه انگشتان این دو در هم قفل می‌شود و از این‌رو، آن را «تلقین مشبّکه» خوانده‌اند. در هنگام ذکر نیز برخلاف درویشهای بدویه که به حالت ایستاده از کمر خم شده، دستها را آزادانه رها می‌کنند، درویشان بیومیه دستهایشان را به حالت ضربدر روی سینه می‌گذارند و با راست کردن سر و بدن، دستها را در بالای سر به‌هم‌می‌زنند (لین، II/182؛ تریمینگام، نیز «دائرةالمعارف»، همانجاها).

پس از درگذشت علی بیومی که خلیفه‌ای تعیین نکرده بود، ابراهیم دَمَنهوری (د ۱۱۹۲ق/۱۷۷۸م)، احمد سالم جزار و محمد نافع رهبری این طریقه را برعهده گرفتند و پس از آن، با روی دادن اختلافات، این طریقه دچار ضعف و چند دستگی شد، چنان‌که بیومیهای حجاز و مصر به‌تدریج از یکدیگر جدا شدند و هریک فعالیت مستقل خود را پی گرفتند. تکیهٔ اصلیِ این طریقه در روستایی نزدیک قاهره قرار دارد، اما در طول سده‌های پس از درگذشت بیومی، تکیه‌های متعددی در مصر و دیگر نقاط نیز ایجاد گردیده است، چنان‌که در دههٔ ۱۳۰۰ق/۱۸۸۰م تنها در عربستان بیش از ۱۵ تکیه در مکه، مدینه، جده و دیگر شهرها وجود داشته است (تریمینگام، همانجا؛ دیونگ، 34، حاشیهٔ 177؛ EI[1]؛ «دائرةالمعارف»، همانجا).

مآخذ: بغدادی، هدیه؛ جبرتی، عبدالرحمان، *عجائب الآثار*، به کوشش حسن محمد جوهر و دیگران، بیروت، ۱۹۵۹م؛ خدیویه، فهرست؛ خفاجی، محمد عبدالمنعم، *التراث الروحی للتصوف الاسلامی فی مصر*، دارالعهدالجدید؛ زرکلی، *اعلام*؛ عطیة الله، احمد، *القاموس الاسلامی*، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ گولپینارلی، عبدالباقی، تصوف، ترجمهٔ توفیق هاشم‌پور سبحانی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ مبارک، علی پاشا، *الخطط التوفیقیة الجدیدة لمصر القاهرة*، قاهره، ۱۹۸۰م؛ نیز:

Ahlwardt; De Jong, F., *Turuq and Turuq-Linked Institutions in Nineteenth Century Egypt*, Leiden, 1978; Depont, O. and X. Copplani, *Les Confréries religieuses Musulmanes*, Alger, 1897; EI[1]; EI[2]; GAL; GAL, S; Houtsma, M. Th., *Catalogue d'une collection de manuscrits arabes et turcs*, Leiden, 1886; Lane, E. W., *The Manners and Customs of the Modern Egyptians*, London, 1904; Trimingham, J. S., *The Sufi Orders in Islam*, Oxford, 1973; *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, Istanbul, 1992.

لیلا رحیمی بهمنی

بیهار، نک: بهار.

بیه‌پَس، نک: گیلان.

بیه‌پیش، نک: گیلان.

بَیْهَسِ بْنِ صُهَیْب، ابوالمقدام جَرْمی (د ح ۱۰۰ق/ ۷۱۸م)، شاعر دورهٔ اموی. منابع دربارهٔ وی به گفتاری مختصر ــ و گاه ضد و نقیض ــ بسنده کرده‌اند. ابن عساکر او را بصری الاصل معرفی کرده است که بعدها به شام کوچید و در داریّا مسکن گزید (۵۲۸/۱۰). بیهس

با قبایل جَرْم، کلب و عُذره، در بادیه و گاه شهرهای شام نیز زیسته است (ابوالفرج، ۱۳۵/۲۲؛ بستانی، ۷۷۸/۵؛ زیدان، ۳۱۳/۱).

عشق بدفرجامی که وی در جوانی از سر گذراند، دست مایهٔ داستان عاشقانه شد. راویان در باب «صفرا» که شاعر در سروده‌های خود یاد کرده است، هم‌داستان نیستند. از مجموع روایات چنین بر می‌آید که صفرا یا همسر مطلقهٔ شاعر بوده است، و یا دخترعموی او که عشق پنهان میان آن دو، هرگز به وصال نینجامید (ابوالفرج، ابن عساکر، همانجاها؛ صفدی، ۳۶۹/۱۰). بیهس چند سال پس از مرگ معشوق، به هنگام عزیمت به دیار بنی اسد، در موضعی به نام احضی بر گور وی توقف کرد و چکامه‌ای ۹ بیتی در رثای او سرود (ابوالفرج، ۱۳۸/۲۲-۱۳۹).

بیهس همراه مهلب بن ابی صفره با ازارقه جنگید (کلبی، نسب...، ۶۹۸/۲؛ ابوالفرج، ۱۳۵/۲۲؛ ابن عساکر، همانجا). پس از جنگ مرج راهط (محلی در شمال دمشق)، چندی نیز به اتهام قتل جوانی از بنی قیس، در گریز بود و سرانجام از محمد بن مروان امان خواست و محمد به شرط آنکه حد بر او جاری کند، وی را امان داد و شاعر قطعه‌ای در این‌باره سرود. سرانجام محمد و برادرش عبدالملک با میانجیگری و پرداختن دیهٔ مقتول، بیهس و قومش را از این اتهام نجات دادند (ابوالفرج، ۱۳۹/۲۲-۱۴۱).

بیهس از مهتران سپاه «شریک بن اعور» بود و دفاع از وطن را در برابر دشمن واجب می‌شمرد؛ لیکن معتقد بود کسانی که زادبوم خود را وانهاده، به یاری مردم دیگر سرزمینها می‌شتابند، چون مادری هستند که به گفتهٔ ابن جذل کنانی کودک شیرخوارهٔ خود را رها کرده است و نوزاد زنی دیگر را شیر می‌دهد (طبری، ۲۰۰/۵-۲۰۱).

از اشعار بیهس حدود ۵۰ بیت باقی مانده که مایهٔ اصلی آنها، مرثیه‌های عاشقانه است. در این میان «رثای صفرا» که در ۱۴ بیت سروده شده است، جایگاه ویژه‌ای دارد (ابوالفرج، ۱۳۶/۲۲-۱۳۹؛ ابن عساکر، ۵۲۹/۱۰؛ صفدی، همانجا). از نادر کسانی که وی مدح گفته، محمد بن مروان است (ابوالفرج، ۱۴۰/۲۲-۱۴۱). مضامین این قطعهٔ ۱۱ بیتی از هرگونه نوآوری تهی است. بیهس در قطعه‌ای دو بیتی دلیل اصلی جود و کرم خود را ترس از عذاب الاهی می‌داند (کلبی، همانجا؛ ابن عساکر، ۵۲۸/۱۰). در قطعهٔ دو بیتی دیگری از اسلم بن زرعه، حاکم خراسان می‌خواهد که از نبش قبر حکم بن عمرو غفاری ــ یکی از صحابهٔ پیامبر(ص) و حاکم خراسان در زمان معاویه ــ به قصد یافتن زر و سیم بپرهیزد (کلبی، جمهرة...، ۱۵۵؛ ابن عساکر، ۵۲۹/۱۰). در قطعه‌ای ۴ بیتی نیز از شجاعت خویش و هولناکی عرصهٔ کارزار سخن می‌گوید (آمدی، ۸۶).

مآخذ: آمدی، حسن، *المؤتلف و المختلف*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م؛ ابن عساکر، علی، *تاریخ مدینة دمشق*، به کوشش علی شیری، بیروت، ۱۴۱۵ق/۱۹۹۵م؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، به کوشش علی سباعی و دیگران، قاهره، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۳م؛ بستانی، بطرس، *دائرةالمعارف*، بیروت، ۱۸۷۷م؛ زیدان، جرجی، *تاریخ آداب اللغة العربیة*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۷م؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به کوشش ژاکلین سوبله و علی عماره، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ طبری، *تاریخ*؛ ابن کلبی، هشام، *جمهرة النسب*، به کوشش ناجی حسن، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۶م؛ همو، *نسب معد والیمن الکبیر*، به کوشش ناجی حسن، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م.

هادی نظری منظم

بَیْهَسیّه، نک: ابوبیهس.

بَیْهَق، شهر و ناحیه‌ای کهن در خراسان از توابع نیشابور.

نام بیهق ظاهراً معرب واژه‌ای فارسی است که شکل و ریشهٔ آن را نمی‌توان به طور قاطع معین کرد. درستی شکلها و ریشه‌های بیهه (بیهین، بهین: بهترین)، یا نام بنیان‌گذار شهر در عصر کیانیان، بیهگ (بیهه: جای نیک و بد)، یا پیهه (با قدم پیمودن) محل تردید است (بیهقی، علی، ۲۳-۲۴؛ یاقوت، ۸۰۴/۱؛ معین، ۳۴۳/۱).

پیشینهٔ تاریخی: در منابع برجای مانده از پیش از اسلام نامی از بیهق دیده نمی‌شود؛ اما باتوجه به آنکه تقسیمات کشوری ساسانیان در سده‌های نخستین اسلامی همچنان باقی بود، می‌توان گفت همان‌گونه که جغرافی‌نویسان سدهٔ ۳ق/۹م از بیهق به عنوان یکی از رساتیق و نواحی کورهٔ نیشابور نام برده‌اند (ابن خردادبه، ۲۳-۲۴؛ ابن فقیه، ۳۱۸)، این ناحیه در زمان ساسانیان نیز یکی از توابع نیشابور به شمار می‌رفته است. ابن رسته در سدهٔ ۳ق از بیهق به عنوان یکی از رساتیق سیزده‌گانهٔ کورهٔ نیشابور نام برده که مرکز آن خسروگرد نام داشته است (ص ۱۷۱) و خسروگرد را شهری کوچک در نزدیکی سبزوار دانسته‌اند (حدود...، ۸۹).

کهن‌ترین روایت تاریخی دربارهٔ بیهق به ۲۸ق/۶۴۹م باز می‌گردد که یزدگرد پس از شکست نهاوند روی به خراسان نهاد و بیهق یکی از توقفگاههای او بود و دهقان آنجا از شاه استقبال کرد (بیهقی، علی، ۲۵-۲۶). بیهق در ۳۰ یا ۳۱ق به دست عربها گشوده شد (طبری، ۳۰۲/۴؛ بیهقی، علی، همانجا؛ ابن اثیر، ۱۲۴/۳). به روایت بلاذری بر گرد شهر بیهق دیواری بوده است و مردم بیهق به واسطهٔ همین استحکامات دفاعی، ابتدا شهر را تسلیم عربها نکردند، اما پس از جنگ و گریزهایی میان مردم بیهق و لشکریان عرب به فرماندهی اسودبن کلثوم عدوی، سرانجام شهر به جنگ گشوده شد (ص ۴۰۳-۴۰۴).

نام شهر بیهق ــ نه خود شهر ــ تا سدهٔ ۳ق در منابع جغرافیایی به چشم می‌خورد (نک: ابن خردادبه، ابن فقیه، همانجاها) و جغرافی‌دانان پس از این تاریخ از این شهر نام نبرده‌اند، ولی از ناحیهٔ بیهق یاد کرده‌اند (نک: سطور بعد). اما ابن بطوطه بیهق را نام دیگر شهر سبزوار دانسته است (ص ۳۹۶) و شاید دلیل این امر آن باشد که سبزوار در سدهٔ ۸ق/۱۴م، قصبه و مرکز ناحیهٔ بیهق بوده، و نام بیهق نیز در کنار نام سبزوار برای این شهر به کار می‌رفته است. ظاهراً در سدهٔ ۳ق یا اندکی پس از آن شهر بیهق بر اثر حوادثی ویران و متروک شده است. اصطخری (ص ۲۵۶-۲۵۷) و ابن حوقل (۴۳۳/۲) در ذکر شهرهای کورهٔ نیشابور از شهرهای خسروگرد، مزینان و سبزوار که از شهرهای

عمدهٔ رستاق بیهق به شمار می‌رفته‌اند، نام برده، اما از شهر بیهق یاد نکرده‌اند. مقدسی در سدهٔ ۴ق از بیهق تنها به عنوان یکی از رساتیق کورهٔ نیشابور یاد کرده، و از شهر بیهق ذکری به میان نیاورده است (ص ۲۹۹-۳۰۰). علی بیهقی مشهور به ابن فندق در سدهٔ ۶ق از ویرانه‌های شهر بیهق و حصار آن که در منتهیٰ الیه شرقی ناحیهٔ بیهق و در نزدیکی آمناباد واقع بوده، یاد کرده است (ص ۳۳-۳۴).

این ناحیه نسبتاً وسیع در روزگار طاهریان به ۱۲ بخش (ربع) تقسیم می‌شده است که عبارت بودند از اعلی الرستاق، قصبهٔ سبزوار، طبس (تبشن)، زمیج، خواشد و وریان، خسروگرد، باشتین، دیوره، کاه، مزینان، فریومد و پساکوه (همو، ۳۴-۳۹). حاکم نیشابوری در سدهٔ ۴ق وسعت ناحیهٔ بیهق را از حدود ریوند در نزدیکی نیشابور در شرق تا ولایت دامغان در غرب ذکر کرده است (نک: خلیفه، ۱۳۹).

بیهق از مراکز عمدهٔ تشیع در خراسان بوده است و خاندانهای بسیاری از سادات و نقبای علوی در این ناحیه به سر می‌بردند (نک: بیهقی، علی، ۵۴ بب؛ یاقوت، ۸۰۴/۱؛ حمدالله، ۱۴۹-۱۵۰؛ ابن بطوطه، ۳۹۷). در نیمهٔ اول سدهٔ ۲ق یحییٰ بن زید علوی پس از ماجراهایی به سبزوار یکی از شهرهای ناحیهٔ بیهق آمد و گروهی از شیعیان به دورش گرد آمدند و او را به خونخواهی پدر و قیام بر ضد عاملان بنی امیه در خراسان تشویق کردند. یحییٰ هم با کمک اینان بر نیشابور دست یافت، ولی سرانجام در جوزجان از نصربن سیار شکست خورد و کشته شد (نک: یعقوبی، ۳۳۱/۲-۳۳۲؛ ابوالفرج، ۱۵۳-۱۵۸؛ بیهقی، علی، ۴۶). در اوایل سدهٔ ۳ق امام محمدتقی(ع) که برای دیدن پدرش ــ امام رضا(ع) ــ از مدینه رهسپار مرو بود، در سر راه خود در ششتمد از دیه‌های ناحیهٔ بیهق اقامت گزید و در آنجا مورد استقبال مردم قرار گرفت (همانجا).

در ۲۱۳ق/۸۲۸م که حمزهٔ آذرک خارجی در خراسان به قیام و جنگ دست زد، بیهق نیز از آسیبهای این فتنه مصون نماند و خوارج در بخشهایی از بیهق از جمله ششتمد و سبزوار دست به کشتار و ویرانی زدند. در این تهاجم مسجد آدینهٔ سبزوار به کلی ویران گردید و بیش از ۳۰ هزار تن از اهالی آن کشته شدند (همو، ۴۴-۴۵، ۴۹؛ بازورث، 97).

در ۴۴۴ق/۱۰۵۲م زمین لرزهٔ شدیدی در ناحیهٔ بیهق روی داد که ویرانی بسیار به بار آورد و باروی شهر سبزوار فرو ریخت. در ۴۶۴ق/۱۰۷۲م این دیوار به دستور خواجه نظام‌الملک تجدید بنا شد، اما در ۴۹۰ق/۱۰۹۷م به فرمان ارسلان ارغون بن الب ارسلان ویران گردید (بیهقی، علی، ۵۲-۵۳).

وجود جمعیت قابل ملاحظه‌ای از شیعیان در ناحیهٔ بیهق، زمینهٔ مناسبی برای تبلیغ و ترویج اسماعیلیه در این ناحیه فراهم کرده بود. در حدود سال ۴۷۶ق/۱۰۸۳م حسن صباح برای دعوت مردم ناحیهٔ بیهق به قریهٔ طرز ــ یکی از قرای ناحیهٔ بیهق ــ آمد (جوینی، ۱۹۱/۳-۱۹۲؛ قزوینی، تعلیقات...، ۱۹۲/۳). به گواهی منابع، پس از این تاریخ برخی از نواحی بیهق در دست اسماعیلیان بود. در ۴۹۸ق/۱۱۰۵م رئیس ناحیهٔ بیهق به دست فداییان اسماعیلی کشته شد (رشیدالدین، چ دانش پژوه، ۱۲۲) و در همین سال قلعهٔ ترشیز در ناحیهٔ بیهق مورد تهاجم اسماعیلیان واقع شد (ابن اثیر، ۳۹۲/۱۰-۳۹۳). در ۵۲۰ق/۱۱۲۶م ابونصر احمدبن فضل وزیر سلطان سنجر سلجوقی برای سرکوب اسماعیلیان خراسان، سپاهی به بیهق گسیل داشت. مرکز اسماعیلیان بیهق در این تاریخ قریهٔ طرز (طزر؟) بود که رئیس اسماعیلیان این ناحیه موسوم به حسن بن سمین در آنجا به‌سر می‌برد. سلجوقیان تمام ساکنان قریهٔ طرز را از دم تیغ گذراندند و اموال و داراییهای آنان را غارت کردند و حسن بن سمین نیز خود را از بالای منارهٔ مسجد طرز به زیر انداخت (همو، ۶۳۱/۱۰-۶۳۲).

در ۵۳۷ق/۱۱۴۲م اینال تکین ــ برادر اتسز ــ به فریومد تاخت و دست به کشتار و غارت زد و درخت سرو کهنسالی را که در دیدهٔ مردم آن ناحیه مقدس می‌نمود و بر این باور بودند که به دست زرتشت کاشته شده است، از ریشه کند و سوزاند (بیهقی، علی، ۲۷۲، ۲۸۳). در اواخر نیمهٔ نخست سدهٔ ۶ق دسته‌های بزرگی از غزان به خراسان سرازیر شدند و این ناحیه را دستخوش ناامنی کردند. در این میان، اینال تکین بار دیگر در ۵۴۹ق/۱۱۵۴م به ناحیهٔ بیهق تاخت و دست به کشتار و چپاول گشود. این تهاجم چندان خرابی و نابسامانی به بار آورد که تا ۵۵۰ق قحطی و وبا در میان مردم بیهق افتاد و بر اثر آن بسیاری از مردم این ناحیه هلاک شدند (همو، ۲۷۱؛ بارتولد، 330-329). در ۵۵۴ق/۱۱۵۹م ناحیهٔ بیهق مورد تهاجم و غارت غزها قرار گرفت (بیهقی، علی، ۲۷۱-۲۷۲).

ناحیهٔ بیهق در سدهٔ ۶ق ناحیه‌ای آباد و پررونق بود و اقتصادی فعال داشت. در اینجا علاوه بر کشاورزی، تولید برخی مصنوعات نیز رواج داشته، و به خصوص وجود معادن طلا و مس بر رونق آن می‌افزوده است. گیاهان دارویی مانند اشنان و ریواس ناحیهٔ بیهق و چشمه‌های آب معدنی این ناحیه هم معروف بوده است. در فریومد عسلی مرغوب به دست می‌آمده که در دیگر جاها نظیر آن یافت نمی‌شده است (همو، ۲۷۶-۲۸۱).

در بهار ۶۱۷ق/۱۲۲۰م سپاهیان مغول به فرماندهی تولی ــ پسر چنگیزخان ــ به نواحی غربی خراسان از جمله بیهق تاختند و این ناحیه را به تصرف آوردند (نک: رشیدالدین، چ روشن، ۵۱۹/۱؛ شبانکاره‌ای، ۲۴۳؛ وصاف، ۳۲۳). مغولان در ناحیهٔ بیهق کشتار بسیار کردند و به نوشتهٔ جوینی تنها در سبزوار ــ مرکز ناحیهٔ بیهق ــ ۷۰ هزار تن کشته شدند (۱۳۸/۱). حتیٰ اگر این رقم را اغراق‌آمیز بدانیم، اشاره به چنین ارقامی در منابع، خود گواه آبادانی این ناحیه و نیز آسیبهای بزرگی است که از مغولان بر آنها وارد شده است (پتروشفسکی، *کشاورزی...*، ۶۲/۱-۶۳). ویرانیهای ناشی از این حمله به حدی بود که از ۳۲۱ روستای ناحیهٔ بیهق در پیش از حملهٔ مغول (نک: یاقوت، ۸۰۴/۱)، تنها نزدیک به ۴۰ روستا در سدهٔ ۸ق در این ناحیه برجای بود و اقتصاد و کشاورزی آنجا چنان آسیب دید که محصولات ناحیهٔ بیهق در سدهٔ ۸ق تنها محدود به غله و اندکی میوه بوده است (حمدالله، ۱۴۹-۱۵۰؛ نیز نک:

پتروشفسکی، همان، ۳۵۴/۱-۳۵۵).

در ۷۳۶ق/۱۳۳۶م بدرفتاری یک ایلچی مغول در قریهٔ باشتین از توابع بیهق، جنبشی پدید آورد که زمینهٔ آن از مدتها قبل مهیا شده بود (نک: فصیح، ۵۰/۳) و عبدالرزاق نامی که فرزند یکی از مالکان محلی بیهق بود، در زادگاه خود باشتین رهبری جنبش را به دست گرفت و مغولان را از بیهق بیرون راند (همو، ۵۰/۳-۵۱؛ میرخواند، ۶۰۰/۵-۶۰۲؛ خواندمیر، ۳۵۶/۳-۳۵۷) و حکومت سربداران را بنیاد نهاد. از این پس بیهق و نواحی دیگری از خراسان تا ۷۸۳ق/۱۳۸۱م تحت حاکمیت سربداران بود، ولی بر اثر اختلافات داخلی و اعتراضات مردم، امیرعلی مؤید ــ امیر سربداری ــ در این تاریخ برای حفظ حاکمیت خود، ناگزیر از امیر تیمور گورکانی کمک خواست و تیمور با لشکریان خویش به خراسان آمد و پس از سرکوب مخالفان امیرعلی مؤید، وارد سبزوار مرکز دولت سربداران شد (نک: پتروشفسکی، نهضت...، ۹۴-۹۶؛ خواندمیر، ۳۶۶/۳). مردم سبزوار که از این وضع ناخرسند بودند، در ۷۸۵ق/۱۳۸۳م به رهبری شیخ داوود سبزواری بر ضد حاکمیت تیموریان قیام کردند. تیمور بی‌درنگ روانهٔ بیهق شد و سبزوار را محاصره کرد و پس از سیطره بر آنجا دست به کشتار مردم زد (پتروشفسکی، همان، ۹۶؛ خواندمیر، ۴۳۵/۳).

پس از مرگ تیمور در ۸۰۷ق/۱۴۰۴م، بی‌درنگ قیام دیگری در سبزوار و اطراف آن بر ضد شاهرخ میرزا صورت گرفت که لشکریان شاهرخ به دشواری توانستند آن را سرکوب کنند (پتروشفسکی، همان، ۹۶-۹۷).

پس از تیموریان، دیگر نامی از بیهق در منابع تاریخی و جغرافیایی به عنوان یکی از نواحی خراسان برده نشده است و ظاهراً از این تاریخ به بعد نام سبزوار به ناحیهٔ قدیم بیهق اطلاق می‌شده است. آنچه در منابع جغرافیایی این دوره و پس از آن دربارهٔ بیهق آمده، همگی کم و بیش از منابع جغرافیایی پیش از تیموریان برگرفته شده است (نک: حافظ ابرو، ۳۷۹؛ مستوفی، ۲۰۳-۲۰۴؛ زین‌العابدین، ۱۷۸؛ هدایت، ۲۰۷).

در دوران شکوفایی و آبادانی ناحیهٔ بیهق، دانشمندان بسیاری از این ناحیه برخاسته‌اند از جمله: ابوعلی حسین بن احمد بیهقی، از محدثان و فقهای شیعه مذهب سدهٔ ۴ق که ابن بابویه از وی در کتاب *عیون اخبار الرضا* روایات بسیاری نقل کرده است (آقابزرگ، نوابغ/۱۰۵). ابوبکر احمدبن حسین بیهقی، محدث و فقیه مشهور شافعی مذهب سدهٔ ۵ق که تألیفات متعددی از جمله، *المبسوط*، *السنن*، *دلائل النبوة*، *معرفة الآثار والسنن* داشته است (سمعانی، ۴۱۲/۲؛ بیهقی، علی، ۱۸۳-۱۸۴). ابوعلی محمدبن سعدویهٔ بیهقی، از علما و محدثان شیعه مذهب در سدهٔ ۴ق (همو، ۱۵۹؛ نیز آقابزرگ، نوابغ/۲۷۲). شیخ ابوالحسن عبیدالله بن محمد بیهقی، عالم و محدث شیعه مذهب در سدهٔ ۶ق (همو، الثقات/۱۷۰). ابوابراهیم جعفربن محمد علوی حسینی، محدث و فقیه شیعی در سدهٔ ۵ق (بیهقی، علی، ۱۸۰؛ آقابزرگ، النابس/۴۴). شیخ ابوالحسین زیدبن حسن بیهقی، محدث امامیه در سدهٔ ۶ق. از مشهورترین شاگردان وی منتجب الدین رازی است (همو، الثقات/۱۱۲). ابوالحسن احمدبن محمد عنبری، معروف به امیرک بیهقی، صاحب برید بلخ در زمان سلطان مسعود غزنوی و رئیس دیوان سلطان مودود (بیهقی، علی، ۱۲۰-۱۲۱؛ بیهقی، ابوالفضل، ۱۹۳، ۴۵۴). ابوالحسن محمدبن شعیب نیشابوری بیهقی، فقیه شافعی مذهب سده‌های ۳ و ۴ق (سمعانی، ۴۱۳/۲-۴۱۴). ابوالفضل محمدبن حسین بیهقی، دبیر و تاریخ‌نگار بلندآوازهٔ دورهٔ غزنویان و صاحب کتاب *تاریخ مسعودی*، معروف به *تاریخ بیهقی* (بیهقی، علی، ۱۷۵). ابوالحسن علی ابن زید بیهقی، معروف به ابن فندق، از علمای سدهٔ ۶ق و صاحب کتابهای *تاریخ بیهق* و *تتمة صوان الحکمة* و آثار متعدد دیگر (نک: قزوینی، مقدمه...، «یا-یب»).

مآخذ: آقابزرگ، *طبقات اعلام الشیعة*، به کوشش علینقی منزوی، بیروت، ۱۳۹۰-۱۳۹۲ق/۱۹۷۱-۱۹۷۲م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن بطوطه، *رحلة*، به کوشش طلال حرب، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۹م؛ ابن خردادبه، عبیدالله، *المسالک و الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۳۰۶ق/۱۸۸۹م؛ ابن رسته، احمد، *الاعلاق النفیسة*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۳۰۹ق/۱۸۹۱م؛ ابن فقیه، احمد، *مختصر کتاب البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۷م؛ ابوالفرج اصفهانی، *مقاتل الطالبیین*، به کوشش احمد صقر، قاهره، ۱۳۶۸ق/۱۹۴۹م؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۷۰م؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۵م؛ بیهقی، ابوالفضل، *تاریخ*، به کوشش علی‌اکبر فیاض، مشهد، ۱۳۵۰ش؛ بیهقی، علی، *تاریخ بیهق*، به کوشش احمد بهمنیار، تهران، ۱۳۶۱ش؛ پتروشفسکی، ا. پ.، *کشاورزی و مناسبات ارضی در ایران عهد مغول*، ترجمهٔ کریم کشاورز، تهران، ۱۳۴۴ش؛ همو، *نهضت سربداران خراسان*، ترجمهٔ کریم کشاورز، تهران، ۱۳۵۱ش؛ جوینی، عطاملک، *تاریخ جهانگشای*، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۲۹-۱۳۳۴ق/۱۹۱۱-۱۹۱۶م؛ حافظ ابرو، عبدالله، *جغرافیا*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ *حدودالعالم*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۶۱ش؛ حمدالله مستوفی، *نزهة القلوب*، به کوشش لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ق/۱۹۱۳م؛ خلیفهٔ نیشابوری، احمد، ترجمه و تلخیص *تاریخ نیشابور* حاکم نیشابوری، به کوشش بهمن کریمی، تهران، ۱۳۳۹ش؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *حبیب السیر*، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ رشیدالدین فضل الله، *جامع التواریخ*، به کوشش محمد روشن و مصطفی موسوی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ همو، همان (قسمت اسماعیلیان و فاطمیان و نزاریان و...)، به کوشش محمدتقی دانش پژوه و محمد مدرسی زنجانی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ زین‌العابدین شیروانی، *بستان السیاحة*، تهران، ۱۳۱۵ق؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، به کوشش عبدالرحمان معلمی یمانی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ شبانکاره‌ای، محمد، *مجمع الانساب*، به کوشش هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۳ش؛ طبری، *تاریخ*؛ فصیح خوافی، احمد، *مجمل فصیحی*، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۳۹ش؛ قزوینی، محمد، تعلیقات بر *تاریخ جهانگشای* (نک: هم جوینی)؛ همو، مقدمه بر *تاریخ بیهق* (نک: هم بیهقی، علی)؛ مستوفی یزدی، محمد مفید، *مختصر مفید*، ویسبادن، ۱۹۸۹م؛ معین، محمد، حاشیه بر *برهان قاطع*، محمدحسین خلف تبریزی، تهران، ۱۳۵۷ش؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ میرخواند، محمد، *روضة الصفا*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ وصاف، *تاریخ*، تحریر عبدالمحمد آیتی، تهران، ۱۳۴۶ش؛ هدایت، رضا قلی، *فرهنگ انجمن آرای ناصری*، تهران، ۱۳۳۸ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، بیروت، ۱۳۷۹ق/۱۹۶۰م؛ نیز:

Barthold, W., *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, ed. C. E. Bosworth, Karachi, 1981; Bosworth, C.E., «The Ṭāhirids and Ṣaffārids», *The Cambridge History of Iran*, vol. IV, ed. R. N. Frye, London, 1975.

علی کرم همدانی

بِیهَقی، ابراهیم بن محمد (د سدهٔ ۳ یا ابتدای سدهٔ ۴ق/سدهٔ ۹ یا ۱۰م)، ادیب ایرانی عربی نویس. از نامش حدس می‌زنیم که از بیهق برخاسته است. از احوال او مطلقاً هیچ‌کس سخن نگفته، و تنها کتابی که می‌تواند خبری از او به دست دهد، همانا تنها تألیفی است (*المحاسن والمساوی*) که از او بر جای مانده است. فریدریش شوالی (نک: ابراهیم، «د») و به خصوص ژریس (ص 71 ff.) به بررسی این اثر همت گمارده‌اند؛ اما نتایجی که به دست آمده، اندک است. ژریس می‌کوشد لااقل محدودهٔ زمانی زندگی او را تعیین کند تا بتواند در روند پیدایش و تحول آن نوع ادبی که «شایست و نشایست» خوانده شده، جای مناسبی برای کتاب *المحاسن و المساوی* پیدا کند. پیش از این، بروکلمان نوشته بود که او به حلقهٔ ادیبان ابن معتز وابسته بوده است (نک: GAL,S, I/249؛ نیز EI²). اما در کتاب مذکور چیزی در تأیید این سخن یافت نمی‌شود. در عوض در کتاب دو نکته به تعیین زمان نگارش آن کمک کرده است: بیهقی یک بار در پایان داستانی که دربارهٔ انگشتری گران بهایی نقل شده است، می‌نویسد: آن انگشتری هم اکنون در اختیار خلیفه مقتدر (حک ۲۹۵-۳۲۰ق/۹۰۸-۹۳۲م) است (۲۳۸/۲). در جای دیگر نیز می‌نویسد: «این دو بیت را نوشته بر کفِ اتاقی که ابن معتز در آن کشته شد (۲۹۶ق) ــ و به خط خود او ــ یافتیم» (۳۳۸/۲). شاید همین روایت بروکلمان را بر آن داشته است که بیهقی را وابسته به حلقهٔ ادیبان ابن معتز بپندارد.

از فصلهای نخستین کتاب، مذهب مؤلف نیز آشکار می‌گردد (ژریس، 74 ff.). راست است که او بنا بر سنت عامهٔ نویسندگان، از مناقب حضرت پیامبر (ص) آغاز کرده، و به جانشینان وی، ابوبکر، عمرو عثمان نیز پرداخته است، اما اگر سهم عثمان از یک صفحه هم تجاوز نمی‌کند (۶۱/۱)، در عوض فصلهایی به فضایل امام علی(ع) (۷۸/۱-۸۶) و امام حسن و امام حسین (ع) (۸۷/۱-۸۹)، و بابهایی به «مساوی» دشمنان ایشان و خاصه قاتلان امام حسین(ع) (۹۰/۱-۹۸) اختصاص داده است. با این همه، باب «محاسن کسانی که از اهانت به صحابهٔ پیامبر(ص) خودداری کرده‌اند» (۷۴/۱)، نشان از آن دارد که او جانب اعتدال را فرو نمی‌نهاده، و شاید به آیین شیعیان زیدیه بوده است (نک: ژریس، 74).

آنچه نام بیهقی را ماندگار ساخته، البته کتاب *المحاسن و المساوی* اوست که در زمینهٔ نوع ادبی «زشت و زیبا» یا «شایست و نشایست» نخستین تألیف به شمار می‌آید. برخی از دانشمندان مانند اینوسترانزف، معتقدند که کتاب *المحاسن* منسوب به عمربن فرخان (ابن ندیم، ۳۳۲؛ قفطی، ۱۶۲) در حقیقت تقلیدی از کتابهای عهدساسانی، معروف به *شایست نشایست* بوده است (نک: محمدی، ۱۳۶-۱۳۷). ژریس که این نظر را رد کرده (ص 97)، ظاهراً راه صواب را برگزیده است، زیرا نسخه‌ای از این نوع کتاب و با همین عنوان به زبان پهلوی در دست است که اساساً به آیینهای دینی و مناسک و قوانین دینی پرداخته، و آن تقابل نیکی و بدی که مورد نظر نوشته‌های عربی است، در آن دیده نمی‌شود. از آن گذشته، عنوانِ *شایست نشایست*، طی سدهٔ اخیر به آن داده شده است و پیش از آن، کتاب را *روایت* می‌خواندند که بازعنوانی ساختگی است (نک: مزداپور، ۷، ۲۰-۲۱؛ تفضلی، ۲۷۹-۲۸۳).

تقابل شایست و نشایست در این کتاب و دیگر آثار مشابه پیوسته یک‌نواخت نیست. گاه تنها «محاسن»، مثلاً مناقب امام علی (ع)، و گاه منحصراً «مساوی»، مانند زشتیهای قاتلان امام حسین(ع) است، گاه به شیوهٔ جاحظ، فوائد و مضار یک موضوع (مثلاً بخل) در آنِ واحد بررسی می‌شود و گاه مفهوم متضاد آن (مثلاً بخل ≠ بخشندگی) آورده می‌شود (دربارهٔ گسترش متضاد نویسی از دیدگاه فلسفی ـ اخلاقی ـ ادبی، نک: هـ د، محاسن و مساوی؛ دربارهٔ شیوهٔ بیهقی، نک: ژریس، 79 ff.).

لزوم هم‌نشینی خیر و شر که موجب تعادل هستی انسان می‌گردد، در اندیشه‌های جاحظ متبلور است. ظاهراً همین اندیشه، مبنای کار بیهقی را تشکیل داده است. از همین جاست که می‌بینیم وی گاه لفظ به لفظ، قطعاتی از نوشته‌های جاحظ را نقل کرده است (برای مقدمهٔ بیهقی که از بخش اول *الحیوان* اخذ شده است، نک: ژریس، 93-92؛ قس: *ایرانیکا*، III/895).

کتاب *محاسن* نیز مانند آفرینندهٔ آن، گمنام بود و تنها یک نسخهٔ خطی از آن باقی مانده است. با این همه، ژریس ملاحظه کرده که نویسندهٔ *المحاسن و الاضداد* منسوب به جاحظ، به نحو گسترده‌ای از بیهقی بهره برده است (ص 101 ff.).

این نوع ادبی اندکی بعد، بار فلسفی ـ اخلاقی را فرو نهاد و در فضای زبان شناختی صنعت گرای لفظ پرداز که از ویژگیهای منشیان بود و از نیمهٔ سدهٔ ۴ق به بعد سراسر ادبیات عرب را فراگرفت، در چارچوب ادب محصور گردید. ثعالبی دو اثر در این زمینه باقی گذاشته است: *الظرائف و اللطائف فی الاضداد* و *یواقیت فی بعض المواقیت فی مدح کل شیء و ذمه* (همو، 133-132).

مآخذ: ابراهیم، محمدابوالفضل، مقدمه بر *المحاسن والمساوی* (نک: هم، بیهقی)؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ بیهقی، ابراهیم، *المحاسن و المساوی*، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ تفضلی، احمد، *تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام*، تهران، ۱۳۷۶ش؛ قفطی، علی، *اخبار العلماء*، به کوشش محمدامین خانجی، قاهره، ۱۳۲۶ق؛ محمدی، محمد، *الادب الفارسی*، بیروت، ۱۹۶۷م؛ مزداپور، کتایون، مقدمه بر شایست ناشایست، تهران، ۱۳۶۹ش؛ نیز:

EI²; GAL, S; Gériès, I., *Un Genre littéraire arabe: al - Mahāsin wa-l-Masāwī*, Paris, 1977; *Iranica*.

آذرتاش آذرنوش

بِیهَقی، ابوبکر احمد بن حسین بن علی خسروجردی (۳۸۴-۴۵۸ق/۹۹۴-۱۰۶۶م)، محدث نامی اهل سنت که تلاش داشت پیوندی میان تعالیم مذهب شافعی و کلام اشعری با مکتب اصحاب حدیث برقرار سازد. اصل خاندان او از شامکان نیشابور بود و خود در بیهق تولد یافت (بیهقی، علی، ۱۸۴).

بیهقی از نوجوانی به فراگیری علوم دینی پرداخت و بخشی از

تحصیل خود را در زادگاهش سپری کرد (ذهبی، سیر...، ۱۶۴/۱۸). در آنجا از استادانی بومی چون ظفر بن محمد علوی بیهقی و ابوالحسن علی بن احمد مقری خسروجردی (نک: بیهقی، احمد، *السنن الکبریٰ*، ۲۳۷/۲، ۱۸۰/۵، ۲۳۰) و دانشورانی میهمان، چون ابوذر هروی، ابوعمرو محمد بن عبدالله ادیب بسطامی و ابومنصور احمد بن علی دامغانی حدیث آموخت (همان، ۱۸۱/۵، جم ، شعب...، ۳۵۶/۴، *فضائل*...، ۳۷۱)؛ سپس برای تکمیل آموخته‌هایش به نیشابور رفت و از بزرگانی چون حاکم نیشابوری حدیث شنید، تا آنجا که بخش وسیعی از نقلیات او در آثارش با نام حاکم نقش بسته است. او افزون بر حدیث و فقه، همان‌جا امکان یافت تا از محضر متکلمی بزرگ چون ابوبکر ابن فورک اصفهانی و صوفی برجسته‌ای چون ابوعبدالرحمان سلمی بهره گیرد (صریفینی، ۱۲۷؛ ابن نقطه، ۱۳۸/۱). او از برخی مشایخ طوس نیز حدیث شنید (ذهبی، همان، ۱۶۴/۱۸-۱۶۵).

گام بعدی بیهقی در تکمیل آموخته‌هایش سفر به عراق و حجاز بود که در طی آن از مشایخ برجستهٔ آن حوزه‌ها، چون ابوالفتح هلال حفار، ابوالحسین ابن بشران و ابوعلی حسن بن احمد بن شاذان حدیث شنید (صریفینی، ۱۲۸؛ ابن نقطه، همانجا؛ ذهبی، همان، ۱۶۵/۱۸). ابوشامهٔ مقدسی در اثری مستقل به معرفی شیوخ بیهقی پرداخته است (نک: ص ۳۹؛ نیز ذهبی، معرفة...، ۶۷۴/۲).

در دورهٔ تعلیم، بیهقی نخست در موطن خود سکنا گزید و سالها به تدریس و تألیف پرداخت (همو، سیر، ۱۶۵/۱۸). در ۴۴۱ق/۱۰۴۹م به درخواست مردم نیشابور، راهی آنجا شد و تنها اندکی پیش از مرگش به بیهق بازگشت. در نیشابور مرکز فعالیت او مدرسهٔ سیوری بود (صریفینی، همانجا) که بعدها به «مدرسهٔ بیهقی» مشهور شد (سمعانی، *الانساب*، ۳۴۳/۲، ۶۵۸/۵؛ ابن‌خلکان، ۱۶۸/۳؛ ذهبی، همان، ۴۶۹/۱۸). او در دوران فعالیت خود در بیهق و نیشابور کسانی را دانش آموخت که از جملهٔ آنان ابوزکریا ابن مندهٔ اصفهانی، محمد بن فضل فراوی، زاهر ابن طاهر شحامی، عبدالجبار بن محمد خواری، عبدالرحمان بن عبدالله بحیری و ابوالوفای زنجانی را می‌توان نام برد (سمعانی، *التحبیر*، ۴۲۳/۱؛ ابن نقطه، همانجا؛ سلفی، ۴۲).

گرایش بیهقی به موطنش، در خلال آثارش چشم‌گیر است. او کوشش داشت تا میراث حدیثی بیهق را بزرگ‌تر بنمایاند و از همین‌روست که در آثارش، بارها اسانیدی را ارائه کرده است که در سلسله مشایخ آنها دو یا ۳ محدث از مردم بیهق جای داشته‌اند (نک: *السنن الکبریٰ*، ۱۸۰/۵، ۱۷۰/۸، ۱۷۴، جم، شعب، ۸۴/۱، ۳۲۶/۵، جم)، یا از طریق حاکم نیشابوری به دو طبقه از استادان اهل بیهق راه یافته‌اند (همان، ۲۱۳/۲، ۴۷۹، جم). او در بیهق حوزه‌ای حدیثی پدید آورد که فرزندش حسین بن احمد بیهقی (نک: سمعانی، همان، ۲۲۳/۱) و نیز عبدالجبار بن محمد خواری، شاگرد خاص وی (ذهبی، همان، ۷۱/۲۰، ۴۵۹) از آن برآمدند.

جایگاه بیهقی در دانش حدیث: در تاریخ فرهنگ اسلامی، بیش از دیگر جنبه‌های شخصیت بیهقی، جایگاه او در دانش حدیث امکان بروز یافته است. فارغ از آنچه دربارهٔ استماع و تعلیم وی در حدیث گفته شد، بیهقی در عالم حدیث به سبب آثار پرشمار روایی، به ویژه آثار گسترده‌ای چون *السنن الکبریٰ* و *شعب الایمان* نامی ماندگار یافته است.

افزون بر تألیف، بیهقی در انتقال کتب حدیثی پیشین اهتمامی خاص داشته، و به عنوان ناقل، نقش برجسته‌ای در اسانید روایی متون حدیثی برجای نهاده است. به عنوان نمونه، آثاری چون *صحیفة الرضا* به روایت طایی (نک: رافعی، ۴۰۸/۲)، *صحیفة جویریة بن اسماء* (همو، ۱۷۸/۴)، صحیح بخاری (همو، ۲۴/۲)، مسند طیالسی (ابن نقطه، ۶۰/۱؛ رافعی، ۳۳۹/۱) و معجم حاکم نیشابوری (رودانی، ۳۷۱) را روایت کرده است. او همچنین به انتقاء (گزینش) روایات و تخریج احادیث برخی مشایخ نیز توجه کرده، و در این راستا متونی برگزیده از احادیث سعید بن احمد ابن اشکاب نیشابوری (ابن نقطه، ۲۸۹/۱؛ ابن دمیاطی، ۸۹/۱)، ابوعثمان سعید بن احمد عیار (رودانی، ۳۲۷) و ابوسعد محمد بن عبدالرحمان کنجروذی (همو، ۳۴۸) گردآورده بوده است.

ذهبی یادآور شده است که او در نقد و ارزیابی حدیث، به «علل الحدیث» و وجوه جمع در برخورد با اخبار متعارض توجهی خاص داشته (همان، ۱۶۷/۱۸)، و این ویژگی به طور گسترده در آثار او نمود یافته است (مثلاً نک: *السنن الکبریٰ*، ۷/۱، ۱۲، جم). علی بن زید بیهقی تألیف اثری با عنوان *معرفة علوم الحدیث*، هم نام با اثر استادش حاکم نیشابوری را به بیهقی نسبت داده (نک: ص ۱۸۳) که در منابع دیگر تأیید نشده است.

توان نظری و انتقادی بیهقی در کنار گسترهٔ روایت و اسانید، از وی شخصیتی ساخته که در تاریخ حدیث نقشی تأثیرگذار بر جای نهاده است. این بسیار پرمعناست که عبدالغافر فارسی با وجود جایگاه رفیعی که برای حاکم نیشابوری باور داشت، گسترهٔ دانش بیهقی را بیش از استادش حاکم دانسته است (نک: صریفینی، ۱۲۷؛ نیز نک: بیهقی، علی، همانجا).

شخصیت فقهی: در برخی منابع شرح حال، به هنگام معرفی شخصیت علمی بیهقی، از او به عنوان «فقیه» و «اصولی» نیز یاد شده است (مثلاً نک: صریفینی، همانجا؛ ذهبی، همان، ۱۶۳/۱۸، ۱۶۷). افزون بر مشایخ حدیثی بیهقی که از دانش فقهی نیز برخوردار بوده‌اند، برخی از فقیهان منتسب به مذهب شافعی به عنوان استادان وی در فقه معرفی شده‌اند. در این باره، در کنار ابوالفتح ناصر بن محمد عمری مروزی (نک: سمعانی، *الانساب*، ۴۳۸/۱؛ سبکی، ۹/۴؛ ابن قاضی شهبه، ۲۲۰/۱)، گاه از استادانی دیگر چون سهل صعلوکی و ابوالقاسم فورانی نیز یاد آمده است (نک: بیهقی، علی، ۱۸۳، ۱۸۴).

در میان آثار بیهقی، اثری با عنوان *مناقب الشافعی* دیده می‌شود که افزون بر شرح احوال و فضایل محمد بن ادریس شافعی، در بردارندهٔ اطلاعاتی دربارهٔ شاگردان شافعی و نیز اقوال وی در جرح و تعدیل

رجال بوده است (چ قاهره، ۱۹۷۰م، به کوشش احمد صقر).

مهم‌ترین اثر بیهقی در فقه، کتابی از دست رفته با عنوان *المبسوط* در حجمی برابر ۲۰ مجلد بوده که در آن نصوص شافعی گرد آمده بوده است (سمعانی، همان، نیز سبکی، همانجاها؛ حاجی خلیفه، ۱۵۸۱/۲-۱۵۸۲، قس: ۱۹۵۷: *نصوص الشافعی*). برخی از روایتهای بیهقی از اقوال شافعی و نیز برداشتهای او از اقوال وی، در نسلهای پسین مورد توجه فقیهان مذهب شافعی چون قاضی حسین مرورودی قرار گرفته است (مثلاً نک: نووی، ۱۶۸/۱؛ ابن حجر، *فتح*...، ۲۲۳/۲). سبکی نیز فهرست‌وار برخی از دیدگاههای فقهی بیهقی را گرد آورده است (۱۲/۴ بب) و اکنون در برابر مفقود شدن آثار فقهی بیهقی، آثار حدیثی او چون *السنن الکبریٰ* و *السنن و الآثار* نیز از ارزش فقهی فراوانی برخوردار است. بیهقی به برخی تک‌نگاریهای فقهی نیز، با عناوینی چون *القرائة خلف الامام* (نک: آثار) و *کتاب العیدین* (ابن حجر، تغلیق...، ۳۲۳/۵) پرداخته است (نیز نک: حاجی خلیفه، ۴۰۰/۱، ۵۹۳).

طبقات‌نویسان شافعی نام او را در شمار فقیهان پیرو مذهب شافعی آورده‌اند (نک: سبکی، ۸/۴؛ ابن قاضی شهبه، همانجا). ذهبی ضمن تأیید شافعی بودن او، یادآور شده است که بیهقی این توانایی را داشت تا مذهب مستقلی ایجاد کند و اظهار داشته که او در پاره‌ای مسائل فقهی، قولی را که خبر صحیحی در باب آن وارد شده، بر قول مشهور مذهب ترجیح نهاده است (*سیر*، ۱۶۹/۱۸).

در مقام ارزیابی باید گفت: بیهقی همچون اسلاف خراسانی‌اش ابن خزیمه (برای پیوند او با ابن خزیمه، مثلاً نک: بیهقی، احمد، *الدعوات*...، ۳/۱)، با آنکه مذهب شافعی را به عنوان مذهبی روشمند و در عین حال پای‌بند به حدیث پسندیده، اما همچنان پای‌بندی به حدیث را بر پای‌بندی به مذهب مقدم می‌دانسته است. آنچه بیهقی را از اسلافش چون ابن خزیمه دور، و به سنت فقهی شافعی نزدیک‌تر ساخته، این ویژگی است که وی دفاع از اصالت اقوال شافعی و نشان دادن پشتوانهٔ روایی آن را وجههٔ همت خود ساخته است. در واقع همین اندیشه است که زمینهٔ پدیداری *السنن الکبریٰ* را فراهم آورده، و این کتاب را با قدری تسامح به مجموعه‌ای در مستندات روایی مذهب شافعی بدل ساخته است. در این راستا، سخن امام الحرمین جوینی قابل درک می‌گردد که تمام فقهای شافعی رهین پیشوای خویش‌اند، جز بیهقی که به سبب آثارش در نصرت مذهب شافعی، شافعی را رهین خود ساخته است (ذهبی، همان، ۱۶۸/۱۸). در واقع همین ویژگی *السنن الکبریٰ* است که برخی از عالمان حنفی چون علاء‌الدین ابن ترکمانی و شهاب‌الدین ابن عربشاه را بر آن داشته است تا با تألیف آثاری با عنوان *الدر النقی فی الرد علی البیهقی* (حاجی خلیفه، ۷۳۶/۱) و *الجوهر النقی فی الرد علی البیهقی* (همو، ۶۲۰/۱) به نصرت مذهب فقهی خود و پاسخ‌گویی به دفاع اغلب غیر مستقیم بیهقی برخیزند.

در زمینهٔ یاری مذهب شافعی، بیهقی آثار مستقیمی نیز تألیف کرده، و شاخص آنها، اثری با عنوان *بیان من اخطأ علی الشافعی* است که در آن برخی «خطاهای حدیثی» منتسب به شافعی را پاسخ گفته است (چ بیروت، ۱۴۰۲ق، به کوشش شریف نایف دعیس). همچنین در اثری با عنوان *رد الانتقاد* (*الانتصار*) *علیٰ الفاظ الشافعی*، انتقادهای صورت گرفته بر برخی از دیدگاههای شافعی در باب معنای واژگان پاسخ گفته است (نک: نووی، ۶۰/۳، ۱۴۰، ۲۴۸، ۳۳۹، ۳۴۹) (چ ریاض، ۱۴۰۶ق). او در *احکام القرآن* مستندات قرآنی اقوال شافعی را جست و جو کرده است (اشپیس، 107؛ نیز نک: هـ د، ۶۷۹/۶) و نیز افزون بر آن، از کتاب *معرفة السنن و الآثار* می‌توان یاد کرد که در آن اقوال شافعی با ترتیب مختصر مُزَنی گرد آمده، و از آن دفاع شده است. بیهقی در این اثر مآخذ خود در نقل اقوال شافعی را مورد به مورد نشان داده، و با بیان ادلهٔ حکم از کتاب و سنت نبوی و آثار صحابه به دفاع از شافعی برخاسته بوده است (نک: صریفینی، ۱۲۸؛ نیز سمعانی، *التحبیر*، ۴۲۴/۱؛ نک: بخش آثار).

در شخصیت فقهی بیهقی، دیگر ویژگی درخور تأمل، گرایش او به فقه تطبیقی است که در کتاب *الخلافیات* رخ نموده است (مثلاً نک: ذهبی، همان، ۴۵۲/۷؛ ابن کثیر، ۵۵۴/۴؛ ابن حجر، *الاصابة*، ۵۴۷/۶، *تلخیص*...، ۴۰/۱، جم) که در آن اقوال شافعی و ابوحنیفه را مقایسه کرده است (صدیق حسن‌خان، ۲۷۸/۲؛ برای شیوهٔ کتاب، نیز نک: سبکی، ۹/۴؛ برای چاپ آن، نک: بخش آثار).

با آنکه بیهقی در نوشته‌هایش، مذاهب حنفی و مالکی را در عرض شافعی به رسمیت شناخته (ابن عساکر، *تبیین*...، ۱۰۱)، اما از مذهب حنبلی نامی نبرده است. گفتنی است که در برخی از منابع، اثری با عنوان *مناقب احمد* از او یاد شده (ذهبی، همان، ۱۶۶/۱۸)، و در نسلهای پسین، در حکایاتی کوشش می‌شده است تا وی به عنوان شخصیتی مؤید شافعی و احمد بن حنبل معرفی گردد (نیز نک: همان، ۱۶۸/۱۸).

گرایشهای اعتقادی: در برهه‌ای که بیهقی در محفل ابوبکر ابن فورک در نیشابور تربیت می‌یافت، این شخصیت دلبسته به حدیث به‌گونه‌ای درگیر کلام اشعری شد که به جست و جوی گونه‌ای از جمع میان این دو گرایش وادار گردید. در واقع دیدگاه اعتقادی بیهقی نه حاصل مستقیم دریافتهای او از ابن فورک، که آمیزه‌ای از کلام اشعری و رویکرد اصحاب حدیث به عقاید است. بدین‌ترتیب، سخن آنان که به سادگی بیهقی را یک «اشعری» شمرده‌اند (مثلاً سبکی، همانجا)، باید با توضیحی همراه گردد.

گفتنی است که در خراسان، در نسلی پس از ابوبکر ابن خزیمه (د ۳۱۱ق/۹۲۳م) کلام اشعری نفوذی قابل ملاحظه یافت و پیوند این مذهبِ کلامی با سنت اصحاب حدیث خراسان، جریانی را در محافل اصحاب حدیث پدید آورد که کلام اشعری را در راستای سنت تلقی کرده، حدیث را در تأیید آن به کار می‌گرفت که اوج آن در شخصیت ابوبکر بیهقی بود. این جریان در مقام پدید آوردن آثار اعتقادی، در عین برخورداری از روشی روایی و مبتنی بر اسناد، با مبانی کلام اشعری در کلیت سازگاری

داشت و با پیش گرفتن روش تأویل نسبت به برخی متون روایی، نوعی حدیث‌گرایی معتدل را عرضه می‌داشت.

یکی از رجال شاخص در این جریان، ابوعثمان صابونی از استادان بیهقی و تأثیرگذاران بر اندیشهٔ اعتقادی اوست که بیهقی او را «امام المسلمین حقیقی و شیخ‌الاسلام راستین» خوانده است (ابن عساکر، *تاریخ*...، ۵/۹؛ برای اشعری بودن صابونی، نک: همو، تبیین، ۱۰۸). همچنین باید به ابوذر هروی، دیگر استاد بیهقی اشاره کرد که محدثی گراینده به اشاعره است و پیش از بیهقی، اثری با عنوان *الاسماء و الصفات*، با سبکی مشابه بیهقی تألیف کرده بوده است (نک: ذهبی، سیر، ۵۵۹/۱۷؛ قس: قاضی عیاض، ۶۹۷/۴، که عنوان آن را *کتاب السنة و الصفات* آورده است).

بر پایهٔ آنچه دربارهٔ جایگاه میانی بیهقی گفته شد، برخی موضع‌گیریهای او نیز قابل درک است. او در برخورد با شخصیتی از اصحاب حدیث چون ابن قتیبه، آشنا با تأویل، اما دور از کلام اشعری، به نحوی غیرقابل انتظار او را از وابستگان «کرامیه» خوانده است (ذهبی، همان، ۲۹۸/۱۳؛ برای درک این نسبت در تقابل با افکار اشعری، نک: هـ د، ۷۴۶/۸) و در برخورد با عالمی اشعری چون ابومحمد جوینی، در مقدمهٔ نامه‌اش او را به «اعتصام» و پیروی حدیث فراخوانده است (نک: سمعانی، *التحبیر*، ۵۹۲/۱؛ رودانی، ۲۴۸؛ نیز نک: بخش آثار).

به هر تقدیر، گرایش نسبی بیهقی به کلام اشعری، زمینه‌ساز شده است تا وی در رساله‌ای مستقل به دفاع از اشعری برخیزد و کوشش کند تا در برابر آنان که در عصر وی اشعری را بدعت‌گذار می‌شمردند، دیدگاههای وی را در راستای سنت حدیثی نشان دهد (برای متن رساله، نک: ابن عساکر، همان، ۱۰۰-۱۰۸). کتاب *الاعتقاد* بیهقی که چکیدهٔ تعالیم اعتقادی اوست، با آنکه مشحون از احادیث نبوی است، در بردارندهٔ موارد گسترده‌ای از نقل سخنان ابوالحسن اشعری و پیروش ابن فورک نیز هست (نک: ص ۸۳، ۹۶، جم‌).

بیهقی در آثار خود کوشش دارد تا مذهب اشعری را مذهب اعتقادی شافعیان قلمداد کند و از همین‌رو، در کتاب *الاعتقاد* بارها نظیر باور اشعریان را در نقلیات محمد بن ادریس شافعی جست و جو کرده (ص ۱۰۸، جم‌)، و در مباحث اعتقادی، تعبیر «اصحابنا» را برای اشاره به شافعیان و نه اشعریان به کار برده است (ص ۷۲).

جریان همگرایی میان مذاهب اهل سنت که از سدهٔ ۳ق/۹م آغاز شده، و از کسانی چون ابومنصور بغدادی به صابونی و بیهقی انتقال یافته بوده است (برای رابطهٔ صابونی و بغدادی، نک: ذهبی، سیر، ۵۷۲/۱۷)، در آثار بیهقی نیز به روشنی دیده می‌شود، بیهقی در مقدمهٔ رسالهٔ خود در دفاع از اشعری، مذاهب حنفی، مالکی و شافعی را به عنوان مذاهب حقه معرفی می‌کند (ابن عساکر، همانجا) و در مباحث اعتقادی، کوشش دارد تا هم‌فکری ابوحنیفه و مالک بن انس را با اعتقادات پیشنهادی خود ثابت نماید (نک: *الاعتقاد*، ۱۰۷، ۱۱۶، ۱۶۲، جم‌؛ نیز نک: ذهبی، *العلو*...، ۱۳۴). چهرهٔ ابوحنیفه در نقلیات بیهقی همان است که نزد حنفیان اهل سنت و جماعت ترسیم شده است (نک: هـ د، ۳۸۹/۵).

کوشش بیهقی در جهت دفاع از این چهرهٔ ابوحنیفه و اثبات نزدیکی افکار او با اندیشه‌ای که از آن دفاع می‌کرد، آن‌گاه بهتر درک می‌شود که توجه گردد وزیر پرنفوذ سلاجقه در عصر او عمید الملک کندری (مق ۴۵۶ق/۱۰۶۴م) مدافع افکار حنفیان اهل عدل و دارای افکاری نزدیک به معتزله بوده است (نک: هـ د، ۷۴۸/۸).

بیهقی افزون بر کتاب *الاعتقاد*، بخشهای اعتقادی از *شعب الایمان* و رساله‌اش در دفاع از اشعری، در مباحث اعتقادی برخی تک نگاریها نیز داشته است که بیشتر معتزله و گروه نزدیک به آنان، یعنی حنفیان عدل‌گرا مخاطب انتقاد آنها بوده‌اند. آثاری چون *الاسماء و الصفات*، *الرؤیة* (ذهبی، سیر، ۱۶۶/۱۸؛ هندی، شم‌ ۴۴۲۲، جم‌)، در مسئلهٔ رؤیت باری تعالیٰ در قیامت؛ *القضاء و القدر* (سمعانی، الانساب، ۴۳۸/۱؛ رودانی، ۳۳۵)؛ *الاسراء* (سبکی، ۱۰/۴)، ظاهراً در کیفیت اسراء پیامبر(ص)؛ *ما روی فی حیاة الانبیاء بعد وفاتهم*، در اثبات اینکه انبیا پس از درگذشت، همچنان دارای حیات‌اند؛ *اثبات عذاب القبر*، در رد متکلمانی که عذاب قبر را انکار دارند (حاجی خلیفه، ۹/۱) و کتاب *البعث و النشور*، در کیفیت رستاخیز (بیهقی، علی، ۱۸۲؛ رودانی، ۱۴۵؛ برای نسخهٔ خطی، نک: غامدی، ۷۰). احمد غامدی در کتابی مستقل، به مطالعه‌ای توصیفی از جایگاه بیهقی در الاهیات و موضع او در مسائل کلامی پرداخته است (نک: مآخذ).

رویکرد بیهقی به زهد و آداب: ثبت نام صوفیانی چون ابوعبدالرحمان سلمی و عبدالله بن یوسف اصفهانی در شمار شیوخ بیهقی (صریفینی، ۱۲۸؛ ابن نقطه، ۱۳۸/۱) و کسانی چون خواجه عبدالله انصاری (ذهبی، همان، ۱۶۹/۱۸) و عبدالمنعم بن عبدالکریم قشیری (رودانی، ۲۴۸) در شمار راویان او نشان از گونه‌ای پیوند میان بیهقی و صوفیه دارد. این رابطه را نباید به معنای تعلق بیهقی به اندیشهٔ صوفیانه تلقی کرد و در طبقات صوفیه نیز شرح حالی برای بیهقی گشوده نشده است.

مروری بر کتاب *الزهد الکبیر* اثر بیهقی به روشنی حکایت از آن دارد که وی در تعریف زهد، بر احادیث نبوی تکیه کرده، و به دنبال بازسازی سنت نبوی در باب زهد بوده است؛ با این حال، بخشی از کتاب را نیز اقوال زهاد و صوفیانی چون حسن بصری، مالک بن دینار، ذوالنون مصری، رابعهٔ عدویه و جنید بغدادی تشکیل داده، و آشکار است که بیهقی از تلقی صوفیانه به یکباره جدا نگشته است (برای نمونه‌ها، نک: ۶۳/۲، ۶۵، ۶۶، ۷۲، ۱۰۲). در کنار کتاب *الزهد* باید به شماری از آثار بیهقی اشاره کرد که می‌توان آنها را در ادبیات اخلاقی اصحاب حدیث جای داد. از این آثار افزون بر مجموعهٔ دائرة المعارف گونهٔ *شعب الایمان*، باید به آثاری چون *الترغیب و الترهیب* (نک: ذهبی، همان، ۱۶۶/۱۸؛ منذری، ۲۲/۱، ۲۳، جم‌، به عنوان مأخذ نقل حدیث) و کتاب *الآداب* (یا *الادب*) اشاره کرد (بیهقی، علی، ۱۸۴؛ ابن نقطه، ۱۴۷/۱؛ رافعی، ۳۴۸/۱؛ نک: بخش آثار).

آثار: صریفینی گسترهٔ آثار بیهقی را ــ احتمالاً با مبالغه ــ بیش از هزار جزء (نه الزاماً به معنای جلد) گزارش کرده است (همانجا). طیف موضوعی آثار بیهقی نیز متنوع است و از حدیث و فقه تا عقاید و زهد و آداب را در بر گرفته است. این آثار در عصری نزدیک به تألیف در مشرق جهان اسلام رواج داشته، و بسیار زودهنگام به سرزمینهای غربی نیز گسترش یافته ست. از جمله می‌دانیم که آثار او از طریق ابوالقاسم دمشقی، شاگرد شاگردان وی و نیز ابوالحسن مرادی در همان طبقه به شام انتقال یافته است (ذهبی، سیر، ۱۶۸/۱۸). با این حال، بررسی اوراق *فهرسهٔ* ابن خیر (ﻫ م) نشان می‌دهد که این آثار تا اواسط قرن ۶ق، همچنان برای اندلسیان ناشناخته بوده است.

از مهم‌ترین آثار اوست:

۱. *الجامع لشعب الایمان*، مجموعه‌ای با موضوع محوری ایمان و با دو رویکرد اعتقادی و اخلاقی که پس از *السنن الکبریٰ*، تأثیرگذارترین اثر بیهقی است (نک: مآخذ؛ برای ترجمهٔ فارسی، نک: GAL, I/447). ابوجعفر عمر قزوینی (به کوشش عبدالقادر ارنؤوط، دمشق، ۱۴۰۵ق) و ابوحفص ابن ملقن (نسخهٔ خطی، GAL, S, I/619) اختصارهایی از آن فراهم آورده‌اند.

۲. *السنن الصغریٰ*، که گونهٔ چکیده از *السنن الکبریٰ* است و چنان که در مقدمهٔ آن آمده (ص ۱۷)، به عنوان مکملی فقهی بر کتاب *الاعتقاد* تدوین شده است (نک: مآخذ). این اثر نمونه‌ای از یک رسالهٔ مختصر فقهی با ماهیت حدیثی است که در نوع خود، از نخستینهاست. محمد ضیاءالرحمان اعظمی در *المنة الکبریٰ* آن را شرح، و احادیثش را تخریج کرده است (چ ریاض، ۱۴۲۲ق).

۳. *السنن الکبریٰ*، دوره‌ای مفصل در احادیث فروع که بارها به چاپ رسیده است (نک: مآخذ) و در زمرهٔ اساسی‌ترین کتب حدیث اهل سنت به شمار می‌رود. این مجموعه توسط کسانی چون ابوالمعالی محمد بن اسماعیل فارسی (فاسی، ۲۴۹/۲) و شمس‌الدین ذهبی (صدیق حسن‌خان، ۹۹/۳) اختصار شده، و شهاب‌الدین بوصیری در اثری با عنوان *فوائد المنتقی* زوائد آن بر کتب سته را گرد آورده است (کتانی، ۱۷۰ـ۱۷۱؛ برای نسخهٔ خطی آن، نک: GAL, S, I/618-619، که بروکلمان *الجواهر المنتقی لزوائد البیهقی* آورده‌است). نجم‌عبدالرحمان خلف در اثری با عنوان *موارد الامام البیهقی فی کتاب السنن الکبریٰ*، به مطالعهٔ انتقادی روش بیهقی در این کتاب پرداخته است (چ ریاض، ۱۴۱۰ق).

۴. *معرفة السنن و الآثار*، که در آن مجموعه‌ای از احادیث نبوی در کنار آثار صحابه و تابعین در زمینهٔ فروع گرد آمده است (چاپ ناتمام آن به کوشش احمد صقر، قاهره، المجلس الاعلیٰ للشؤون الاسلامیة؛ برای نسخهٔ خطی، نک: غامدی، ۷۶).

افزون بر داده‌های بروکلمان (نک: GAL، نیز GAL, S، همانجاها)، غامدی کتاب‌شناسی مفصلی از آثار چاپی، خطی و یافت نشدهٔ بیهقی به دست داده است (ص ۶۵ بب). اطلاعات مهمی که باید بر آن افزوده شود، اینهاست: ۱. *الآداب*، به کوشش عبدالقدوس محمد نذیر (چ ریاض، مکتبة الریاض، نیز بیروت، ۱۴۰۶ق)؛ ۲. *اثبات عذاب القبر*، به کوشش شرف محمود القضات (چ عمان، ۱۴۰۵ق)؛ ۳. *الاربعون الصغریٰ*، به کوشش ابواسحاق حوینی (چ بیروت، ۱۴۰۸ق)؛ ۴. *الاربعون الکبریٰ* (ذهبی، سیر، ۱۶۶/۱۸؛ رودانی، ۸۹؛ برای نسخهٔ خطی کتابخانهٔ سلیمانیهٔ استانبول، نک: بدر، ۱۳)؛ ۵. *البعث و النشور* (چ بیروت، ۱۴۰۶ق)؛ همچنین *استدراکات البعث و النشور* (چ بیروت، ۱۴۱۴ق)؛ ۶. *الخلافیات* (چ ریاض، ۱۹۹۵م)؛ همچنین *مختصر الخلافیات*، از ابن فرح اشبیلی (چ ریاض، ۱۴۱۷ق)؛ ۷. *الدعوات الکبیر*، به کوشش بدر عبدالله بدر (چ کویت، ۱۴۰۹ق)؛ ۸. «رسالة الیٰ ابی محمد الجوینی»، ضمن مجموعة *الرسائل المنیریة* (۲۸۰/۲ـ۲۹۰)، قاهره، ۱۳۴۳ق؛ ۹. *العوالی الصحاح*، که ظاهراً در بردارندهٔ مجموعه‌ای از احادیث صحیح و دارای اسانید عالی بوده است (رافعی، ۱۹۰/۲؛ ابن‌صلاح، ۹۳) و نشانی از نسخ آن در دست نیست؛ ۱۰. *فضائل الصحابة* (نک: بیهقی، علی، ۱۸۴؛ سمعانی، *التحبیر*، ۴۳۵/۱؛ ذهبی، همان، ۱۶۶/۱۸ـ۱۶۷) که به نظر می‌رسد در سده‌های اخیر نسخ آن سختیاب بوده است؛ ۱۱. *القراءة خلف الامام*، به کوشش محمد سعید بن بسیونی زغلول (چ بیروت، ۱۴۰۵ق)؛ ۱۲. *القضاء و القدر* (چ بیروت، ۱۴۰۹ق).

مآخذ: ابن حجر عسقلانی، احمد، *الاصابة*، به کوشش علی محمد بجاوی، بیروت، ۱۴۱۲ق/ ۱۹۹۲م؛ همو، *تغلیق التعلیق*، به کوشش سعید عبدالرحمان موسیٰ قزقی، بیروت/عمان، ۱۴۰۵ق؛ همو، *تلخیص الحبیر*، به کوشش عبدالله هاشم یمانی، مدینه، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ همو، *فتح الباری*، به کوشش محمدفؤاد عبدالباقی و محب‌الدین خطیب، بیروت، ۱۳۷۹ق؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن دمیاطی، احمد، *المستفاد من ذیل تاریخ بغداد*، به کوشش مصطفیٰ عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۴۱۷ق/۱۹۹۷م؛ ابن صلاح، عثمان، *صیانة صحیح مسلم*، به کوشش موفق عبدالله عبدالقادر، بیروت، ۱۴۰۸ق؛ ابن عساکر، علی، *تاریخ مدینة دمشق*، به کوشش علی شیری، بیروت/دمشق، ۱۴۱۵ق/۱۹۹۵م؛ همو، *تبیین کذب المفتری*، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ ابن قاضی شهبه، ابوبکر، *طبقات الشافعیة*، به کوشش حافظ عبدالعلیم خان، بیروت، ۱۴۰۷ق؛ ابن‌کثیر، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، ۱۴۰۱ق؛ ابن نقطه، محمد، *التقیید*، بیروت، ۱۴۰۸ق؛ ابوشامه، عبدالرحمان، *تراجم رجال القرنین*، به کوشش محمد زاهد کوثری و عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۳۶۶ق/۱۹۴۷م؛ بدر، بدر عبدالله، مقدمه بر *الدعوات الکبیر* (نک: هم، بیهقی)؛ بیهقی، احمد، *الاسماء و الصفات*، به کوشش محمد زاهد کوثری، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ همو، *الاعتقاد و الهدایة الیٰ سبیل الرشاد*، به کوشش احمد عصام کاتب، بیروت، ۱۴۰۱ق؛ همو، *الدعوات الکبیر*، به کوشش بدر عبدالله بدر، کویت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ همو، «رسالة الیٰ ابی محمد الجوینی»، ضمن مجموعة *الرسائل المنیریة*، قاهره، ۱۳۴۳ق؛ همو، *الزهد الکبیر*، به کوشش عامر احمد حیدر، بیروت، ۱۹۹۶م؛ همو، *السنن الصغریٰ*، به کوشش محمد ضیاءالرحمان اعظمی، مدینه، ۱۴۱۰ق/۱۹۸۹م؛ همو، *السنن الکبریٰ*، به کوشش محمدعبدالقادر عطا، مکه، ۱۴۱۴ق/۱۹۹۴م؛ همو، *شعب الایمان*، به کوشش محمد سعید بن بسیونی زغلول، بیروت، ۱۴۱۰ق؛ همو، *فضائل الاوقات*، به کوشش عدنان قیسی، مکه، ۱۴۱۰ق؛ بیهقی، علی، *تاریخ بیهق*، به کوشش احمد بهمنیار، تهران، ۱۳۱۷ش؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ همو، *العلو للعلی الغفار*، به کوشش اشرف بن عبدالمقصود، ریاض، ۱۹۹۵م؛ همو، *معرفة القراء الکبار*، به کوشش بشار عواد معروف و دیگران، بیروت، ۱۴۰۴ق؛ رافعی، عبدالکریم، *التدوین فی اخبار قزوین*، حیدرآباد دکن، ۱۹۸۵م؛ رودانی، محمد، *صلة الخلف*، به کوشش محمد حجی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛

سبکی، عبدالوهاب، *طبقات الشافعیة الکبری*، به کوشش محمود محمد طناحی و عبدالفتاح محمد حلو، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۴م؛ سلفی، احمد، *معجم السفر*، به کوشش عبدالله عمر بارودی، مکه، المکتبة التجاریه؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، به کوشش عبدالله عمر بارودی، بیروت، ۱۴۰۸ق/ ۱۹۸۸م؛ همو، *التحبیر*، به کوشش منیره ناجی سالم، بغداد، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م؛ صدیق حسن خان، محمدصدیق، *ابجد العلوم*، به کوشش عبدالجبار زکار، بیروت، ۱۹۷۸م؛ صریفینی، ابراهیم، *تاریخ نیشابور (منتخب السیاق عبدالغافر فارسی)*، به کوشش محمدکاظم محمودی، قم، ۱۴۰۳ق/۱۳۶۲ش؛ غامدی، احمد، *البیهقی و موقفه من الالهیات*، ریاض، نشر مؤلف؛ فاسی، محمد، *ذیل التقیید*، به کوشش کمال یوسف حوت، بیروت، ۱۴۱۰ق/۱۹۹۰م؛ قاضی عیاض، *ترتیب المدارک*، به کوشش احمد بکیر محمود، بیروت/طرابلس، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ کتانی، محمد، *الرسالة المستطرفة*، به کوشش محمد منتصر کتانی، بیروت، ۱۴۰۶ق/ ۱۹۸۶م؛ منذری، عبدالعظیم، *الترغیب و الترهیب*، به کوشش ابراهیم شمس‌الدین، بیروت، ۱۴۱۷ق؛ نووی، یحیی، *تهذیب الاسماء و اللغات*، بیروت، ۱۹۹۶م؛ هندی، علی بن حسام، *کنز العمال*، به کوشش بکری حیانی و صفوة السقا، بیروت، ۱۴۰۹ق/ ۱۹۸۹م؛ نیز:

GAL; GAL,S; Spies, O., «Die Bibliotheken des Hidschas», ZDMG, 1936, vol. XC.

احمد پاکتچی

بِیهَقی، ابوجعفر احمدبن علی بن محمد، معروف به بوجعفرک (۴۷۰-۵۴۴ق/۱۰۷۷-۱۱۵۰م)، از دانشمندان بلندپایهٔ لغت، نحو، قرائت و تفسیر و صاحب کتاب *تاج المصادر*. کهن‌ترین و معتبرترین منبع در احوال بیهقی، آثار شاگرد وی، ابوالحسن علی بن زید بیهقی، مشهور به ابن فندق است (*تاریخ*...، ۱۶۷، بخشی از *مشارب*...، ۲۱۹/۱۳-۲۲۱). هیچ‌یک از منابع از زادگاه وی یاد نکرده‌اند، ولی با توجه به اشارهٔ ابوالحسن علی بیهقی (*تاریخ*، ۱۶۶) به کلیماباد بیهق، زادگاه جد او، محمدبن احمد، و عبارت «نزیل نیشابور» (قفطی، ۸۹/۱؛ سیوطی، *طبقات*...، ۴) و نیز نسبت «بیهقی» که همه در آن اتفاق دارند، به نظر می‌رسد که وی در بیهق زاده شده باشد، اما سپس به نیشابور کوچیده، و در آنجا اقامت گزیده است.

در منابع دربارهٔ تحصیلات و زندگانی وی جز این نمی‌یابیم که از قاضی ابونصر احمدبن محمدبن صاعد حنفی (د ۴۸۲ق/۱۰۸۹م) و واعظ معتزلی، ابوالحسن علی بن حسن صندلی (د ۴۸۴ق) بهره گرفت و *تاج اللغة* و *صحاح اللغة* جوهری و کتابهای بسیار دیگری را نزد ابوالفضل احمدبن محمد میدانی (د ۵۱۸ق) خواند و از بر کرد (یاقوت، ۴۹/۴-۵۰، ۴۸/۵؛ سیوطی، همانجا؛ صفدی، ۲۱۴/۷). به روایت علی بیهقی وی در ۵۱۴ ق/۱۱۲۰م، امام جماعت نیشابور و دارای کُتّاب (مدرس، مکتب) بوده است. بجز علی بیهقی که کتاب *تاج المصادر* او و چند کتاب دیگر، ازجمله نحو ابن فضال، فصلی از *المقتصد*، *الامثال* ابوعبید و *الامثال* ابوالفضل میکالی را نزد او خوانده است (نک: بخشی از *مشارب*، همانجا)، شاگردان بسیار دیگری نیز در مکتب او تعلیم دیده‌اند که منابع با اوصافی نظیر «اصحابٌ نجباء» و «تلامذةٌ نجباء» از آنان یاد می‌کنند (یاقوت، ۴۹/۴؛ قفطی، صفدی، همانجاها؛ سیوطی، *بغیة*...، ۳۴۶/۱).

یادآوری نام او در کتابهای *طبقات النحاة*، *طبقات المفسرین* و تذکرة *الحفاظ*، حکایت از جایگاه بلند علمی وی در علوم نحو، تفسیر و قرآنی دارد. در منابع آمده است که وی جز در اوقات نماز از خانه خارج نمی‌شد و به دیدار کسی نمی‌رفت، اما مردم برای تعلم و تبرک به دیدار او می‌رفتند. عبارت قفطی (همانجا) ــ اگر سهوی رخ ننموده باشد ــ دلالت بر این دارد که او در مسجد ساکن بوده است. بوجعفرک بیهقی پس از نماز عصر روز سه‌شنبه، آخرین روز از ماه مبارک رمضان بر اثر بیماری کوتاهی درگذشت و در روز عید فطر به خاک سپرده شد (یاقوت، ۴۹/۴-۵۰؛ صفدی، همانجا؛ قفطی، ۸۹/۱-۹۰).

آثار:

آثار برجای مانده از بیهقی اینهاست:

۱. *تاج المصادر*. از میان آثار بیهقی *تاج المصادر* مشهورتر و به سبب اشتمال بر بیشتر مصادر عربی (نزدیک به ۱۷هزار) و برابرهای فارسی آنها پیوسته منبعی معتبر و ارزشمند برای فرهنگ نویسان فارسی زبان (مثلاً دهخدا) بوده است. به گفتهٔ مؤلف، مواد عربی *تاج المصادر* از *قرآن* کریم و احادیث و نیز افعال کثیرالاستعمال دیوانهای عرب گرد آمده، و در شرح و معنای این مواد از چند کتاب همچون *دیوان الادب* فارابی، *صحاح اللغة* جوهری، *تهذیب اللغة* ازهری، *الغریبین* هروی و *المصادر* زوزنی بهره گرفته شده است (نک: عالم‌زاده، ۶۶-۶۹).

تاج المصادر در دو بخش بزرگ: ۱. مصادر ثلاثی مجرد؛ ۲. مصادر ثلاثی مزید، رباعی مجرد و مزید تدوین یافته است. بخش نخست، براساس حرکت عین الفعل در ماضی و مضارع، به ۶ باب و هریک از این ابواب به بخشهای فرعی: سالم، مضاعف، اجوف، ناقص و مهموز منقسم گردیده که خود دارای بخشهای فرعی‌تری، همچون مضاعفِ مهموزاللام است. مصادر بر حسب حرف آخر و ترتیب الفبایی، در بخشهای اصلی و ابواب جای گرفته است. در هر یک از ابواب مصادر بخش دوم (ثلاثی مزید، رباعی مجرد و مزید) همین تقسیمات رعایت شده است. در این تقسیم و ترتیب نیز تأثیر *دیوان الادب* فارابی، *الصحاح* جوهری و *المصادر* زوزنی دیده می‌شود (همو، ۵-۶، ۶۸-۶۹).

تاج المصادر یک بار در ۱۳۰۱ق به خط ملک الکتاب میرزا محمد شیرازی در بمبئی، در ۲۲۹ صفحهٔ کوچک و دو بخش در یک مجلد، و بار دیگر به تصحیح و تعلیق هادی عالم‌زاده در دو مجلد (ج ۱، تهران، ۱۳۶۶ش و ج ۲، ۱۳۷۵ش) همراه با فهرستهای گوناگون منتشر شده است.

۲. «*المحیط بلغات القرآن*». نسخه‌ای از این کتاب به کوشش حسین شفیعی فریدنی، در مجموعهٔ *میراث اسلامی ایران* (دفتر سوم، ص ۷۵۳-۸۳۶) به چاپ رسیده است (قم، ۱۴۱۶ق)؛ «المحیط» کتابی شگفت است. در نظر نخست، پنداشته می‌شود که کتاب، از نوع «مشکل *القرآن*»هایی است که تألیف آنها حدود دو قرن پیش از آن آغاز شده بود و بهترین نمونهٔ کهن آن، از آن ابن قتیبه است (به همین نام). اما مؤلف به واژگان دشوار عنایت خاصی ندارد و چنان‌که در مقدمه اشاره کرده است (ص ۷۵۸)، به چند اصطلاح و واژهٔ قرآنی که بار معنایی گسترده‌تر

داشته‌اند و اهل علم، معانی گوناگونی برای هریک عرضه کرده‌اند، پرداخته، تا اسرار آنها را بیابد. اما آنچه او در پیش‌گفتار نگفته، همانا توضیح واژه‌ها به زبان فارسی است که ارزش کتاب او را برای ما چند برابر می‌سازد.

وی معمولاً در آغاز، پس از کلمهٔ مدخل، معادل فارسی آن را به اختصار تمام داده (مثلاً الالاهیة: خدایی)، و سپس به زبان عربی به شرح و بسط پرداخته است. با یک برآورد سطحی، معلوم می‌شود که نزدیک به ۳۰۰ کلمه، معادل فارسی دارند. برخی از این کلمات، کهن و احیاناً فراموش شده‌اند (ترقوه: چنبرسینه، ص ۷۹۹؛ کعب: پژول، ص ۸۰۸). در برخی دیگر، لهجهٔ شهر مؤلف پدیدار است (اعجم: بسته زُفان، ص ۷۹۷؛ مرفق: وارَن، ص ۸۰۴). در یک‌جا برای مصطلحات قرآنی، ترجمه‌های فارسی زیبایی داده است (احکم الحاکمین: راست داورتر داوران، ص ۷۷۰). در توضیحات عربی نیز گاه عباراتی فارسی در شرح کلمات آمده است.

۳. *ینابیع اللغة*، در واقع همان *صحاح اللغة* جوهری است که بیهقی آن را از شواهد پیراسته و مطالب مفیدی از *تهذیب اللغة* ازهری و *الشامل* ابومنصور جَبّان و معجم *مقاییس اللغة* ابن فارس بدان افزوده است. این اثر کتابی مفید و تقریباً هم حجمِ *الصحاح* است (یاقوت، ۵۰/۴).

۴. *المحیط بعلم القرآن*، که ظاهراً همان *المحیط بلغات القرآن* است. احمد عبدالغفور عطار در مقدمهٔ *صحاح* جوهری (۱۶۳/۱-۱۶۴) و نیز در *الصحاح و مدارس المعجمات العربیة* (ص ۱۹۴-۱۹۵) که در واقع چاپ دوم و مستقل همان مقدمهٔ *صحاح اللغة* است، دو کتاب *المحیط بلغات القرآن* و *ینابیع اللغة* بیهقی را به سبب خطا در فهم عبارت، به تاج‌الدین خواری (د ۵۸۰ق) نسبت داده، و علینقی منزوی نیز بر اثر لغزشی مشابه، کتابی باعنوان *القرائد* را در شمار آثار بیهقی آورده است (ص ۴۹) که اصلی ندارد (عالم زاده، ۵۶-۵۹).

مآخذ: بیهقی، احمد، «المحیط بلغات *القرآن*»، به کوشش حسین شفیعی فریدنی، *میراث اسلامی ایران*، قم، ۱۴۱۶ق، دفتر سوم؛ بیهقی، علی، بخشی از *مشارب التجارب*، ادبا (نک: همه‌یاقوت)؛ همو، *تاریخ بیهق*، به کوشش احمد بهمنیار، تهران، ۱۳۱۷ش؛ سیوطی، *بغیة الوعاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ همو، *طبقات المفسرین*، به کوشش ا. مرسینگ، لیدن، ۱۸۳۹م؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۹ق/۱۹۶۹م؛ عالم‌زاده، هادی، مقدمه بر *تاج المصادر* بیهقی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ عطار، احمد عبدالغفور، *الصحاح و مدارس المعجمات العربیة*، بیروت، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۷م؛ همو، مقدمه بر *الصحاح* جوهری، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ قفطی، علی، *انباه الرواة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۶۹ق/۱۹۵۰م؛ منزوی، علینقی، *فرهنگنامه‌های عربی به فارسی*، تهران، ۱۳۳۷ش؛ یاقوت، *ادبا*.

هادی عالم زاده

بیهَقی، ابوالحسن علی بن زید بن محمد (۱۹ شعبان ۴۹۰-۵۶۵ق/ اول اوت ۱۰۹۷-۱۱۷۰م)، حجة‌الدین، ظهیرالدین و فرید خراسان، عالم بزرگ که در غالب دانشهای روزگار خود دست داشت.

نسب او به خُزَیمة بن ثابت انصاری، مشهور به «ذوالشهادتین»، صحابی پیامبر اکرم(ص) می‌رسید (بیهقی، *تاریخ*...، ۲، ۱۰۱؛ نیز نک: یاقوت، ۱۷۶۰/۴). در سلسله نسب او نام فندق به عنوان یکی از نیاکان وی ذکر گردیده، و از مؤلفان متقدم، سبکی (د ۷۷۱ق)، به این نام توجه کرده است (۲۱۷/۱؛ نیز نک: حاجی خلیفه، ۱۱۰۰/۲-۱۱۰۱). تا آنجا که اینک می‌دانیم، در منابع متقدم، عطاملک جوینی او را «ابن فندق البیهقی» خوانده (۱/۲)، و شهرت ابن فندق در میان برخی از محققان معاصر رواج بیشتری داشته است (نک: بهمنیار، «ج»؛ *لغت‌نامه*...؛ زرکلی، ۲۹۰/۴).

اقامتگاه اصلی خانوادهٔ بیهقی ده سیوار از توابع والشتانِ بُست (در افغانستان کنونی) بوده است. نیای بزرگ او، فندق بن ایوب (د ۴۱۹ق/ ۱۰۲۸م)، پس از آنکه از سوی محمود غزنوی به منصب قضا در نیشابور گمارده شد، به این شهر مهاجرت کرد، اما اندکی بعد از این شغل «استعفا خواست» و در ناحیهٔ بیهق، در ده سرمستانه سکنا گزید. به نظر می‌رسد که وی در بیهق منصب قضا داشته است، زیرا گفته‌اند کسی را به نیابت از خود بر این شغل گمارده، و نیز مقام قضا در بسطام و دامغان را به دو پسر خویش سپرده بود (بیهقی، همان، ۱۰۱-۱۰۲). دربارهٔ شغل پدرش زید (۴۴۷-۵۱۷ق/۱۰۵۵-۱۱۲۳م) چیزی نمی‌دانیم؛ جز آنکه به گفتهٔ بیهقی، سالیان درازی در بخارا سکنا داشته، و در این مدت، ضمن معاشرت با علمای شهر، از ایشان پاره‌ای از چندگونه علوم را فرا گرفته بوده است (همان، ۱۰۶). بیهقی همچنین بدون ذکر آگاهیهای بیشتر، از اقامت پدرش در کاروان‌سرایی نزدیک بغداد، سخن به میان آورده است (غرر...، گ ۱۷۳ آ).

مادرش نیز چنان‌که بیهقی خود آورده است، افزون بر حفظ قرآن کریم، بر وجوه گوناگون تفسیر آگاهی داشت (نک: یاقوت، ۱۷۶۲/۴؛ برای تفصیل درخصوص خاندان بیهقی، نک: دانش‌پژوه، ۶۲ ب؛ طیب، ۱۵ ب).

بیهقی خود در یکی از روستاهای سبزوار به نام شِشتَمَد (نک: *لغت‌نامه*، ذیل همین عنوان)، به دنیا آمد (بیهقی، *تاریخ*، ۴۴؛ نیز نک: یاقوت، ۱۷۶۰/۴). در شرح حال خود نگاشتِ بیهقی، در نسخه‌ای از کتاب اکنون مفقودِ *مشارب التجارب* ــ که یاقوت در دست داشته ــ تاریخ تولد وی روز شنبه ۲۷ شعبان ۴۹۹ ثبت شده بوده است (نک: همانجا؛ نیز ذهبی، ۵۸۵/۲۰؛ زرکلی، همانجا؛ قس: کحاله، ۹۶/۷-۹۷، که ۲۷ رمضان آورده است)، ولی تاریخ مذکور با قول دیگر بیهقی مبنی بر اینکه او به هنگام قتل فخرالملک وزیر در محرم ۵۰۰ق کودکی نوآموز بوده است (بیهقی، همان، ۷۶)، توافق ندارد (نیز نک: نفیسی، ۳۴۵). محمد مشکوة برای حل این تناقض، با فرض وقوع تصحیف در متن، طی محاسباتی، تاریخ دقیق ولادت بیهقی را در شعبان ۴۹۳ دانسته است (برای تفصیل، نک: قزوینی، «یب»؛ نیز نک: طباطبایی، «نهج‌البلاغة...»، ۱۵۴-۱۵۵؛ مرعشی، ۵۷/۱). اما تصحیف «ثلاث و تسعین» به «تسع و تسعین» در کتابت، بسیار بعید به نظر می‌رسد. افزون بر این، فصیح خوافی ذیل حوادث سال ۵۴۴ق آورده است که در محرم این سال، بیهقی در سن ۵۴ سالگی، تألیف *تاریخ بیهق* را پایان داد

(۲۴۲/۲). با توجه به نوشتهٔ فصیح خوافی که بی‌گمان مأخذی مکتوب در دست داشته، تاریخ تولد بیهقی ۴۹۰ق بوده است. اما در این سال، ۲۷ شعبان با روز شنبه مطابق نیست و به احتمال بسیار تصحیف به روز تولد نیز راه یافته است. به گمان ما، اگر عبارت «سابع عشرین شعبان...»، تصحیف «تاسع عشر من شعبان...» باشد، آن‌گاه روز شنبه با ۱۹ شعبان ۴۹۰ مطابق خواهد بود و به احتمال بسیار بیهقی در این تاریخ به دنیا آمده است.

بیهقی در غالب عمر خویش به فراگیری دانشهای مهم عهد اشتغال داشت. وی نخست در زادگاه خود به فراگیری ادب عربی پرداخت و در ۵۱۴ق/۱۱۲۰م در نیشابور از ابوجعفر بیهقی (د ۵۴۴ق) و احمد بن محمد میدانی (د ۵۱۸ق) بهره برد (یاقوت، ۱۷۶۰/۴). همچنین ابراهیم ابن محمد خزاز و علی بن عبدالله بن هیصم نیشابوری استادان او در علم کلام بودند (نک: بیهقی، *معارج...*، ۱۵۷). بیهقی پس از مرگ پدرش (جمادی الآخر ۵۱۷)، در ذیحجهٔ ۵۱۸، به مرو رفت و فقه را نزد ابوسعد یحیی بن عبدالملک صاعدی آموخت (یاقوت، همانجا، نیز ۱۷۶۱).

وی پس از ازدواج در مرو، در ربیع‌الاول ۵۲۱ بار دیگر به نیشابور، و آن‌گاه به بیهق بازگشت و در جمادی‌الاول ۵۲۶ از سوی شهاب‌الدین محمد بن مسعود ــ والی وقت ری که با بیهقی نسبت سببی یافته بود ــ به مقام قضای بیهق رسید. اما اندکی بعد شغل مذکور را وانهاد و در شوال همان سال به ری سفر کرد. وی در این شهر مورد استقبال بزرگان و علما قرار گرفت و تا جمادی الاول ۵۲۷ که در ری اقامت داشت، توانست تا اندازه‌ای در ریاضیات و جبر و مقابله و احکام نجوم دانش بیندوزد. او بعدها دانش خود را در این زمینه، در خراسان، نزد عثمان بن جادوکار، تکمیل کرد. وی در ربیع‌الآخر ۵۲۹ به نیشابور، و سپس بیهق بازگشت؛ اما در ۵۳۰ق برای فراگیری حکمت و فلسفه، نزد قطب‌الدین محمد مروزی به سرخس رفت و پس از دو سال بار دیگر به نیشابور بازگشت (نک: همانجا) و تا رجب ۵۳۶ در این شهر اقامت داشت. گرچه او در شعبان این سال رو به سوی بیهق نهاد، اما اندکی بعد در رمضان ۵۳۷، چنان که خود به طور مبهم اشاره می‌کند، برای رهایی از حسد نزدیکان، ناچار به نیشابور بازگشت (همو، ۱۷۶۲/۴). در نیشابور او از اکرام طاهر بن فخرالملک وزیر و دیگر بزرگان شهر برخوردار بود و در روزهای خاصی از هفته در چند مسجد مشهور نیشابور مجلس وعظ تشکیل می‌داد؛ تا آنکه در رجب ۵۴۹ برای دیدار با مادرش به بیهق رفت (همانجا). با آنکه زندگی‌نامهٔ خودنوشتِ بیهقی در اینجا با ارائهٔ فهرستی از تألیفات خودش به پایان می‌رسد (همو، ۱۷۶۲/۴-۱۷۶۳)، اما به احتمال قوی او تا هنگام مرگ در زادگاه خود به سر می‌برد (برای تاریخ درگذشت او، نک: همو، ۱۷۵۹/۴-۱۷۶۰).

پیکر بیهقی در زادگاهش روستای ششتمد سبزوار به خاک سپرده شد و در سالهای اخیر بر اثر درخواست مردم ناحیه که مزار «امام فریدالدین» را مورد توجه خاص قرار می‌دهند، اقداماتی برای ساخت بنای یادبود بر آن صورت گرفته (برای تفصیل، نک: بحرالعلومی، ۶۰۲-۶۰۳؛ قس: امین، علینقی، ۲۱۸)، و به شمارهٔ ۲۶۰۱ در فهرست آثار میراث فرهنگی ثبت شده است (*همشهری*).

بیهقی گذشته از آنچه ذکر شد، از محضر عالمان دیگری نیز دانش اندوخته است: نخست پدرش زید بن محمد (نک: بیهقی، *معارج*، ۱۵۷)، سپس حسن بن یعقوب بن احمد نیشابوری (د ۵۱۷ق) که *نهج‌البلاغه* را نزد او خواند (همان، ۹۵) و احمد بن حامد نیشابوری در ریاضیات، استاد دیگر او بود (همو، *تتمة...*، ۱۵۴). او همچنین، از اسماعیل بن ابی بکر بیهقی (د ۵۱۹ق) (همو، *تاریخ*، ۱۷۹، ۱۸۴، ۲۱۴) و ابوالغنائم حمزهٔ حسینی (د ۵۲۳ق) (همو، *لباب...*، ۶۰۳/۲) و محمد بن فضل صاعدی (د ۵۳۰ق) حدیث استماع کرد (یاقوت، ۱۷۶۰/۴) و در دانش نسب‌شناسی نیز از علی بن محمد حسینی ونکی بهره برد (بیهقی، همان، ۶۳۱/۲).

بیهقی با عالمان مشهور عهد دیدار و ارتباط داشت، مانند عمر بن سهلان ساوی (زنده در ۵۲۶ق) (همو، *تتمة*، ۱۲۸)، مجدالافاضل عبدالرزاق ترکی (همان، ۱۲۴)، محمد بن عبدالکریم شهرستانی (د ۵۴۸ق) (همان، ۱۳۸)، اسماعیل بن حسن جرجانی پزشک (د ۵۳۱ق) (همان، ۱۷۲) و عالم بزرگ عمر خیام نیشابوری (همان، ۱۱۶).

بیهقی در ۵۴۳ق به امر سلطان سنجر رساله‌ای در پاسخ فرمانروای ابخازیه به دو زبان عربی و سریانی نوشت (همو، *تاریخ*، ۱۶۳) که این موضوع نشان دهندهٔ آگاهی او به زبان سریانی نیز هست. بیهقی شاعر نیز بود و قطعاتی از شعر او در مآخذ آمده است (نک: طیب، ۳۵-۴۱؛ برای کتاب شعر او، نک: یاقوت، ۱۷۶۲/۴).

مذهب بیهقی از جمله موضوعات مهم در بررسی زندگی اوست. عالم شیعی، ابن شهر آشوب (ه‍ م)، از مؤلفی به نام ابوالقاسم زید بن حسین بیهقی یاد کرده، و به او کتابی به نام *حلیة الاشراف* نسبت داده است و می‌گوید از طریق فرزند این بیهقی، ابوالحسن به کتاب مذکور دسترسی یافته است (*معالم...*، ۵۱، *المناقب*، ۱۲/۱)؛ سپس از فرزند وی، ابوالحسن علی بن زید بن حسین بیهقی با لقب «فرید خراسان» نام برده، و تنها ۳ اثر به او نسبت داده است (*معالم*، ۵۱-۵۲؛ نیز نک: افندی، ۴۴۸/۵). با توجه به این مطلب، برخی از علمای امامیه، ابوالحسن بیهقی را از بزرگان تشیع دانسته، و در کتب خود از وی و آثارش به تفصیل یاد کرده‌اند (نک: آقابزرگ، *طبقات...*، ۱۸۹-۱۹۰، *الذریعة*، ۲۶۶/۴، جم ؛ امین، محسن، ۲۴۳/۸؛ مرعشی، ۱۴۸/۱). همچنین، عبدالجلیل قزوینی رازی، مؤلف *نقض* نیز از «الشیخ الامام ابوالحسن الفرید» نام برده، و او را در شمار بزرگان شیعه آورده است (ص ۲۱۲).

با این همه، عالم دیگر شیعی، شیخ منتجب‌الدین رازی (زنده در ۶۰۰ق) در *فهرست* خود از عالمان شیعی و آثار ایشان، از این بیهقی نامی به میان نیاورده است؛ حال آنکه او دست کم در دو مورد، حتیٰ به عالمانی که بنابر تقیه، مذهب خود را آشکار نمی‌کرده‌اند، اشاره کرده است (ص ۴۱، ۱۱۶؛ برای رد احتمال اشارهٔ او به پدر بیهقی، نک: آقابزرگ، *طبقات*، ۱۱۲؛ دانش پژوه، ۶۵؛ برای تفصیل، نک: دنبالهٔ

مقاله). گذشته از اینکه پاره‌ای از مطالب بیهقی در ذکر فضائل امیرالمؤمنین علی(ع) و اهل بیت(ع)، بی‌گمان مؤید تشیع اوست (مثلاً نک: *لباب*، ۱/۱۷۶-۱۷۷، *معارج*، ۹۷؛ نیز نک: طیب، ۵۸-۵۹)، وی در آغاز کتاب *معارج نهج البلاغة* از چند تن از استادان خود در کلام نام برده، و از آنها بسیار ستایش کرده (نک: سطور پیشین)، مانند رشیدالدین عبدالجلیل رازی که از جملهٔ بزرگ‌ترین متکلمان شیعه بوده است (منتجب‌الدین، همان، ۱۱۰) و علی بن هیصم نیشابوری، فقیه و ادیب شیعی (نک: هـ د، ابن هیصم، مجدالدین). با این همه، برخی از محققان به ادلهٔ دیگری توجه کرده‌اند که او را از تعلق بـه تشیع دور نگـه می‌دارد؛ از جمله وی در مقدمهٔ یکی از آثار خود، خلفای نخستین پس از پیامبر(ص) را با القاب ویژهٔ آنها ستایش کرده است (نک: غرر، گ ۱۳۶ ب؛ برای تفصیل، نک: دانش‌پژوه، ۶۶؛ طیب، ۶۵-۶۹). همچنین گرچه ابن صلاح (۱/۱۵۰، ۲/۵۵۷) و فصیح خوافی (۲/۲۴۲) بیهقی را حنفی دانسته‌اند، اما دیگر کسانی که شرح حال حنفی مذهبان را نوشته‌اند، مانند عبدالقادر قرشی و ابن قطلوبغا به او اشاره نکرده‌اند. حاجی خلیفه (مثلاً نک: ۱/۶۰۹) و به پیروی از او، بغدادی (۱/۳۶) نیز بیهقی را شافعی خوانده‌اند؛ شاید سبب چنین انتسابی، وجود کتابی از بیهقی با عنوان *وسائل الالمعی فی فضائل اصحاب الشافعی* باشد؛ اما دو تن از مشهورترین شرح حال نویسان شافعیان که از کتاب مذکور اطلاع داشته‌اند، یعنی ابن صلاح (همانجاها) و سبکی (۱/۲۱۷، ۳۴۵)، بخش خاصی را به ترجمهٔ احوال بیهقی اختصاص نداده‌اند.

مسئلهٔ مهمی که می‌باید در سرگذشت بیهقی در برخی مآخذ کهن موردتوجه قـرار گیرد، خلط او بـا دو شخصیت دیگر است: نخست وزیر شرف‌الدین ابوالحسن علی بن حسن بیهقی (مق ۵۳۶ق) که شاعر نیز بود (بیهقی، *تاریخ*، ۲۲۴-۲۲۶؛ برای مدح وی، نک: حیص بیص، ۲۰۱-۲۰۶، ۲۲۶-۲۲۷؛ قوامی رازی، ۴-۷). گویا نخستین بار عمادالدین کاتب اصفهانی دچار چنین اشتباهی شد (نک: ۲/۹۸) و مؤلفانی چون ذهبی (۲۰/۵۸۵) و ابن فوطی (۴/۳۴۲، ۵/۴۵۰) از او پیروی کرده‌اند (یاقوت، ۴/۱۷۶۴-۱۷۶۵؛ برای معاصران، نک: آقابزرگ، *الذریعة*، ۴/۴۴۴، جم؛ اثری، ۱/۳۲۲؛ نجیب، ۱۷؛ برای نقد موضوع، نک: محدث ارموی، ۱۸۱؛ طیب، ۱۱-۱۳). همچنین منتجب‌الدین رازی از فقیهی به نام ابوالحسین زید بن حسن بن محمد بیهقی که از او حدیث استماع کرده بوده، نام می‌برد (فهرست...، ۸۱، *الاربعون...*، ۵۹) و برخی از علمای امامیه، مانند حر عاملی (۲/۱۲۲)، نوری (۳/۱۰۲) و بحرالعلوم (ص ۲۹) او را با بیهقی موضوع این مقاله یکی دانسته‌اند؛ حال آنکه بیهقی مذکور، فخرالدین ابوالحسین زید بن حسن بروقنی است که در ۵۴۰ق به یمن هجرت کرد (برای تفصیل، نک: طباطبایی، تعلیقات...، ۸۱؛ هادی، ۵۶-۵۷).

گفتنی است که محمد مشکوة رساله‌ای در شرح احوال بیهقی داشته است (نک: آقابزرگ، همان، ۷/۱۱۳-۱۱۴).

آثـار: بیهقی در کتاب *مشارب التجارب* فهرستی از آثار خود، شامل بیش از ۷۰ اثر آورده بوده است و ما به واسطهٔ نقل یاقوت، از آن آگاهی داریم (۴/۱۷۶۲-۱۷۶۳)؛ گرچه ظاهراً چند کتاب او در این فهرست ذکر نشده بوده است، مانند *المواهب الشریفة* (تألیف: ۵۵۶ق، نک: حاجی خلیفه، ۲/۱۸۹۵) و *لباب الانساب* (تألیف: ۵۵۸ق، نک: بخش آثار، شم ۷). با توجه به تاریخ تألیف این آثار، می‌توان حدس زد که او فهرست مذکور را در زمانی قبل از این دو تاریخ تنظیم کرده است (قس: ندوی، ۳/۲۴۳، که ۵۴۹ق را تاریخ نگارش فهرست مذکور آورده است). چنان که گفته شد، ابن شهر آشوب تنها به ۳ اثر از ابوالحسن بیهقی اشاره کرده است: *تلخیص مسائل الذریعة*، *الافادة للشهادة* و *جواب یوسف العراقی الیهودی* (*معالم*، ۵۱-۵۲). در فهرست خود- نگاشتِ بیهقی، تنها از کتاب دوم، با عنوان *الافادة فی کلمة الشهادة* نام برده شده است (نک: یاقوت، ۴/۱۷۶۲) و بعید نیست *اصول الفقه* در همان فهرست، همان «تلخیص» مذکور در کتاب ابن شهر آشوب باشد. کتاب سوم نیز نه نام، بلکه به احتمال بسیار موضوع آن است.

در اینجا به برخی از مهم‌ترین آثار او اشاره می‌شود (برای فهرستی از آثار او، نک: همانجا؛ نیز نک: طیب، ۴۲ بب):

۱. *ازاهیر الریاض المریعة و تفسیر الفاظ المحاورة و الشریعة*، در توضیح اصطلاحات شرعی (برای نسخه‌ها، نک: همو، ۴۳).

۲. *تاریخ بیهق* (هـ م).

۳. *تتمة صوان الحکمة* (نک: هـ د، صوان الحکمة).

۴. *جـوامع احکام النجوم*، کـه به فارسی در ۳ مجلد در موضوع رد بر احکام نجوم تألیف شده است (برای نسخه‌های آن، نک: آقابزرگ، *الذریعة*، ۵/۲۵۵؛ طباطبایی «نهج‌البلاغة»، ۱۷۲-۱۷۳).

۵. *طرائق الوسائل الی حدائق الرسائل*. نسخه‌ای منتخب از آن در کتابخانهٔ چستربیتی انگلستان (شم ۳۹۶۸) موجود است (همان، ۱۷۶).

۶. *غرر الامثال و درر الاقوال*، در دو مجلد در موضوع امثال عربی. چاپ تصویری این کتاب به کوشش محمد حسین حسینی جلالی در شیکاگو از روی نسخهٔ ناقص موجود در لیدن منتشر شده است. بیهقی این کتاب را به یکی از بزرگان دربار سلطان سنجر، به نام ابوعلی احمد ابن اسماعیل العارض (د ۵۵۳ق، نک: عمادالدین، ۱/۱۴۰؛ نیز نک: ابن فوطی، ۵/۴۷۵) اهدا کرده است.

۷. *لباب الانساب و الالقاب و الاعقاب*، در موضوع نسب‌شناسی. بیهقی این کتاب را میان جمادی‌الآخر - رمضان ۵۵۸، به خواهش نقیب‌السادات بیهق، عمادالدین ابوالحسن علی بن محمد از آل زباره نگاشت (طیب، ۵۱، شم ۶۶). به نظر می‌رسد که کتاب در دو جلد تألیف شده بوده، زیرا مؤلف مطلبی را به جلد دوم کتاب احاله داده است (بیهقی، *لباب*، ۲/۶۲۴). این اثر در دو جزء در ۱۴۰۰ق در قم با اغلاط بسیار منتشر شده است.

۸. *معارج نهج‌البلاغة*، در شرح *نهج البلاغة*. بیهقی این کتاب را میان ربیع‌الآخر - جمادی‌الاول ۵۵۲ در دو مجلد نگاشت. وی در کتاب خود تا حد بسیاری بر شرح *نهج‌البلاغة* ابونصر احمد بن محمد وَبَری

خوارزمی حنفی (د ح ۵۱۰ق) تکیه داشته است (برای تفصیل، نک‍: دانش‌پژوه، ۲-۳؛ طباطبایی، همان، ۱۵۲-۱۵۳). *معارج* براساس تنها نسخهٔ شناخته شدهٔ آن، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه در قم (۱۴۰۶ق) منتشر شد، و بار دیگر نیز به کوشش اسعد طیب با تصحیح دقیق‌تری در همان شهر (۱۴۲۲ق) به چاپ رسید.

۹. *مشارب التجارب و غوارب الغرایب*، در تاریخ روزگار مؤلف که در واقع ادامهٔ *تاریخ یمینی* عبدالجبار عتبی مورخ دربار غزنوی بوده است (بیهقی، *تاریخ*، ۲۰). از آنجا که کتاب عتبی در ۴۱۰ق متوقف شده بود، بیهقی اثر خود را از همین سال آغاز کرد و آن را تا حدود سال ۵۶۰ق ادامه داد (نک‍: قزوینی، «ید، یه»). *مشارب التجارب* مأخذ مؤلفانی چون ابن فوطی (۲۵۹/۲)، یاقوت حموی (مثلاً نک‍: ۶۹۶/۲، ۱۶۸۴/۳)، ابن ابی اصیبعه (ص ۱۱۰)، ابن اثیر (۳۸۰/۱۱)، ابن نجار (۲۹۶/۳) و جوینی (۱/۲ یه) بوده است.

۱۰. *المواهب الشریفة فی مناقب ابی حنیفة*. از سخن فصیح خوافی چنین برمی‌آید که این اثر، افزون بر شرح احوال و مناقب منسوب به ابوحنیفه، شامل ترجمهٔ احوال اصحاب او نیز بوده است (۲۴۲/۲). یوسف بن محمد اهلی در شوال ۸۳۹ این کتاب را با عنوان *تحفة السلطان فی مناقب النعمان* به فارسی ترجمه، و به شاهرخ تیموری اهدا کرد. بعید نیست حاجی خلیفه که توصیفی بلند از *المواهب* ارائه داده (۱۸۹۵/۲)، همین ترجمهٔ فارسی را در دست داشته است.

۱۱. *وشاح دمیة القصر و لقاح روضة العصر*، در شرح احوال و آثار شعرای معاصر مؤلف که تألیف آن در رمضان ۵۳۵ به پایان آمد (یاقوت، ۱۷۶۴/۴؛ برای نقل از آن، نک‍: سمعانی، ۳۲/۳؛ یاقوت، *فهرست*، ۳۵۱۰/۷؛ ابن فوطی، ۵۰۲/۵؛ ابن خلکان، ۳۸۷/۳).

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*؛ همو، *طبقات اعلام الشیعة* (قرن ۶)، قم، ۱۳۹۲ق/ ۱۹۷۲م؛ ابن ابی اصیبعه، احمد، *عیون الانباء*، به کوشش نزار رضا، بیروت، دارمکتبة الحیاة؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن شهر آشوب، محمد، *معالم العلماء*، به کوشش محمدصادق بحرالعلوم، نجف، ۱۳۸۰ق/ ۱۹۶۰م؛ همو، *المناقب*، قم، انتشارات علامه؛ ابن صلاح، عثمان، *طبقات الفقهاء الشافعیة*، به کوشش محیی‌الدین علی نجیب، دمشق، ۱۴۱۳ق/ ۱۹۹۲م؛ ابن فوطی، عبدالرزاق، *مجمع الآداب*، به کوشش محمدکاظم، تهران، ۱۴۱۶ق؛ ابن نجار، محمد، *ذیل تاریخ بغداد*، به کوشش قیصر فرح، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ اثری، محمد بهجت، تعلیقات بر *خریدة القصر* (القسم العراقی) عمادالدین کاتب، بغداد، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۵م؛ افندی، عبدالله، *ریاض العلماء*، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۴۰۱ق؛ امین، علینقی، *تاریخ سبزوار*، به کوشش حسن امین، تهران، ۱۳۸۱ش؛ امین، محسن، *اعیان الشیعة*، به کوشش حسن امین، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ بحرالعلوم، محمدصادق، تعلیقات بر *معالم العلماء* (نک‍: هم‍، ابن شهر آشوب)؛ بحرالعلومی، حسین، *کارنامهٔ انجمن آثار ملی*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ بغدادی، *ایضاح*؛ بهمنیار، احمد، مقدمه بر *تاریخ بیهق* (نک‍: هم‍، بیهقی)؛ بیهقی، علی، *تاریخ بیهق*، به کوشش احمد بهمنیار، تهران، ۱۳۱۷ش؛ همو، *تتمة صوان الحکمة*، به کوشش محمدشفیع، لاهور، ۱۳۵۱ق؛ همو، *غرر الامثال و درر الاقوال*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ لیدن (هلند)، شم‍ ۱۰۴۲؛ همو، *لباب الانساب*، به کوشش مهدی رجایی، قم، ۱۴۱۰ق؛ همو، *معارج نهج‌البلاغة*، به کوشش اسعد طیب، قم، ۱۴۲۲ق؛ جوینی، عطاملک، *تاریخ جهانگشای*، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۹۱۱م؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ حر عاملی، محمد، *امل الآمل*، به کوشش احمد حسینی، نجف، ۱۳۸۵ق؛ حیص بیص، سعد، *دیوان*، به کوشش مکی سید جاسم و شاکر هادی شکر، بغداد، ۱۹۷۴م؛ دانش‌پژوه، محمدتقی، مقدمه بر *معارج نهج البلاغة*، قم، ۱۴۰۹ق؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ق؛ زرکلی، *اعلام*؛ سبکی، عبدالوهاب، *طبقات الشافعیة الکبری*، به کوشش عبدالفتاح حلو و محمود طناحی، قاهره، ۱۹۹۲م؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، به کوشش عبدالرحمان معلمی یمانی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م؛ طباطبایی، عبدالعزیز، تعلیقات بر *فهرست* (نک‍: هم‍، منتجب‌الدین)؛ همو، «نهج البلاغة عبر القرون»، *تراثنا*، ۱۴۱۴ق، س ۹، شم‍ ۳۷؛ طیب، اسعد، مقدمه بر *معارج نهج البلاغة* (نک‍: هم‍، بیهقی)؛ عمادالدین کاتب، محمد، *خریدة القصر* (بخش شعرای خراسان)، به کوشش عدنان آل طعمه، تهران، ۱۹۹۹م؛ فصیح خوافی، احمد، *مجمل فصیحی*، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۴۱ش؛ قزوینی، محمد، مقدمه بر *تاریخ بیهق* (نک‍: هم‍، بیهقی)؛ قزوینی رازی، عبدالجلیل، *نقض*، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۵۸ش؛ قوامی رازی، بدرالدین، *دیوان*، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۳۴ش؛ کحاله، عمررضا، *معجم المؤلفین*، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ *لغت‌نامهٔ دهخدا*؛ محدث ارموی، جلال‌الدین، تعلیقات بر *دیوان قوامی رازی* (هم‍)؛ مرعشی، شهاب‌الدین، مقدمه بر *لباب الانساب* (نک‍: هم‍، بیهقی)؛ منتجب‌الدین رازی، علی، *الاربعون حدیثاً*، قم، ۱۴۰۸ق؛ همو، *فهرست*، به کوشش عبدالعزیز طباطبایی، بیروت، ۱۴۰۶ق؛ نجیب، محیی‌الدین علی، مقدمه بر *طبقات* (نک‍: هم‍، ابن صلاح)؛ ندوی، سلیمان، مؤخره بر *المعتبر* ابوالبرکات بغدادی، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۸ق؛ نفیسی، سعید، «امام ابوالحسن بیهقی و مؤلفات او»، *مهر*، ۱۳۱۳ش، س ۲؛ نوری، حسین، *خاتمة المستدرک*، قم، ۱۴۱۵ق؛ هادی، یوسف، مقدمه بر ترجمهٔ عربی *تاریخ بیهق*، دمشق، ۱۴۲۵ق/ ۲۰۰۴م؛ *همشهری*، تهران، ۱۱ مرداد ۱۳۷۹ش، شم‍ ۲۱۸۱؛ یاقوت، *معجم الادباء*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۹۳م.

یوسف هادی

بَیْهَقی، ابوالفضل محمد بن حسین (اواخر ۳۸۵- صفر ۴۷۰ق/ ۹۹۵- سپتامبر ۱۰۷۷م)، دبیر و رئیس دیوان رسالتِ دستگاه غزنویان و مورخ معروف ایرانی. مورخان و زندگی‌نامه‌نویسان با عناوینِ خواجه، شیخ، کاتب (بیهقی، علی، ۱۷۵؛ صفدی، ۲۰/۳)، امام (منهاج، ۲۲۶/۱) و عمید (فصیح، ۱۴۳/۲)، از او یاد کرده‌اند. خود او در *تاریخ* خویش همه جا عبارتِ «من که بوالفضلم» را به کار می‌برد. او در حارث‌آبادِ بیهق تولد یافت (بیهقی، علی، همانجا). سال تولد وی، یعنی ۳۸۵ یا ۳۸۶ق، از فحوای دو عبارت از *تاریخ بیهقی* مستفاد می‌شود که خود را، در یکی در سنهٔ ۴۰۲ق/۱۰۱۱م، شانزده ساله (ص ۲۶۴)، و در دیگری، در سنهٔ ۴۵۰ق/۱۰۵۸م، شصت و پنج ساله (ص ۲۲۱) می‌خواند.

دربارهٔ خانوادهٔ بیهقی اطلاعی در دست نیست. خود او در *تاریخ*، تنها یک بار در این عبارت از پدر خویش یاد می‌کند: «[خواجه ابوالفرج عالی بن المظفر... که امروز در دولتِ فرخِ سلطانِ معظم ابوشجاع فرخ‌زاد ابن ناصرالدین... شغلِ اشرافِ مملکت او دارد و نایبانِ او؛ و او مردی است در فضل و عقل و علم و ادب یگانهٔ روزگار؛ این سال [سال فتح سومنات (۴۱۶-۴۱۷ق) (نک‍: میرخواند، ۵۵۹/۱-۶۰۱)] آمده بود به سیستان و آنجا او را با خواجه پدرم ــ رحمة‌الله علیه ــ صحبت و دوستی افتاد» (ص ۳۱۴). پدر بیهقی در ۴۰۴ق در سیستان بوده، و گویا در خدمت محمود منصب مهمی داشته است؛ و از آنجا که تنها اعضای خانواده‌های مالدار ــ آن هم با تُحَف گران‌بها ــ می‌توانستند به خدمات دیوانی دست یابند، می‌توان گفت که خانوادهٔ او ثروتمند بوده است

(ارندس، ۱۷).

بیهقی روزگارِ جوانی را ظاهراً در نیشابور ــ که مرکزی فرهنگی با مدارس و کتابخانه‌های بزرگ بوده ــ گذراند. از سخنان او برمی‌آید که هم در آن اوان، پیش از شروع خدمت دیوانی و به تعبیر خودش «سعادتِ خدمتِ این دولت... را نایافته»، به حوادث تاریخی و سماع از منابع و مراجع و ثبت مسموعات علاقه داشته است (ص ۱۳۰، نیز نک: ۹۰۹: شرح دیدار او با ثعالبی). وی پس از آن، به غزنه رفت و به دیوان رسالتِ محمود راه یافت. در ذکر وفات استادش، ابونصر مشکان در ۴۳۱ق/۱۰۴۰م می‌گوید: ۱۹ سال پیش او بودم (ص ۷۹۵)؛ حال اگر تاریخ ورود او به دستگاه غزنوی را با دبیریِ دیوان رسالتش مقارن بدانیم، می‌توانیم بگوییم که در ۴۱۲ق/۱۰۲۱م در ۲۷ سالگی، به خدمت دیوانی درآمده بوده است. وی به نیابت ابونصر مشکان، در دیوان رسالتِ محمود به شغل دبیری اشتغال داشت و از ابونصر نواختها می‌دید و «عزیزتر از فرزندان» او بود (همانجا). ابونصر مشکان در مواقعی او را محرم می‌گرفت و نزد او راز دل می‌گشود و حتیٰ اسرار دیوان را با او در میان می‌نهاد.

علی بیهقی او را «استاد صناعت و مستولی بر مناکب و غوارب براعت» وصف کرده (ص ۲۰)، و گفته است که «او دبیر سلطان محمود بود به نیابت ابونصرمشکان؛ و دبیر سلطان محمد بن محمود و دبیر سلطان مسعود؛ آن‌گاه دبیر سلطان مودود؛ آن‌گاه دبیر سلطان فرخ‌زاد. چون مدت مملکتِ سلطان فرخ‌زاد منقطع شد، انزوا اختیار کرد و به تصانیف مشغول گشت» (ص ۱۷۵). در *تاریخ بیهقِ* علی بیهقی از خدمت دیوانیِ بیهقی در ایام عبدالرشید بن محمود (سل ۴۴۰-۴۴۴ق/ ۱۰۴۸-۱۰۵۲م) که پیش از برادرزاده‌اش، سلطان فرخ‌زاد بن مسعود (سل ۴۴۴-۴۵۱ق/۱۰۵۲-۱۰۵۹م) بر تخت غزنه نشست، یاد نشده است، اما خود بیهقی در ذکر خواجه بوسعد عبدالغفار فاخر بن شریف ــ که «در روزگار امیر عبدالرشید از جملهٔ همهٔ معتمدان و خدمتکاران اعتماد بر وی افتاد از سفارت بر جانب خراسان» ــ تصریح می‌کند که «بدان وقت شغل دیوان رسالت من داشتم» (ص ۱۳۱).

صفدی او را کاتبِ انشاء در عهد محمود به نیابت از ابونصر، و متولیِ انشاء در عهد محمد بن محمود، سپس مسعود بن محمود، سپس مودود، سپس سلطان فرخ‌زاد معرفی می‌کند و می‌افزاید که در پایان سلطنت فرخ‌زاد به خانه نشست تا در ۴۷۰ق درگذشت (۲۰/۳). یوسفی بر آن است که بیهقی در دربار فرخ‌زاد به دبیری اشتغال نداشته است؛ او این نظر را از نوشته‌های خود بیهقی در جاهای متعدد تاریخش نتیجه می‌گیرد؛ اما بلافاصله به نوشتهٔ صدرالدین حسینی در *اخبارالدولة السلجوقیه* اشاره می‌کند که بیهقی «کتاب الصلح» (= صلح‌نامهٔ) سلجوق چغری بیگ و غزنویان را در اواخر سلطنتِ فرخ‌زاد انشا کرده است؛ از این‌رو، ممکن می‌داند که وی پس از آنکه در سلطنت عبدالرشید مغضوب گشت، بار دیگر به دیوان رسالت فراخوانده شده باشد (*ایرانیکا*، III/889). ارندس نیز معتقد است که بیهقی خدمت فرخ‌زاد نکرده است، زیرا وی به هنگام نگارشِ حوادث سال ۴۲۴ق ــ که به استطراد خبر درگذشت فرخ‌زاد را می‌دهد ــ یک کلمه هم از خدمت خود به این سلطان بر قلم نمی‌آورد (ص ۲۳). با این همه، براساس اقوال پیشین می‌توان احتمال داد که بیهقی از ۴۱۲ق/۱۰۲۱م تا اواخر سلطنت فرخ‌زاد (۴۵۱ق) ــ جز مدتهای کوتاهی که در حبس، یا ایامی که خانه‌نشین بوده ــ به خدمت در دیوان رسالت دستگاه غزنویان اشتغال داشته است.

بیهقی در جایی از *تاریخ* نقل می‌کند که در اوایل سال ۴۵۰ق، خواجه بوسعد عبدالغفار «فضل کرد و مرا در این بیغولهٔ عطلت بازجست» (ص ۱۳۰)؛ اما اشاراتی وجود دارد که بازگشت او را به خدمت دیوانی تا اوایل سلطنت ابراهیم بن محمود (۴۵۱-۴۹۲ق/۱۰۵۹-۱۰۹۹م) نفی نمی‌کند؛ چنان که خود او می‌نویسد: «امروز در سنهٔ احدیٰ و خمسین و اربعمائه [۴۵۱ق] به فرمان... ابوالمظفر ابراهیم... به خانهٔ خویش نشسته [است] تا آن‌گاه که فرمان باشد که باز پیشِ تخت آید» (ص ۸۸۹).

دوران خدمت دیوانی بیهقی نشیب و فرازهایی را پیمود. پس از درگذشت ابونصر مشکان (۴۳۱ق)، او را با همهٔ شایستگی‌ای که داشت، برای جانشینیِ استادش جوان یافتند. بیهقی خود نقل می‌کند: «شغل دیوان رسالتِ وی را امیر داد ــ در خلوتی که کردند ــ به خواجه بوسهل زوزنی، چنان که من نایب و خلیفتِ وی باشم؛ و در خلوت گفته بود که اگر بوالفضل سخت جوان نیستی، آن شغل به وی دادیمی؛ چه، بونصر پیش تا گذشته شد... با ما پوشیده گفت که... اگر گذشته شوم، بوالفضل را نگاه باید داشت» (ص ۸۰۰). گفتنی است که در آن هنگام بیهقی ۴۶ ساله بوده است.

بوسهل، جانشین ابونصر ــ که به گفتهٔ بیهقی، در نسخت کردن رسائل پیاده بود (ص ۸۴۵) ــ در ابتدا با بیهقی سرسازگاری نداشت و تنها با مداخلهٔ مسعود به راه آمد. ناسازگاری بوسهل ــ یا به گفتهٔ بیهقی، «حالِ شرارت و زعارتِ وی» ــ باعث شد که بوالفضل «رقعتی» در استعفا از دبیری به مسعود بنویسد (ص ۸۰۰). اما مسعود استعفای او را نپذیرفت و به حمایت خود دلگرمش ساخت و جواب داد که «اگر بونصر گذشته شد، ما به جاییم» و بوسهل را به توجه به او مکلف ساخت (ص ۸۰۱) و او از این جمله آگاه و قوی‌دل شد.

بیهقی اشاره می‌کند که تا مسعود زنده بود، بوسهل مرا «عزیز داشت و حرمت نیکو شناخت و پس از وی کار دیگر شد که مرد بگشت» (همانجا). اما در این میان، خود را نیز یکسره بی‌تقصیر نمی‌داند و اضافه می‌کند: «در بعضی مرا گناه بود و نوبتِ درشتی از روزگار در رسید و من به جوانی به قفص بازافتادم و خطاها رفت تا افتادم و خاستم و بسیار نرم و درشت دیدم و ۲۰ سال برآمد و هنوز در تبعت آنم» (همانجا). اگر در اینجا اشاره به سالهای پس از درگذشت مسعود (۴۳۲ق) باشد، مقارن می‌گردد با ۴۵۲ق، یعنی آغاز سلطنت ابراهیم. بوسهل در عهد سلطنت فرخ‌زاد نیز صاحب دیوان رسالت بود (ص

۱۷۵) و شاید در آن اوان نیز رفتار او باعث رمیدگی بیهقی شده باشد.

بیهقی در لشکرکشیِ محمود به سومنات از همراهان او بود (ص ۳۱۴). همچنین در جنگ هندوستان (۴۳۱ق) مسعود را همراهی می‌کرد؛ در این سفر جانش به خطر افتاد و «خادمی خاص با دو غلام به حیله‌ها [او را] از جوی بگذرانیدند و خود بتاختند و برفتند» و او تنها ماند (ص ۸۳۷).

بیهقی در اواخر سلطنت کوتاه عبدالرشید بن محمود (۴۴۱-۴۴۴ق) از جهتِ مَهرزنی در غزنی به حبس قاضی افتاد (بیهقی، علی، ۱۷۷؛ دربارهٔ «مَهرزنی» (= مَهریهٔ یک زن) یا «مُهرزنی» (= زدن مُهر)، نک: نفیسی، ۹/۱؛ اراندس، ۲۲).

عوفی در *جوامع الحکایات* از برکناریِ بیهقی در عهد سلطنت عبدالرشید یاد می‌کند و علت آن را مخالفت تومان می‌داند. تومان غلام بچه‌ای بود متهور که امیر او را برکشید و او به پشت‌گرمیِ امیر به قلع و قمع بزرگان کوشید و باعث مصادرهٔ اموال عبدالرزاق میمندی ــ پسر احمد بن حسن میمندی و وزیر مودود و عبدالرشید ــ شد. از خواجه ابوطاهر حسینِ علی ــ که مأمور هندوستان شده بود، نامه‌هایی به خواجه بوالفضل، صاحب دیوان رسالت عبدالرشید، می‌رسید که در آنها رنجش مردم از اعمال گماشته‌های تومان گزارش شده بود و خواجه این مکتوبات را به امیر عبدالرشید عرضه می‌داشت. از این‌رو، تومان از خواجه کینه به دل گرفت و از او سعایتها کرد که بر اثر آن امیر فرمان بازداشت خواجه را داد و خانهٔ او غارت شد (۳(۲)/۵۷۱-۵۷۳). و در اشاره به همین جریان است که بیهقی به افسوس می‌گوید: «اگر کاغذها و نسختهای من همه به قصد ناچیز نکرده بودندی این تاریخ از لونی دیگر آمدی» (ص ۳۸۱). سپس، با تسلطِ طغرل طاغی و کشته شدن امیر عبدالرشید، تومان دربند شد و خواجه ابوطاهر حسین علی که مقید بود، آزاد گردید، اما خواجه بوالفضل به قلعه فرستاده شد. در این اوان، طغرل برار، غلامِ گریختهٔ محمودیان، مُلک غزنی به دست گرفت و سلطان عبدالرشید را کشت و به همین مناسبت در منابع به اوصاف کافر نعمت، ملعون نامبارک و مغرور مخذول، متصف گشت (همو، ۹۳۶؛ نیز نک: EI², I/1130) و «خِدَم ملوک را با قلعه فرستاد» (بیهقی، علی، ۱۷۷). مدت استیلای طغرل ۵۷ روز بود و چون او به دست نوشتگین زوبین دار کشته شد و «مُلک با محمودیان» افتاد (همو، ۱۷۷-۱۷۸)، بیهقی نیز آزاد شد.

مذهب بوالفضل را به این قرینه که روزگار جوانی را در نیشابور گذرانده است و بیشتر مردم آنجا شافعی مذهب بوده‌اند، می‌توان شافعی فرض کرد و به این قرینه که محمود و فرزندانش حنفی مذهب بوده‌اند (نک: نفیسی، ۵۸۷/۱-۵۸۹)، می‌توان احتمال داد که حنفی بوده است (نیز نک: حاجی خلیفه، ۴۲۶/۱؛ عبدالقادر قرشی، ۱۵۷/۲).

بیهقی برکشیدهٔ ابونصر مشکان، و خواه ناخواه به حلقهٔ «پدریان» ــ یعنی کسانی که در عهد سلطنت محمود صاحب مناصب دیوانی و لشکری بودند ــ نزدیک بود. با این همه، او در هیچ جا از *تاریخ* به ارتباط خود با افراد این حلقه اشاره نمی‌کند و حتیٰ در آنجا که از تلاشهای مخالفت آمیزِ آنان سخن می‌گوید، ملامتگر است؛ اما به رغم این خویشتن‌داری، از لحن سخنش همدردی با امثال علی قریب، حاجب بزرگ (ص ۵۸ بب) و حسنک، وزیر محمود (ص ۲۲۱ بب) احساس می‌شود. مسعودیان او را خوش نداشتند و توانستند پس از مسعود ــ که جانبدار او بود و دیگران را به رعایت جانب او وادار می‌کرد ــ با بر تخت نشستن مودود (۴۳۲-۴۴۱ق) مدتی او را برکنار دارند (نک: اراندس، ۱۲).

بیهقی طی حیات دیوانیِ خود، حامیان و دوستانی ــ عموماً از طایفهٔ محمودیان ــ داشته، و به مناسبتهایی از آنان، و همچنین از مشاهیرِ همعصر خود در دستگاه غزنویان یاد کرده است؛ و در پاره‌ای از موارد نه‌تنها از ایشان نام برده، بلکه مراتبِ فضل و دانش یا سجایای اخلاقی آنان را ستوده است. از این جمع به ویژه کسانی را می‌توان سراغ گرفت که بیهقی در نگارش اثر تاریخی خود از اطلاعات آنان بهره جسته‌است:

نخستینِ آنها بونصر مشکان است که بیهقی از او بارها با عنوان «استادم» یاد کرده، و آورده است که در سراسر دوران همکاری با او در دیوان رسالت، از عنایت وی برخوردار، و محرم او بوده است. او پس از درگذشت بونصر با حسرتی عمیق می‌نویسد: «چون من از خطبه فارغ شدم، روزگارِ این مهتر به پایان آمد و باقیِ تاریخ چون خواهد گذشت که نیز نام بونصر نبشته نیاید در این تألیف؟ قلم را لختی بر وی بگریانم...» (ص ۷۹۵).

در جای‌جای *تاریخ بیهقی* با تنی چند از این رجال آشنا می‌شویم؛ از آن جمله‌اند: ۱. ابوریحان بیرونی، که بیهقی درباره‌اش می‌نویسد: «مردی بود در ادب و فضل و هندسه و فلسفه که در عصر او چنو دیگری نبود و به گزاف چیزی ننوشتی» (ص ۹۰۶). ۲. ثعالبی، که از او چنین یاد می‌کند: «من که بوالفضلم به نشابور شنودم از خواجه ابومنصور ثعالبی، مؤلفِ کتاب *یتیمة الدهر فی محاسن اهل العصر* و کتب بسیار دیگر...» (ص ۹۰۹). ۳. خواجه بوسعد عبدالغفار، که از او می‌نویسد: «در اوایل سنهٔ خمسین و اربعمائه [۴۵۰ق]... مرا در این بیغولهٔ عطلت باز جست و نزدیک من رنجه شد و آنچه در طلبِ آن بودم، مرا عطا داد»، و او را «حمیدِ امیرالمؤمنین» (ستودهٔ خلیفهٔ [عباسی]) می‌خواند و به این عبارات می‌ستاید: «او آن ثقه است که هر چیزی که خرد و فضلِ وی آن را سجل کرد، به هیچ گواه حاجت نیاید»؛ آن‌گاه می‌افزاید: «مرا با این خواجه صحبت در بقیتِ سنهٔ احدیٰ و عشرین [۴۲۱ق] افتاد که رایت امیر شهید [= محمود] ... به بلخ رسید» (ص ۱۳۰-۱۳۱). ۴. خواجه ابوالفرج عالی بن مظفر، که در دولتِ فرخ‌زاد شغل اشراف داشت و بیهقی در منقبت او می‌نویسد: «مردی است در فضل و عقل و علم و ادب یگانهٔ روزگار» و می‌گوید که این مرد با پدرش صحبت و دوستی داشته است و می‌افزاید: «امروز دوست من است» (ص ۳۱۴). ۵. ابوالمظفر ابن احمد بن ابی القاسم هاشمی، ملقب به علوی، که در شوال ۴۵۰

سرگذشتی را که میان سبکتکین و خواجهٔ او رفته بوده، و نیز خواب دیدن سبکتگین را برای او نقل کرده است (ص ۲۵۳- ۲۵۵) و در ستایش او می‌نویسد: «این بزرگ آزاد مردی است با شرف و نسب و فاضل و نیک شعر و قریب صد هزار بیت شعر است او را» (ص ۲۵۳).

بیهقی در ترسل استعدادی شگرف داشت. او در همان آغازِ ورود به خدمت دیوانی، این استعداد را نشان داد. در پرتو همین استعداد بود که مدارجِ ترقی را در دیوان رسالت دستگاه غزنویان پیمود و در دولت عبدالرّشید رئیس دیوان رسالت شد. او خود در حوادث سال ۴۳۱ق می‌نویسد: «نسختها [که رقبای بوسهل کرده بودند] بخواندم و گفتم: سخت نیکوست [از راه فروتنی و عیب‌پوشی]. امیر [مسعود]... گفت ــ و در دنیا او را یار نبود در دانستنِ دقایق ــ که به از این می‌باید... نسختی کن و بیار تا دیده آید. بازگشتم. این شب نسخت کرده آمد و دیگر روز به دیگر منزل... پیش بردم... بخواند و گفت: راست همچنین می‌خواستم، بخوان. بخواندم برملا... چون برختم آمد، امیر گفت: چنین می‌خواستم و حاضران استحسان داشتند متابعةً لقول الملک، هرچند تنی دو [بوالحسن عبدالجلیل و مسعود لیث، رقبای بوسهل] را ناخوش آمد» (ص ۸۴۵-۸۴۶).

بیهقی در صناعت دبیری بسیار ورزیده شد و شم انتقادیِ عمیقی یافت؛ چنان‌که این توانایی را در شاهدی نمودار ساخته است: «استادم [ابونصر مشکان] دو نسخت کرد این دو نامه را چنان‌که او کردی: یکی به تازی سوی خلیفه و یکی به پارسی به قدرخان... این نمط که از تخت ملوک به تخت ملوک باید نبشت، دیگر است و مرد آن‌گاه آگاه شود که نبشتن گیرد و بداند که پهنای کار چیست... و آن طایفه از حسدِ وی هر کسی نسختی کرد و شرم دارم که بگویم بر چه جمله بود. سلطان مسعود را آن حال مقرر گشت و پس از آن خواجهٔ بزرگ احمد [= احمدبن حسن میمندی] در رسید مقررتر گردانید تا بادِ حاسدان یکبارگی نشسته آمد» (ص ۸۸).

بیهقی اشعار عربی و فارسی از بر داشته است. او خود نیز شعر می‌سروده که نمونه‌هایی از آن در *تاریخ بیهق* نقل شده است (بیهقی، علی، ۱۷۷-۱۷۸).

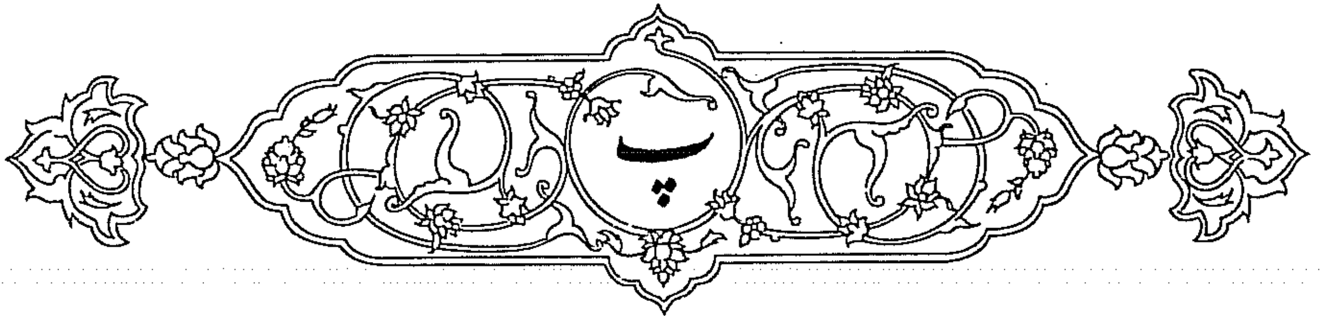
وی مردی بود بی‌غرض، با انصاف و حق‌شناس. جلوه‌های این صفات را در نوشته‌های او می‌توان سراغ گرفت. او دربارهٔ بوسهل ــ که از وی دل خوشی هم نداشت ــ می‌نویسد: «وی رفت و آن قوم که محضر ساختند [دشمنان بوسهل که به مخالفت با او استشهاد تهیه کردند] رفتند و ما را نیز می‌باید رفت... و من در اعتقادِ این مرد سخن جز نیکویی نگویم که قریب سیزده و چهارده سال او را می‌دیدم در مستی و هشیاری و به هیچ وقت سخنی نشنودم و چیزی نگفت که از آن دلیل توانستی کرد بر بدیِ اعتقاد وی» (ص ۲۷- ۲۸)؛ همچنین در یک جا، خود را در سختیهایی که کشیده بود، گناهکار می‌داند و می‌نویسد: «در بعضی مرا گناه بود و... خطاها رفت تا افتادم و برخاستم» (ص ۸۰۱).

بیهقی همواره سپاسگزار استاد خویش است. بارها از او به نیکی یاد می‌کند و سجایای او را شرح می‌دهد، از جمله می‌نویسد: «مرا عزیز داشت و نوزده سال در پیش او بودم عزیزتر از فرزندان وی و نواختها دیدم و نام و مال و جاه و عز یافتم؛ واجب داشتم بعضی را از محاسن و معالیِ وی که مرا مقرر گشت، باز نمودن و آن را تقریر کردن؛ و از ده یکی نتوانستم نمود تا یک حق را از حقها که در گردن من است بگزارم» (ص ۷۹۵).

در میان آثار مکتوبی که از بیهقی برجای مانده، یا در متون از آنها یاد شده است، *تاریخ* او جایگاهی ممتاز دارد (نک: هد، تاریخ بیهقی).

مآخذ: ارندس، ا. ک.، «تاریخ مسعودی و مؤلف آن»، ترجمهٔ اسدالله حبیب، *آریانا*، کابل، ۱۳۵۲ش، س ۳۳، شم ۴؛ بیهقی، ابوالفضل، *تاریخ*، به کوشش علی‌اکبر فیاض، مشهد، ۱۳۵۰ش؛ بیهقی، علی، *تاریخ بیهق*، به کوشش احمد بهمنیار، تهران، ۱۳۱۷ش؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به کوشش ددرینگ، ویسبادن، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م؛ عبدالقادر قرشی، *الجواهر المضیئة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۲ق/۱۹۱۴م؛ عوفی، محمد، *جوامع الحکایات*، به کوشش امیربانو مصفا و مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۵۳ش؛ فصیح خوافی، احمد، *مجمل فصیحی*، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۳۹-۱۳۴۰ش؛ منهاج سراج، عثمان، *طبقات ناصری*، به کوشش عبدالحی حبیبی، کابل، ۱۳۴۲ش؛ میرخواند، محمد، *روضة الصفا*، به کوشش عباس زریاب خویی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ نفیسی، سعید، *در پیرامون تاریخ بیهقی*، تهران، ۱۳۵۲ش؛ نیز: EI[2]; *Iranica*.

احمد سمیعی



پ، سومین حرفِ الفبای فارسی، یکی از ۴ حرف مخصوص این زبان ــ در مقایسه با الفبای عربی ــ که به «بای فارسی»، «بای عجمی» و «بای معقود» نیز مشهور، و در حساب جُمّل برابر با حرف «ب» عربی (= ۲) است (*لغت‌نامه...*؛ *آنندراج*؛ نفیسی؛ نصیر الدین، ۳۰؛ نیز نک: «هدایت نامه»، ۶).

سیبویه (۳۰۶/۴) و حمزهٔ اصفهانی (ص ۸۲ـ۸۳) تلفظ آن را میان باء و فاء وصف کرده‌اند و ابن‌سینا (ص ۸۵) آن را باء مشدد خوانده است. در برخی از لغت نامه‌های کهن فارسی این حرف به صورت «ب» نوشته می‌شده، و بابی مختصِ خود نداشته، و تعاریف و شواهد آن ذیل باب «ب» می‌آمده است (نک: مجتبائی، ۱۱؛ کیا، ۱۲)؛ اما بعدها برای تمایز از حرف هم شکل عربی، برخی از علمای دستور و لغت، نوشتن آن را با ۳ نقطه پیشنهاد کردند (میهنی، ۵؛ قزوینی، ۳/۱۰).

در آواشناسی، واج «پ» صامتِ انسدادی (یا انفجاری)، بی‌واک و دولبی است، یعنی در ادای آن گذرگاهِ هوا با اتصالِ محکم دو لب کاملاً مسدود می‌گردد، هوا در پشتِ لبها فشرده، یا حبسِ تام می‌شود و زبان در حالت آمادگی اداي صوت بعدی قرار می‌گیرد؛ آن گاه با گشایشِ دو لب از هم، هوا به شدت بیرون می‌آید و صوتِ «پ» شنیده می‌شود، در حالی که تارهای صوتی بی‌حرکت، یا به تعبیری از هم جدا هستند (خانلری، ۴۳/۱ـ ۴۶؛ ثمره، ۳۷ـ۳۸). واج «پ» صامتی (یا همخوانی) دمیده نیز هست؛ زیرا در ادای آن با آزاد شدنِ هوای متراکم، از هوای ششها نیز مقداری خارج گشته، سایشی خفیف درچاکنای ایجاد می‌شود. مقدار این دمش به محل قرار گرفتن «پ» در کلمه وابسته است و در آغاز کلمه یا در هجاهای تکیه‌دار بیشتر از پایان کلمه یا میان دو مصوت (واکه) شنیده می‌شود (برای آگاهی بیشتر، نک: همو، ۲۶ـ۲۷، ۳۸؛ باطنی، ۲۷).

تحولات تاریخی واج «پ» ی ایرانی باستان را می‌توان این گونه خلاصه کرد:

۱. «پ» ی آغازی غالباً بدون تغییر به دورهٔ میانه و نو رسیده، اما گاه به «ب» بدل شده است: فارسی باستان -pitar، فارسی میانه pid/pidar، فارسی نو «پدر»؛ نیز پادافراه/بادافراه، پدرود/بدرود (نک: نیبرگ، II/150؛ هُرن، 74؛ هوبشمان، 175؛ خانلری، ۷۱/۲).

۲. «پ» ی میانی و پایانی غالباً، به خصوص در مجاورتِ آواهای واکدار، در دورهٔ میانه و نو به «ب» یا «و» بدل شده است: فارسی باستان nipištanaiy*، فارسی میانه nibištan، فارسی نو «نبشتن/نوشتن»؛ نیز چارپا/چاروا، نبرد/نورد (نک: هرن، 75؛ هوبشمان، 175, 177-178؛ خانلری، همانجا).

۳. «پ» ی باستانی به ندرت به «ف» بدل شده است: فارسی باستان -upasarah*، فارسی میانه abesar، فارسی نو «افسر (=تاج)»؛ نیز: پشردن/افشردن (نیبرگ، II/27؛ خانلری، ۸۰/۲).

در فارسی نو و نیز در تعریب «پ» به «ف»، «ج»، «غ»، «ک»، «ل» و «م» هم بدل شده است: پیل/فیل؛ پالیز/جالیز؛ پرویزن/غرویزن؛ پیخ/کیخ؛ سراندیپ/سراندیل؛ سپاروگ/سماروگ؛ گاه نیز در اتباع به جای صامتِ نخستِ کلمهٔ دوم به کار رفته است: چرند و پرند.

با آنکه حرف «پ» ویژهٔ الفبای فارسی است، در متون حروفیه (از سدهٔ ۸ق به بعد)، گاهی تأویلها و تفاسیرِ رمزی نیز دربارهٔ آن دیده می‌شود (نک: «هدایت نامه»، ۴ـ۷).

مآخذ: *آنندراج*، محمدپادشاه، تهران، ۱۳۳۵ش؛ ابن سینا، *مخارج الحروف*، به کوشش پرویز ناتل خانلری، تهران، ۱۳۴۸ش؛ باطنی، محمد رضا، *توصیف ساختمان دستوری زبان فارسی*، تهران، ۱۳۵۶ش؛ ثمره، یدالله، *آواشناسی زبان فارسی*، تهران، ۱۳۷۸ش؛ حمزهٔ اصفهانی، *التنبیه علی حدوث التصحیف*، به کوشش محمدحسن آل‌یاسین، بغداد، ۱۳۸۷ق؛ خانلری، پرویز، *تاریخ زبان فارسی*، تهران، ۱۳۶۵ش؛ سیبویه، عمرو، *الکتاب*، به کوشش عبدالسلام محمدهارون، قاهره، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ قزوینی، محمد، *یادداشتها*، به کوشش ایرج افشار، تهران ۱۳۶۳ش؛ کیا، صادق، مقدمه بر *واژه‌نامهٔ فارسی* شمس فخری اصفهانی، تهران، ۱۳۳۷ش؛ *لغت‌نامهٔ دهخدا*؛ مجتبائی، فتح الله و علی اشرف صادقی، مقدمه بر *لغت فرس* اسدی طوسی، تهران، ۱۳۶۵ش؛ میهنی، محمد، *دستور دبیری*، به کوشش علی رضوی بهابادی، تهران، ۱۳۷۵ش؛ نصیرالدین طوسی، *معیارالاشعار*، به کوشش جلیل تجلیل، تهران، ۱۳۶۹ش؛ نفیسی، علی‌اکبر، *فرهنگ*، تهران ۱۳۴۳ش؛ «هدایت‌نامه»، *مجموعهٔ رسائل حروفیه*، به کوشش کلمان هوار، لیدن، ۱۳۲۷ق/۱۹۰۹م؛ نیز:

Horn, P., «Neupersische Schriftsprache», *Grundriss der iranischen Philologie*, Berlin/New York, 1974, vol. I(2); Hübschmann, H., *Persische Studien*, Strassburg, 1895; Nyberg, H. S., *A Manual of Pahlavi*, Wiesbaden, 1974.

فرهاد طاهری

پاپوس[1]، ریاضی‌دان یونانی زبان اهل اسکندریه (فعال در ۳۰۰ـ ۳۵۰م). آگاهی ما از روزگار و زندگی وی بسیار اندک است. نام وی در منابع عربی به صورت بابس یا ببس و گاه به صورتهای تصحیف شدهٔ بیوس، بلس، بتس و جز آن آمده است (دربارهٔ تطبیق این اسامی با پاپوس، نک: ادامهٔ مقاله).

---

1. Pappos/Pappus

آثـار: برخی آثار پاپوس که به نحوی با آثار ریاضی‌دانان دورهٔ اسلامی ارتباط دارد، از این قرار است:

۱. مجموعه[1] (به یونانی: *سوناگوگه*[2])، مشهورترین اثر پاپوس که در بسیاری از موارد، یگانه مأخذ محققان دربارهٔ آثار ریاضی یونانیان پیش از پاپوس به‌شمار می‌رود. مجموعه دارای ۸ (یا به روایتی ۱۲) کتاب (مقاله) بوده که امروزه متن یونانی بخش دوم کتاب دوم (از گزارهٔ ۱۴ به بعد) و تمام کتابهای سوم تا هشتم دردست است (درمورد نقص احتمالی کتاب هشتم، نک: ادامهٔ مقاله). این اثر گرچه همهٔ عرصهٔ ریاضیات یونانی را پوشش می‌دهد، اما نباید آن را یک دانشنامهٔ ریاضیات یونان دانست. درواقع هدف پاپوس از نگارش مجموعه، فراهم آوردن راهنما یا کتاب دستی بوده است که باید همراه با متن اصلی آثار خوانده شود (هیث، 358-357؛ بولمر توماس، 294).

دو کتاب نخست احتمالاً به حساب اختصاص داشته است. در بخش باقی‌مانده از کتاب دوم دستگاه شمار آپولونیوس برای نمایش اعداد بسیار بزرگ (در مبنای ۱۰٬۰۰۰) تشریح شده است.

کتاب سوم ۴ بخش دارد: ۱. درج دو واسطهٔ هندسی میان دو مقدار (طول ۲ پاره‌خط)؛ ۲. بسط نظریهٔ درج وسایط؛ ۳. شماری از پارادوکسهای اروکینوس که تنها از طریق همین بخش از مجموعه از وی آگاهی داریـم؛ ۴. محـاط کردن چند وجهیهـای منتظم در کـره. آنچه پاپوس در این بخش آورده است، بـا روش اقلیدس در *اصول* (مقالهٔ ۱۳، گزاره‌های ۱۳-۱۷) تفاوت بسیار دارد (هیث، 369-361؛ بولمر توماس، همانجا؛ جونز، 6-3). بوزجانی نیز در «مایحتاج الیه الصانع من اعمال الهندسه» به همین ترسیمات پرداخته است (نک: روایت عربی، باب ۱۳؛ روایت فارسی ابواسحاق، باب ۱۲). فرانتس ویپکـه با بهره‌گیری از ترجمهٔ فارسی ابواسحـاق کوبنانـی شیوهٔ این ۳ ریاضی‌دان را با یکدیگر مقایسه کرده است (نک: «ساختها...»[3])، 358-352, 243-238؛ نیز کانتور، I/745؛ یوشکویچ، 276).

کتاب چهارم (مشتمل بر ۵ بخش) به مباحثی چون تعمیم قضیهٔ فیثاغورس، تربیع دایره و تثلیث زاویه می‌پردازد (هیث، 377-369؛ بولمر توماس، 295-294؛ جونز، 7-6). دو مسئلهٔ اخیر بسیار مورد توجه ریاضی‌دانان یونانی و مسلمان به‌ویژه، بیرونی و بنی موسیٰ بود (هم م).

کتاب پنجم به بحث دربارهٔ شکلهای مسطح دارای محیط برابر و شکلهای فضایی دارای حجم یکسان اختصاص دارد. مسائلی از این قبیل که در میان همهٔ اشکال مسطح دارای محیط یکسان، دایره بیشترین مساحت را دارد و نیز در میان اجسامی که دارای سطح برابر باشند، کره بیشترین حجم را دارد (هیث، 396-389؛ بولمر توماس، 295؛ جونز، 7). این قبیل مسائل نیز در دورهٔ اسلامی توجه‌برانگیز بود؛ به‌ویژه ابن هیثم رساله‌ای با نام *ان الکرة اوسع الاشکال المجسمة التی احاطاتها متساویة و ان الدائرة اوسع الاشکال المسطحة التی احاطاتها متساویة* نوشت (قربانی، ۴۹).

پاپوس در کتاب ششم خلاصه‌ای از آثار کوتاه اخترشناسی را که مقدمه‌ای بر *مجسطی* بطلمیوس به‌شمار می‌روند، آورده است؛ یعنی از همان دست آثاری که در میان مسلمانان به متوسطات (بین *اصول* اقلیدس و *مجسطی* بطلمیوس) مشهور بودند.

کتاب هفتم نیز از نظر تاریخ ریاضیات یونان مهم‌تر از بخشهای دیگر است؛ زیرا گزیدهٔ بسیاری از آثار امروزهٔ مفقود ریاضیات یونانی، ازجمله پوریسمهای اقلیدس و برخی آثار آپولونیوس در این بخش آمده است. در بخش پایانی همین کتاب، پاپوس اشاره‌ای به کتاب دوازدهم دارد که شاید نشانهٔ تألیف مجموعه دست کم در ۱۲ (و نه ۸) کتاب باشد (هیث، 427-396؛ بولمر توماس، 298-295؛ جونز، 8-7، جم؛ نیز: هـ د، اقلیدس، نیز ذیل، آپولونیوس).

کتاب هشتم عمدتاً به مکانیک ــ که پاپوس آن را آشکارا موضوعی ریاضی می‌داند ــ اختصاص دارد و البته افزون بر بحث دربارهٔ گرانیگاه اجسام، سطوح شیب‌دار و مسائلی از این قبیل، برخی گزاره‌های جالب هندسی نیز در آن آمده است (هیث، 439-427؛ بولمر توماس، 298؛ جونز، 9-8). این کتـاب در تاریخ علـوم دورهٔ اسلامـی از اهمیتی ویژه برخـوردار است؛ زیرا تا جایی که می‌دانیم تنها بخـش مجموعهٔ پاپوس است که به عربی ترجمه شده، و به همین سبب، در مورد تأثیر آن بر آراء دانشمنـدان دورهٔ اسلامی تردیدی نیست. روایت عربـی این اثر در اغلب مواضـع کاملاً منطبق بر متن یونانـی است، اما دو تفاوت عمـده با آن دارد: از متن عربـی نمی‌توان دریافت که کتـاب، بخشـی از یـک اثر مفصل‌تر بوده است. شاید بدان سبب که مترجم از عنوان کلـی اثر آگاهی نداشته، یا تنها همیـن کتاب را به عربی درآورده، و در نتیجـه با توجه به موضوع کتاب عنوانـی خاص برای آن برگزیده است. عنـوان آن در دو دست‌نویس موجود مدخل بیوس (تصحیف ببوس) *فی الحیل و جر اثقال* (نسخهٔ شم ۳۴۵۷(۱) احمد ثالث توپکاپـی سرای، نک: /TS, III 737) و *مدخل الیٰ علم الحیل* (نسخهٔ شم ۳۴۵۷(۲) ایاصوفیه، نک: GAS, V/175) آمده است. اما تفاوت مهـم‌تر آنکه روایت عربـی، افزون بر ترجمهٔ کامل متن یونانـی، چند قضیه و مسئلهٔ بسیار جالب دربارهٔ ترسیمات هندسی تنها با یک گشادگی پرگار (موسوم به ترسیم با پرگار زنگ زده یا هندسهٔ پرگاری) دربر دارد که شاید در کتابی دربارهٔ مکانیک اندکی غریب به نظر آیند. اما از آنجا که در متن یونانی نیز اشارات مبهمی به وجود چنین بخشی به چشم می‌آید (جونز، همانجا) و روایت عربی نیز مانند روایت یونانی به فرزند پاپوس تقدیم شده (نک: TS، همانجا)، می‌توان فرض کرد که این مسائل قبلاً در متن یونانی وجود داشته است؛ هرچند جونز (ص 8) سرانجام از *مدخل الیٰ علم الحیل* همچون ترجمهٔ اثری مستقل از پاپوس نام برده است. ترسیمات بخش هندسهٔ پرگاری مجموعه کهن‌ترین ترسیمات از این نوع به‌شمار می‌رود. برگگرن با استناد به شواهدی در دست‌نویس توپکاپی سرای، تاریخ ترجمه را روزگار بنی موسیٰ (میانهٔ سدهٔ ۳ق) دانسته است

1. *Collection.* 2. *Synagoge.* 3. «Recherches...»

(«مقارنه...[1]»، 142). به نظر می‌رسد که این‌دست‌نویس در ۶۸۸ق مستقیماً یا به واسطه از روی خط احمدبن محمدبن عبدالجلیل، یعنی ابوسعید سجزی ریاضی‌دان مشهور ایرانی نوشته شده باشد (نک: TS، همانجا، که به اشتباه عبدالجلال آورده است: قس برگگرن، «گوشه‌هایی...[2]»، 90، که این نسخه را به خط خود سجزی دانسته است). در میانهٔ سدهٔ ۴ق عبدالرحمان صوفی با نگارش رسالهٔ بسیار مهم *عمل اشکال المتساویة الاضلاع بفتحة واحدة* (نک: جم) و بوزجانی در بخشی از رسالهٔ «مایحتاج الیه الصانع من اعمال الهندسه» (ص ۱۷-۲۴؛ ابو اسحاق، گ ۱۴۹ آ-۱۵۴ آ) ترسیماتی به مراتب بیشتر ارائه دادند که بعدها بر ریاضی‌دانان عصر نوزایی اروپا تأثیر گذاشت (نک: هد، ۷۳۴/۱۲-۷۳۵).

همچنین هولچ (ناشر متن یونانی کتاب پاپوس) برخی قضایای هندسی این کتاب را که به مثلثات کروی و جغرافیای ریاضی مربوط می‌شود، الحاقی برشمرده است. برگگرن با استناد به مواضعی از *تحدید نهایات الاماکن* بیرونی (ص ۶۸-۷۳) که همین قضایا با تفاوتهایی اندک در آن به کار رفته، بر آن است که ذکر قضایایی مربوط به جغرافیای ریاضی (موضوع کتاب بیرونی)، در کتابی مختص مکانیک (کتاب هشتم مجموعه) چندان عجیب نیست و می‌توان این قضایا را از خود پاپوس دانست. به نظر برگگرن این شباهت نمی‌تواند دلیلی قاطع بر بهره‌گیری ابوریحان از روایت عربی کتاب پاپوس باشد. این دو به‌رغم تفاوت زبان و زمان آثاری مشابه را مطالعه کرده، و شاگردان یک مکتب ریاضی بودند و دست‌یابی آنان به نتایجی مشابه عجیب نخواهد بود («مقارنه»، 142-137).

۲. شرحی بر *اصول* اقلیدس. ائوتوکیوس عسقلانی در شرحی که بر کتاب «کره و استوانهٔ» ارشمیدس نوشته است، از شرح پاپوس بر احتمالاً هر ۱۳ کتاب *اصول* اقلیدس یاد می‌کند. پرکلس نیز در شرح کتاب نخست *اصول* ۳ بار مطالبی را از پاپوس نقل می‌کند که قاعدتاً باید مربوط به شرح پاپوس بر همین بخش *اصول* باشد، زیرا این مطالب با موضوع مجموعهٔ وی تناسبی ندارد. اشارهٔ دیگری از ائوتوکیوس حاکی از آن است که پاپوس کتاب ۱۲ *اصول* را نیز شرح کرده است (بولمر توماس، 299؛ نیز زوتر، «سهم...[3]»، 9).

امروزه متن یونانی شرح پاپوس از میان رفته، اما در کتابخانهٔ ملی پاریس مجموعهٔ نفیسی از رسائل ریاضی به خط ابوسعید سجزی ـ ریاضی‌دان نامی ایرانی ـ برگردان عربی ابوعثمان دمشقی از شرحی بر مقالهٔ دهم *اصول* در دو مقاله دردست است (دوسلان، شم 2457/(5,6)) که عنوان آن در آغاز مقالهٔ اول به صورت «کتاب ببس فی الاعظام المنطقة والصم التی ذکرت فی المقالة العاشرة من کتاب اوقلیدس فی الاسطقسات»، و در آغاز مقالهٔ دوم به‌صورت «تفسیر المقالة العاشرة من کتاب اوقلیدس فی الاصول» آمده است. ابن ندیم *تفسیر المقالة العاشرة من [اصول]* اقلیدس در دو مقاله و نیز شرح *تسطیح الکرة* بطلمیوس به ترجمهٔ ثابت بن قره را به «ببس رومی» نسبت داده است (ص ۲۶۹). قفطی هنگام برشمردن شرحهای [*اصول*] اقلیدس آورده است: «شرحی بر مقالهٔ دهم [*اصول*] از یکی از یونانیان باستان به نام بلیس دیدم که به عربی درآمده بود». سپس در مورد «بنس الرومی» می‌افزاید: عالم به علم ریاضی و در دشواریهای هندسه چیره‌دست بود، در اسکندریه می‌زیست و روزگارش پس از روزگار بطلمیوس بود و از آثارش تفسیر *تسطیح الکرة* بطلمیوس است که ثابت بن قره به عربی درآورد و *تفسیر مقالة العاشرة من کتاب اقلیدس* در دو مقاله (ص ۶۵، ۹۹-۱۰۰؛ البته اطلاع اضافی قفطی دربارهٔ دورهٔ زندگی شارح، شاید از روی نگارش تفسیری بر اثر بطلمیوس استنباط شده است). حاجی خلیفه نیز هنگام اشاره به این شرحها از «بتبس رومی اسکندری مهندس» و «بلبس یونانی» یاد می‌کند (۳۸۳/۱، ۶۲/۵).

بی‌گمان نسخهٔ موجود در پاریس همان تفسیری است که ابن ندیم، قفطی و حاجی خلیفه از آن یاد کرده‌اند، اما فرانتس ووپکه که در ۱۸۵۰م این نسخهٔ یگانه را در پاریس یافته بود، نام مؤلف را بلس (بدون تأکید به مصوتها و به‌صورت Bls) خواند و با مقایسهٔ آن با آنچه از *تاریخ الحکماء* قفطی نقل شد، پس از بررسی صورتهای مختلفی چون بُتُس، بنس، بابوس و جز آن، سرانجام احتمال داد که مؤلف آن وِتیوس والِنس[4] (در مآخذ عربی: والیس) منجم معاصر بطلمیوس بوده است. او در حدود سال ۱۸۵۵م متن کامل ترجمهٔ عربی را همراه با یادداشتهایی به زبان لاتین در شمارگانی بسیار اندک (و امروزه سخت‌یاب) منتشر کرد، بی‌آنکه ذکری از تاریخ و محل چاپ و نام خود به میان آورد (زوتر، همانجا؛ اشتاین اشنایدر، «ترجمه‌های عربی...[5]»، 345؛ یونگه، «نکاتی...[6]»، 12-11؛ تامسن، 38).

ووپکه همچنین در مقاله‌ای که در ۱۸۵۶م منتشر شد، ضمن تکرار همان نظریهٔ پیشین («تلاش...[7]»، 664-665, 672-675) ۴ بند از متن عربی تفسیر را به همراه ترجمهٔ فرانسهٔ آنها به چاپ رساند (همان، 685-702). اما فلوگل در تعلیقات *کشف الظنون* حاجی خلیفه و *الفهرست* ابن ندیم با تردید این نام را صورتی از شکل معرب پاپوس دانست («فرهنگ‌نامه...[8]»، I/383, VII/1047، تعلیقات...[9]، 124). اندکی بعد لوسین لکلر نیز با اشاره به تکرار اشتباه ووپکه از سوی غزیری (فهرست‌نگار کتابخانهٔ اسکوریال) و ونریش در بازشناسی این نام، انتساب این شرح به پاپوس را تأیید کرد (نک: I/226). با تأیید این نظر توسط هایبرگ ـ برجسته‌ترین پژوهشگر آثار اقلیدس ـ و زوتر («ریاضی‌دانان مذکور در *الفهرست*...[10]»، 22, 54؛ «ریاضی‌دانان و منجمین...[11]»، 49، شم 98) عموم محققان این نظریه را پذیرفتند (مثلاً

1. «A Coincidence...» 2. *Episodes...* 3. *Beiträge...* 4. Vettius Valens 5. «Die arabischen...» 6. «Bemerkungen...» 7. «Essai...» 8. *Lexicon...* 9. notes on... 10. «Das Mathematiker-Verzeichniss im Fihrist...» 11. *Die Mathematiker und Astronomen...*

هیث، I/154-155, 209, II/356؛ قس: کانتور، I/348, 425، که بازهم نظر ووپکه را تکرار کرده است). اشتاین اشنایدر نیز که نخست این نام را بازنشناخته («تاریخ...[1]»، 400-399)، و گویا وی را با پولس مذکور در آثار بیرونی (نک: ادامهٔ مقاله) اشتباه گرفته بود، بعدها یکی بودن بیس و پاپوس اسکندرانی را باتردید پذیرفت(«ترجمه‌های عربی»، 346-345؛ «ترجمه‌های اروپایی...[2]»، 25).

زوتر با بهره‌گیری از همان چاپ ووپکه این متن را به آلمانی ترجمه و شرح کرد که در ۱۹۲۲م و پس از مرگش منتشر شد. وی گرچه در عنوان ترجمهٔ آلمانی شرح را به پاپوس نسبت داده بود، اما در توضیحات پس از ترجمه با تکیه بر اطناب ممل و سرشت نوافلاطونی رساله، احتمال تألیف آن توسط پرکلس را مطرح کرد («سهم»، 78, 9)، در حالی که هایبرگ پیش از وی ثابت کرده بود که پرکلس تنها بر کتاب نخست *اصول* شرح نوشته است (نک: جونز، 10). یونگه (همان، 14-13) و تامسن (ص 39-38) برآن‌اند که زوتر به‌رغم زبردستی در ریاضیات و عربی، در مورد قرائت متن همواره از متن چاپی ووپکه و بدخوانیهای وی پیروی کرده، و ترجمهٔ وی به‌ویژه در مواردی که شارح وارد مباحث فلسفی شده، نامطلوب است.

در ۱۹۳۰م ویلیام تامسن به عنوان مترجم عربی به انگلیسی، و گوستاو یونگه به عنوان ریاضی‌دان با همکاری هم این کتاب را (با استفاده از نسخهٔ خطی پاریس و چاپ ووپکه) به انگلیسی ترجمه کردند (یونگه، همان، 14؛ تامسن، 59؛ برگشترسر، 195). تامسن همچنین احتمال تـألیف این شـرح توسط پـرکلس را که زوتر مطـرح کـرده بود، رد کرد(ص 42-40)؛اما این ترجمه نیزچندان کارآمد نبود و برگشترسر در مقاله‌ای مفصل اشکالات کار این دو را گوشزد کرد (ص 222-195).

گفتنی است که گراردوس کرمونایی شرح پاپوس را از روی ترجمهٔ ابوعثمان دمشقی به لاتینی درآورده که اشتاین‌اشنایدر نسخهٔ خطی بخشی از آن را در ۱۸۶۴م در کتابخانهٔ ملی پاریس یافته است (شم 7377 پاریس). اما در این دست‌نویس متن اصلی تفسیر به اورینیوس[3] نامی که به نظر اشتاین اشنایدر باید همان هرون اسکندرانی باشد، منسوب شده است («تـاریخ»، 399، «ترجمه‌هـای عربـی»، 345، «ترجمه‌هـای اروپایی»، همانجا؛ نیز لکلر، I/226، قس: II/412، که این‌بار مترجم یونانی به عربی را سندبن علی یهودی دانسته است). گوستاو یونگه متن لاتینی را همراه با مقدمه‌ای کوتاه دربارهٔ مؤلف و مترجمان در ۱۹۳۶م در برلین منتشر کرده است («قطعه‌ای...[4]»، 7-1).

شرح پاپوس بر مقالهٔ دهم همچون آثار دیگرش، از دیدگاه تاریخ ریاضیات بسیار مهم است؛ به‌ویژه به سبب اشارهٔ وی به پژوهشهای فیثاغوریان، افلاطون و شاگردش تئایتتوس آتنی (در متن عربی: ثااطیطس) و نیز آپولونیوس در مورد اعداد گنگ (پاپوس، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۹-۲۰۱، ۲۰۷؛ دربارهٔ اهمیت این شرح در تاریخ ریاضیات، نک: یونگه، «نکاتی»، 21-12؛ بولمر توماس، 300؛ جونز، 11).

۳. تفسیر کتاب *بطلمیوس فی تسطیح الکرة*، که ثابت بن قره آن را به عربی درآورد (ابن ندیم، ۲۶۹؛ قفطی، ۹۹-۱۰۰؛ نیز حاجی خلیفه، ۶۲/۵). از این کتاب نسخه‌ای به دست ما نرسیده است.

۴. کتابی در «وصف جهان» (جغرافیا). متن یونانی این اثر از میان رفته است، اما در سدهٔ ۸م جغرافی‌دانی ارمنی این کتاب را اساس نگارش کتاب جغرافیای خود قرار داده که امروزه از این متن ارمنی، دو روایت، یکی مختصر و دیگری مفصل‌تر به دست ما رسیده است. نگارندهٔ ارمنی در پایان مقدمهٔ کتاب خود چنین آورده: «اکنون که از کلیات جغرافیا سخن گفتیم، به تشریح هر کشور براساس نوشتهٔ پاپوس اسکندرانی می‌پردازیم». گرچه بستگی فراوان روایات ارمنی به اثر یونانی از این سخن نیک آشکار است، اما برخلاف آنچه بولمر توماس محتمل دانسته (همانجا)، هیچ‌یک از این دو روایت را نمی‌توان ترجمه‌ای از اثر پاپوس دانست؛ زیرا همان‌گونه که مارکوارت تأکید کرده (ص 6-5)، دست‌کم در بخش مربوط به جغرافیای ایران متن ارمنی، از برخی حوادث میانهٔ سدهٔ ۸م، به‌ویژه نبرد میان اعراب و ترکان در ۱۱۹ق در ناحیهٔ گوزکان یاد شده که یقیناً افزودهٔ مؤلف ارمنی است. فیشر با استناد به این عبارت «از جغرافیای پاپوس اسکندرانی آغاز می‌کنیم که از دایره یا نقشهٔ مخصوص بطلمیوس پیروی کرده است» و برخی مواضع دیگر متن ارمنی، نتیجه گرفته که پاپوس در نگارش اثر خود به جای بهره‌گیری از متن کتاب جغرافیای بطلمیوس، تنها از نقشهٔ جهان و دیگر نقشه‌های پیوسته بدین کتاب بهره گرفته است (بولمر توماس، همانجا). آنچه در این روایت ارمنی درخصوص تقسیمات کشوری ایران دورهٔ باستان آمده، چندان اهمیت داشته که مارکوارت، ایران‌شناس برجستهٔ آلمانی در کتاب *ایرانشهر* این بخش بسیار کوتاه را در ۳۰۰ صفحه شرح کرده است. اما با کمال تـأسف معلوم نیست این مطالب مهـم تـا چه حد مبتنی بر اثر پاپوس، یا از افزوده‌های نگارندهٔ ارمنی بوده است. این روایت ارمنی را پیش‌از این‌بیشتر به‌موسیٰ‌خورنی(سدهٔ ۵م)و برخی نیز به آنانیا شیراکاتسی (۶۲۰-۶۸۵م)، هر دو از دانشمندان مشهور ارمنی، نسبت داده‌اند (بولمر توماس، همانجا، قس: کولیکوفسکی، 406-405، که هنگام برشمردن آثار شیراکاتسی اشاره‌ای به این انتساب ندارد). اما چنان‌که گفته شد، مارکوارت تاریخ تألیف کتاب را میانهٔ‌سدهٔ ۸م دانسته (ص 6)، و به همین سبب، کتاب خود را «ایرانشهر، براساس جغرافیای موسیٰ خورنی دروغین» نامیده است. پ. آرسن سوکری در ۱۸۸۱م روایت کامل (و چندی بعد روایت مختصر) متن ارمنی را همراه با ترجمهٔ فرانسه با عنوان «جغرافیای موسیٰ خورنی براساس کار بطلمیوس[5]» در ونیز منتشر کرده است.

۵. ساخت نوعی چگالی سنج. در ۱۸۵۷م ن. خانیکف کنسول روسیهٔ تزاری در تبریز منتخباتی از متن عربی *میزان الحکمهٔ* خازنی را

1. «Zur Geschichte...» 2. *Die europäischen...* 3. Yrinius 4. «Das Fragment...» 5. P. Arsèn Soukry, *Géographie de Moise de Corène d'après Ptolémée*, Venice, 1881.

همراه با ترجمهٔ فرانسه به انجمن شرق‌شناسی آمریکا[1] فرستاد. انجمن در ۱۸۶۰م متن عربی را به همراه ترجمهٔ انگلیسی شرح خانیکف منتشر کرد. در بخشی از این متن (ص 53-40؛ برابر با باب هفتم از مقالهٔ اول *میزان الحکمة*، نک: خازنی، ۲۸-۳۳) چگونگی ساخت و استفاده از دستگاهی به نام «مقیاس المایعات فی الثقل و الخفة» برای سنجش چگالی مایعات «ساختهٔ حکیم قوقس الرومی» (در چاپ متن کامل *میزان الحکمة*: قوقس) آمده که خانیکف وی را همان «پاپوس یونانی [زبان]» دانسته است. توصیف دقیق همین دستگاه در نامهٔ ۱۵۴ سونسیوس[2] به هوپاتیا[3]، در طراحی آن توسط یک یونانی تردیدی برجای نمی‌گذارد؛ اما جونز تنها با تکیه بر اینکه در هر دو متن به کاربرد این دستگاه در پزشکی اشاره شده، بر آن است که قوفس تصحیف روفُس و درنتیجه سازندهٔ این دستگاه روفوس افسوسی، پزشک مشهور یونانی است (ص 15). ساختار این دستگاه چنین وصف شده است: مقیاس المایعات استوانه‌ای توخالی از جنس مس به طول نیم «ذراع ید» (فاصلهٔ نوک انگشت تا آرنج که کوتاه‌تر از انواع دیگر ذراع است) و به قطر دو انگشت یا کمتر از آن است. داخل این استوانه را با چرخ خراطی باید چنان تراشید که تنها لایه‌ای بسیار ظریف از مس باقی بماند. دو قاعدهٔ این استوانه نیز دو طبلک بسیار کوچک، دقیقاً به همان قطر استوانه است که باید با دقت بسیار به صورت همگن تراشیده شود. در سطح یکی از دو قاعده، قطعه‌ای سرب به شکل صنوبر همراه با خود قاعده تراشیده می‌شود که قاعدهٔ آن همان قاعدهٔ مخروط [و سر آن به سمت داخل] است. ضخامت دیوارهٔ مسی استوانه باید چندان کم باشد که وقتی دو سر آن با طبلکها بسته شد، در آب غرق نشود. قطعهٔ سربی که در یکی از دو قاعده قرار دارد، موجب می‌شود که آن سوی استوانه به پایین سرازیر شود و استوانه به صورت قائم در آب بایستد (خازنی، ۲۹؛ خانیکف، 42-41). خازنی در فصول سوم تا ششم (آخر) شیوهٔ مدرج کردن این دستگاه، نحوهٔ کار با آن و سرانجام، اثبات درستی روابط مربوط به محاسبهٔ چگالی نسبی را شرح می‌دهد (بدیهی است که میزان فرو رفتن این دستگاه در هر مایع با چگالی آن نسبت عکس دارد). تأکیدهای مکرری که در این متن بر همگن بودن و ظرافت دستگاه آمده، همگی حاکی از آگاهی کامل سازنده از قوانین فیزیک، به‌ویژه قوانین مربوط به اجسام شناور در آب و مسائل مربوط به گرانیگاه اجسام است. پس باید گفت بر خلاف‌نظر جونز نگارش آن توسط یک پزشک بس بعید، و تألیف آن توسط مکانیک‌دانی چون پاپوس بسیار معقول‌تر است.

افزون بر آنچه یاد شد، پاپوس شرحی بر مجسطی بطلمیوس، شرحی بر *آنالمنای* دیودُروس و آثاری در ریاضیات، خواب‌گزاری و جغرافیا تألیف کرده است (برای این آثار، نک: بولمر توماس، 301-298؛ جونز، 13-11). سزگین کتاب *عنصر الموسیقی* را نیز به پاپوس نسبت داده است (GAS, V/176). در یگانه نسخهٔ شناخته شدهٔ این کتاب نام مؤلف بولس، و نام مترجم نیز اسحاق بن حنین آمده است (آتش، ۴۱). برخی نیز نگارندهٔ این رساله را پولس ایرانی، نویسندهٔ رساله‌ای در منطق برای انوشیروان دانسته، و از وی در شمار موسیقی‌دانان ایرانی یاد کرده‌اند (مثلاً دانش‌پژوه، ۳۴). جونز با استناد به ذکر نام آمونیوس در آغاز این رساله، تألیف آن در روزگار پاپوس را ناممکن می‌داند (ص 16-15). همچنین بیرونی بارها از اثری به نام «پلس سدهانته» نقل قول کرده، و در مورد مؤلف آورده است: نگارندهٔ این اثر پلس (در جاهای دیگر: بولس) یونانی از مدینهٔ سینْتْرَ است و من گمان دارم که اسکندریه باشد (*تحقیق...*، ۱۱۸). این اثر چنان که از اشارات ضمنی یا صریح بیرونی برمی‌آید، یکی از مهم‌ترین آثار نجومی هند و از مآخذ اصلی براهمگوپته در نگارش *براهم سیدهانتا*، اما تا حد قابل توجهی متأثر از نجوم یونانی بوده است (همان، ۱۱۹، ۱۳۰، ۲۲۱؛ نیز، *القانون...*، ۷۲۸/۲، ۹۷۲-۹۷۴، ۹۷۹-۹۸۲، ۹۸۵، ۱۳۰۲/۳-۱۳۱۳). اما اشارهٔ بیرونی به زادگاه مؤلف و نیز تطبیق تاریخ تقریبی نگارش این اثر و روزگار پاپوس نمی‌تواند قرینه‌ای برای انتساب این اثر به پاپوس باشد.

مآخذ: آتش، احمد، «المخطوطات العربية فی مکتبات الاناضول»، مجلة معهد *المخطوطات العربية*، مصر، ۱۳۷۷ق/۱۹۵۸م، ج ۴(۱)؛ ابن ندیم، *الفهرست*، به کوشش گوستاو فلوگل، لایپزیگ، ۱۸۷۱-۱۸۷۲م؛ ابواسحاق کوبنانی، ترجمهٔ فارسی *مایحتاج الیه الصانع من اعمال الهندسة* بوزجانی، نسخهٔ خطی شم ۱۶۹ فارسی کتابخانهٔ ملی پاریس؛ بوزجانی، محمد، «مایحتاج الیه الصانع من اعمال الهندسة»، ج تصویری، به کوشش ابوالقاسم قربانی، ضمیمهٔ *بوزجانی نامهٔ* ابوالقاسم قربانی، تهران، ۱۳۷۱ش؛ بیرونی، ابوریحان، *تحدید نهایات الاماکن*، به کوشش بولگاکف، قاهره، ۱۹۶۲م؛ همو، *تحقیق ماللهند*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۷ق/۱۹۵۸م؛ همو، *القانون المسعودی*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۳ق/۱۹۵۴م؛ پاپوس، *تفسیر المقالة العاشرة من کتاب اقلیدس فی الاصول*، ترجمهٔ کهن عربی ابوعثمان دمشقی (نک: مل «شرح...[4]»)؛ حاجی خلیفه، *کشف الظنون*، به کوشش گوستاو فلوگل، لایپزیگ، ۱۸۳۵-۱۸۵۸م؛ خازنی، عبدالرحمان، *میزان الحکمة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۹ق؛ دانش‌پژوه، محمدتقی، *مداومت در اصول موسیقی ایران*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ صوفی، عبدالرحمان، *عمل اشکال المتساویة الاضلاع بفتحة واحدة*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ آستان قدس؛ قربانی، ابوالقاسم، *زندگی‌نامهٔ ریاضی‌دانان دورهٔ اسلامی*، تهران، ۱۳۶۵ش؛ قفطی، علی، *تاریخ الحکماء*، اختصار زوزنی، به کوشش یولیوس لیپرت، لایپزیگ، ۱۳۲۱ق/۱۹۰۳م؛ نیز:

Berggren, J. L., «A Coincidence of Pappos' Book VIII with al-Bīrūnī's Taḥdīd», *Journal for the History of Arabic Science*, Aleppo, 1978, vol. II(1); id, *Episodes in the Mathematics of Medieval Islam*, New York/Berlin, 1986; Bergsträsser, G., «Pappos' Kommentar zum Zehnten Buch von Euklid's Elementen, Beiträge zu Text und Übersetzung», *Der Islam*, Berlin/Leipzig, 1933, vol. XXI; Bulmer-Thomas, I., «Pappus of Alexandria», *Dictionary of Scientific Biography*, ed. Ch. C. Gillispie, New York, 1974, vol. X; Cantor, M., *Vorlesungen über Geschichte der Mathematik*, Stuttgart, 1907; *The Commentary of Pappus on Book X of Euclid's Elements*, Arabic Text and tr. W. Thomson with Introductory Remarks, Notes and a Glossary of Technical Terms by G. Junge and W. Thomson, Cambridge, 1930; *De Slane;* Flügel, G., *Lexicon bibliographicum et encyclopaedicum a Mustafa ben Abdallah*, Leipzig, 1835-1858; id, notes on *Kitāb al-Fihrist* (vide: PB, Ebn-e Nadīm); GAS; Heath, Th., *A History of Greek Mathematics*, Oxford, 1921; Jones, A., introd. *Book 7 of the Collection*, New York/Berlin, 1990; Junge, G., «Bemerkungen zu dem vorliegenden Kommentar» (vide: *The*

1. American Oriental Society 2. Synesius 3. Hypatia 4. *The Commentary...*

Commentary of Pappus); id, «Das Fragment der lateinischen Übersetzung des Pappus-Kommentars zum 10. Buche Euklids (Nr. 7377 A., Fol. 68-70 der Bibliothèque Nationale zu Paris)», *Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik*, Berlin, vol. III (Abteilung B: Studien), 1936; Juschkewitsch, A. P., *Geschichte der Mathematik im Mittelalter*, Basel, 1963; Khanikoff, N., «Analysis and Extracts of Book of the Balance of Wisdom, an Arabic Work on the Water-Balance Written by Al-Khāzinī in the Twelfth Century», *Journal of American Oriental Society*, 1860, vol. VI; Kulikovsky, P. G., «Shirakatsi, Anania», *Dictionary of Scientific Biography*, ed. Ch. C. Gillispie, New York, 1975, vol. XII; Leclerc, L., *Histoire de la médecine arabe*, Paris,1876;Markwart,J., *Ērānšahr*, Berlin, 1901; Steinschneider, M., «Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen, Zweiter Abschnitt: Mathematik», ZDMG, 1896, vol. L; id, *Die europäischen Übersetzungen aus dem Arabischen bis mitte des 17. Jahrhunderts*, Graz 1956; id, «Zur Geschichte der uebersetzungen aus dem Indischen ins Arabische und ihres Einflusses auf die arabische Literatur...», ZDMG, 1871, vol. XXV; Suter, H., *Beiträge zur Geschichte der Mathematik bei den Griechen und Arabern*, ed. J. Frank, Erlangen, 1922; id, «Das Mathematiker-Verzeichniss im *Fihrist* des Ibn Abi Ja'ḳūb an-Nadīm...», *Zeitschrift für Mathematik und Physik*, 1892, vol. XXXVII (Supplement); id., *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke*, Leipzig, 1900; Thomson, W., introd. *The Commentary of Pappus on Book X of Euclid's Elements;* TS; Woepcke, F., « Essai d'une restitution de travaux perdus d'Apollonius sur les quantités irrationnelles, d'après des indications tirées d'un manuscrit arabe», *Mémoires présentées par divers savants à l'Académie des Sciences de l'Institut de France, sciences mathématiques et physiques*, Paris, 1856, vol. XIV; id, «Recherches sur l'histoire des sciences mathématiques chez les Orientaux, d'après des traités inédits arabes et persans, Deuxième Article...», JA, 1855, vol. V.

یونس کرامتی

پاپی، از بخشهای شهرستان خرم‌آباد در استان لرستان. نام این بخش برگرفته از نام ایل پاپی (ه م) است. بخش پاپی با حدود ۱٬۴۰۰ کمـ ۲ وسعت، در جنوب خاوری شهرستان خرم‌آباد قرار گرفته، و مرکز آن شهر سپید دشت است. این بخش ۵ دهستان به نامهای کشور، سپید دشت، چم‌سنگر، تنگ هفت و گریت، و ۲۰۱ آبادی مسکونی دارد (*جغرافیا ...*، ۱۰۹۴/۲؛ *نشریه ...*، ۵۳؛ *سرشماری، نتایج*، پانزده؛ *نامه...*).

بخش پاپی از شمال به شهرستان دورود و بخشهای مرکزی و زاغه از بخشهای خرم‌آباد، از جنوب به استان خوزستان، از خاور به بخش زَزوماهرو از بخشهای الیگودرز، و از باختر به بخش مرکزی خرم‌آباد و شهرستان پل دختر محدود است (همانجا).

پاپی منطقه‌ای کوهستانی است و با وجود کوههای بلند وارتفاع بسیار وجنگلهای انبوه، آب‌وهوایی ییلاقی دارد. بسیاری از گذرگاههای آن در زمستان با ریزش برف مسدود می‌گردد. آب و هوای سردسیری پاپی محیط بسیار مناسبی رابرای زندگی عشایر کوچنده‌ای که زمستانها را در اطراف اندیمشک و در بخش الوار گرمسیری سپری می‌کنند، فراهم آورده است (ایزدپناه، ۱۵۹/۳-۱۶۰).

کوههای بخش پاپی که بیش از دوهزار متر ارتفاع دارند، اینهاست: تاف و هشتاد پهلو در دهستان کشور؛ گَلا، شَبران، شبان کُش، دیرو، دارنماز، رَگ سیربجه در دهستان گریت؛ گُداخِر، گِروه، گریوه و لاوه در دهستان تنگ هفت (*فرهنگ جغرافیایی کوهها ...*، ۲۰۴/۲، ۲۱۵، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۷، ۲۳۳، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۲، ۲۵۱). بیشتر این کوهها از جنگلهای انبوه بلوط، زال زالک، گلابی و انگور جنگلی پوشیده است (ساکی، ۱۹۷؛ ایزدپناه، ۱۵۸/۳-۱۵۹).

در بخش پاپی چندین رودخانهٔ فصلی و دائمی جریان دارد. رودخانهٔ سزار، یکی از شاخه‌های عمدهٔ رودخانهٔ دز مهم‌ترین آنهاست. آب سرخ (سرخاب)، شصت ماهرو، آب واسک، آب مأمون و آب زز و شباندر از دیگر رودخانه‌های این بخش است که همگی به رودخانهٔ سزار می‌ریزند (نک: *فرهنگ جغرافیایی آبادیها ...*، ۹۰، ۳۵۳؛ افشین، ۲۹۹/۱-۳۰۱، ۳۱۳).

گذران زندگی مردم بخش پاپی بر پایهٔ کشاورزی، باغداری و دامداری است. کشاورزی در این بخش به دو صورت آبی و دیم رواج دارد. آب مورد نیاز از رودخانه‌ها و چاههای ژرف تأمین می‌شود. گندم، جو و بنشن از محصولات کشاورزی، و انگور، زردآلو و سیب از محصولات باغی آنجاست. دامداری فعالیت اصلی مردم پاپی است و فرآورده‌های دامی آن شامل لبنیات، گوشت، پوست و پشم است (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، ۹۱).

بیشتر جمعیت این بخش را افراد ایل پاپی تشکیل می‌دهند (همانجا). جمعیت این بخش در ۱۳۷۸ش ۲۲٬۷۴۴ تن بوده است (*نامه*).

مرکز بخش: در ۱۳۱۷ش که منطقهٔ پاپی به بخش تبدیل شد، روستای «حکومتی» واقع در دهستان کشور به عنوان مرکز آن تعیین گردید. پس از مدتی، مرکز این بخش به ایستگاه «کشور»، و سپس در ۱۳۲۵ش به روستای «سپیددشت» منتقل شد. سپیددشت در اردیبهشت ۱۳۸۱ رسماً به شهر تبدیل گشت و شهرداری آن تأسیس شد (*نامه*). شهر سپیددشت، مرکز بخش پاپی در ۴۸° و ۱۳′ طول شرقی و ۳۳° و ۲۶′ عرض شمالی و در ارتفاع ۱٬۱۴۲ متری از سطح دریا واقع است (پاپلی، ۳۱۴؛ قس: *فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، ۳۵۳). سپیددشت که درگذشته اِسپی‌رَزیل نامیده می‌شد، پس از احداث راه‌آهن سراسری به «سه پیچ دشت» و سپس به «سپیددشت» معروف گردید (همانجا). این شهر در مسیر راه‌آهن دورود به اندیمشک قرار گرفته است و رودخانهٔ سزار از کنار آن می‌گذرد. آب وهوای این شهر معتدل مایل به گرم و نیمه خشک است (جعفری، ۷۰۹/۳).

بر اساس سرشماری ۱۳۷۵ش، جمعیت سپید دشت ۴٬۲۰۸ تن بوده است (*سرشماری، شناسنامه*، ۱۰).

مآخذ: افشین، یدالله، *رودخانه‌های ایران*، تهران، ۱۳۷۳ش؛ ایزدپناه، حمید، *آثار باستانی و تاریخی لرستان*، تهران، ۱۳۷۶ش؛ پاپلی یزدی، محمد حسین، *فرهنگ آبادیها و مکانهای مذهبی کشور*، مشهد، ۱۳۶۷ش؛ جعفری، عباس، *دایرةالمعارف جغرافیایی ایران*، تهران، ۱۳۷۹ش؛ *جغرافیای کامل ایران*، وزارت آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۶۶ش؛ ساکی، علی محمد، *جغرافیای تاریخی و تاریخ لرستان*، خرم آباد، ۱۳۴۳ش؛ *سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۷۵ش)*، شناسنامهٔ آبادیهای کشور، شهرستان خرم‌آباد، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۶ش؛ همان، نتایج تفصیلی؛ *فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور* (خرم آباد)، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۷۳ش، ج ۵۸؛ *فرهنگ جغرافیایی کوههای کشور*، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۷۹ش؛ *نامهٔ بخشداری پاپی*، مورخ ۸۱/۱۰/۲۵، شـ ۱۱۵۰؛ *نشریهٔ اسامی عناصر و واحدهای تقسیماتی به همراه مراکز*، معاونت سیاسی وزارت کشور، تهران، ۱۳۸۰ش.

علی کرم همدانی

پاپی، از ایلات بزرگ لرزبان منطقهٔ بالاگریوهٔ استان لرستان.

نام‌گذاری و خاستگاه: دربارهٔ نام ایل پاپی اختلاف نظر وجود دارد. برخی این‌نام را برگرفته از نام پاپادینار (پاپااینار=پاپااثار) می‌دانند و می‌گویند که در حدود ۸۰۰ سال پیش می‌زیست و در نزدیکی کوه هشتاد پهلو در قلمرو ایل پاپی مدفون است (پاپی، ۲۶۶/۱-۲۶۷). برخی دیگر آن را مشتق از نام «پاپی مراد»، یکی از اجداد پاپیها می‌دانند که به همراه شاهزاده احمد (از نوادگان امام موسیٰ کاظم (ع)) به لرستان آمد (ساکی، ۲۰۱؛ امان اللّهی، کوچ‌نشینی...، ۱۸۸). مراد حسین پاپی نظر اخیر را به سبب تناقض زمانی میان تاریخ مهاجرت شاهزاده احمد به لرستان و زمان زندگی «پاپی مراد» مردود می‌داند (نک: ۵۵/۲). مطلعان ایلی پاپی را به معنای تابع و پیرو و خدمتگزار و از خادمان شاهزاده احمد دانسته‌اند (ساکی، ۱۹۷؛ امام شوشتری، ۱۵۶؛ قس: ادمندز، 192-193). برخی واژهٔ پاپی را در زبان لری برابر «پاپا» و به معنی جد و پدربزرگ گرفته‌اند (برای واژهٔ پاپا به معنی جد و پدربزرگ، نک: ایزدپناه، ۱۸؛ نیز *دانشنامه*...). پاپی مراد شخصیت تاریخی دارد و جد هفتم و بنیان‌گذار ایل پاپی و متحدکنندهٔ طوایف مختلف پاپی به شمار می‌رود (پاپی، ۱۹۴/۱؛ نیز نک: *دانشنامه*).

پراکندگی: زیستگاه ایل پاپی که به نام این ایل، پاپی نامیده می‌شود، در منطقهٔ پیشکوه لرستان قرار دارد (راولینسن، ۱۵۲؛ دوبد، ۴۲۸؛ فیلد، 177؛ *جغرافیا*...، ۷۹) و امروزه از لحاظ تقسیمات کشوری به بخش پاپی (هم) معروف است.

ایل پاپی با ایلات و طوایف دیرکوند (درکوند)، قلاوند، بختیاری، سگوند، رشنو و ساکی همسایه‌اند (برای اطلاع از تقسیمات، حدود و جغرافیای سرزمین پاپی در سفرنامه‌ها و منابع دیگر، نک: فیلبرگ، ۷۹-۸۰؛ چاغروند، ۱۸۷؛ مردوخ، ۸۳/۱؛ امام شوشتری، ۱۵۶-۱۵۷؛ *جغرافیا*، همانجا؛ رزم‌آرا، ۱۹۳؛ کیهان، ۶۶/۲؛ ساکی، ۱۹۷، جم؛ پاپی، ۱۱/۱، جم).

سازمان اجتماعی ـ سیاسی: در برخی از منابع هستهٔ اصلی تشکیل دهندهٔ ایل را شماری تیره و طایفه از فرزندان حیدر و از نوادگان ساد، نوادگان محمد، طایفهٔ نخود و طایفهٔ ملا می‌دانند که همه از نسل پاپا اینار به شمار می‌روند (همو، ۲۱/۲).

پس از پاپی مراد ایل پاپی میان پسرش هادی و نوه‌اش محمدناصر (= مناصر) پسر یوسف به دو شاخه تقسیم شد. امان‌اللّهی یوسف را در یک جا برادرزادهٔ پاپی مراد و در جای دیگر آنها را عموزاده آورده است (نک: همان، ۱۸۶؛ *دانشنامه*).

رهبری ایل به‌طور موروثی در دست خاندانهای هادی و مناصر و سرپرستان این دو شعبه بود (ساکی، ۲۰۲؛ امان‌اللّهی، همان، ۱۸۶-۱۸۷؛ برای اطلاعات بیشتر دربارهٔ تقسیم‌بندیهای ایل پاپی و طایفه‌ها و تیره‌ها و توضیحات دربارهٔ آنها، نک: همو، قوم *لُر*، ۱۵۵؛ چاغروند، همانجا؛ امام شوشتری، ۱۵۸؛ رزم‌آرا، ۱۹۶-۱۹۷).

پس از چند نسل ایل پاپی میان یوسف خان (فرزند مراد) و پاپی باقر (برادرزادهٔ مراد) تقسیم شد و هریک از آنها سرپرستی برخی از طایفه‌ها، تیره‌ها و قلمرو آنها را برعهده گرفت. این تقسیم‌بندی بنابر قراردادی است که در ۱۲۲۸ق منعقد گردید. سرپرستی طوایف کشوری، مدهونی (مُدهنی)، مالزیری (مالریزی) و دوزقی را یوسف خان، و سرپرستی طوایف «یاقُون» یا «یاقُوند» (یعقوب‌وند)، گگ احمدی، درش‌وند و نخود را پاپی باقر برعهده گرفت (پاپی، ۱۹۷/۱-۱۹۸).

سازمان ایل پاپی (امان‌اللّهی، کوچ‌نشینی، ۱۸۷)

ایل	شعبه	طایفه	تیره	
			ملکملی‌وند	
			سوزعلی‌وند	
		یاقون	چپ	
			قاسمعلی	
			سراوی	
	هادی		تاجدی‌ون	
			سیدوند	
		خدمه	بلیون	
			خیروند	
پاپی		—	هادی	← خوانین
		—	مناصر	← خوانین
			جمال	
		مدهنی	ملا	
			داراوند	
			خورشیدوند	
		لیریائی	منجری	
			رگی	
	مناصر	گراوند	پسیر	
			شودر	
		کشوری	رئیسو	
			شهرمیر	
		مال‌رزی	درشوند	
			تاوه‌ای	

قشربندی اجتماعی: تا پیش از قانون اصلاحات ارضی (۱۳۴۰-۱۳۴۲ش) دو قشر «هُمسا» (= همسایه: رعیت یا ایلیاتی) و «خان» در ایل پاپی وجود داشت، خانها مالک زمینها بودند و رعیتها جزئی از ابواب جمعی آنها به شمار می‌رفتند و به اشکال مختلف برای خانها خدمت می‌کردند. خان با دادن سهمی از محصول زمین به رعیتهای زارع یا اعطای نام خانوادگی خود به رعایا، آنها را همچون نیرویی برای دفاع از منافع خود به کار می‌گرفت. میان اعضای خانوادهٔ خانها و رعیتها ازدواج رخ نمی‌داد و اعمال قدرت خانها اغلب همراه با تحقیر رعیتها بود (فیلبرگ، ۸۱-۸۳).

خانها ریاست ایل را بر عهده داشتند و هر طایفه از ایل برای خود چند رهبر به نام توشمال و کدخدا داشت که به صورت شورایی امور طایفه را می‌گرداندند (راولینسن، ۱۵۴؛ امان‌اللهی، همان، ۱۸۶-۱۸۸؛ فیلبرگ، ۸۴-۸۵). اتخاذ و اجرای هر تصمیمی در طایفه‌ها با حضور و مشورت رؤسا صورت می‌گرفته است. به همین سبب خانهای ایل پاپی هرگز قدرت مطلق نداشتند و برای تصمیم‌گیریهای مهم دربارهٔ ایل شورایی از توشمالها و کدخدایان تشکیل می‌شد. راولینسن (همانجا) وجود این نوع ریاست شورایی در طایفه‌های پیشکوه را در دیگر جامعه‌های ایلی آسیایی نادر می‌داند و آن را نوعی نظام جمهوری به شمار می‌آورد و نه نظام فئودالی بزرگ مالکی (نیز نک: امان‌اللهی، همان، ۱۸۹).

کوچ و اسکان: مهم‌ترین مناطق ییلاقی و قشلاقی ایل پاپی را در زمانهای گذشته سورام، کشور، لیریایی، چنارکل، تاف، گریت، ترس، ازنا، وارک، سپیددشت و مازو... تشکیل می‌داد (چریکف، ۴۶؛ فیلد، 183؛ راسخ، ۱۴۱؛ مورتنسن، 77؛ *جغرافیا*، ۸۰؛ کریمی، ۱۶۷).

۳۸۳ خانوار از مردم ایل پاپی ساکن دهستانهای بخشهای مرکزی، الوار گرمسیری از شهرستان اندیمشک و سردشت در شهرستان دزفول و ۱٬۲۶۳ خانوار از مردم ایل پاپی ساکن دهستانهای بخشهای پاپی و مرکزی شهرستان خرم‌آباد، سیلاخور شهرستان دورود برای چرای گله‌هایشان ییلاق و قشلاق می‌کردند (*سرشماری، جمعیت...*، ۷۲، ۷۳، ۷۵-۷۶، ۱۴۹، ۱۵۱-۱۵۲).

پس از ویرانی شهرها، آبادیها، قناتها و مزارع در حملات مغول در سده‌های ۷ و ۸ ق/۱۳ و ۱۴م بسیاری از طوایف کوچندهٔ لر در بخش جنوبی زاگرس مسکن گزیدند. برخی از این طایفه‌ها بیش از ۵۰۰ سال در لرستان می‌زیستند. در این سالها سبک زندگی اجتماعی ـ سیاسی و نوع معیشت آنها مسیر عادی خود را طی می‌کرد. از حدود ۱۰۰ سال پیش در نتیجهٔ مداخلات خشونت‌آمیز حکومت مرکزی در میان ایلات و طوایف لُر لرستان، تحولی در حیات کوچ‌روی و اقتصاد مبتنی بر گله‌داری آنها روی داد و در کمتر از طول حیات تاریخی ۳ نسل آنها را به صورت جمعیت روستانشین و شهرنشین کنونی درآورد (مورتنسن، 377).

در ۱۳۰۱ش رضاشاه با هدف مطیع کردن و سیاست اسکان اجباری عشایر، به شمال و شرق لرستان لشکر کشید. جنگ بین قوای دولتی و طوایف لر تا سرکوب آنها و تصرف خرم‌آباد در ۱۳۰۲ش و پراکنده شدن عشایر به نقاط دیگر کشور و تخته قاپو شدن در ۱۳۱۱ش به درازا کشید. در پی آن، با وضع قوانینی، کوچ روی و زندگی در سیاه چادر، پوشیدن پوشاک سنتی و محلی، نگهداری سلاح و... ممنوع شد. از این زمان روند تغییرات اساسی در سازمان اجتماعی ـ سیاسی سنتی ایلات لرستان و وضعیت کوچ و اسکان با تصویب و اجرای قانون اصلاحات ارضی و به دنبال آن سلب تدریجی مالکیت خوانین بر زمین و تقسیم زمین میان مردم ایلات و از دست رفتن اقتدار حاکمیت خانها، آغاز شد (همو، 58-59؛ امان‌اللهی، همان، ۷۷، ۱۷۴-۱۷۶، ۱۱۸ بب). با این همه، نظام مالکیت سنتی در ایلات و طوایف قدرتمند لرستان، مانند پاپی، تا مدتها پس از اجرای قانون اصلاحات ارضی برقرار و زمینهای زراعی و مراتع دردست سران ایل و طوایف باقی بود (مورتنسن، 60؛ امان‌اللهی، همان، جم).

فیلبرگ در ۱۳۱۴ش/۱۹۳۵م به کوچهای نامنظم ایل پاپی و بی‌قاعدگی در نظام و مسیر کوچ و کوچندگی گروههای کوچک در اطراف محل زندگی خود (کوچ با مسافت کم) اشاره می‌کند (ص ۸۵ بب). این در حالی است که در دههٔ ۱۳۰۰ش/۱۹۲۰م پیش از فیلبرگ، ایل پاپی کوچهای طولانی داشت و در زمستان از زیستگاههای خود تا دزفول و دره‌های عمیق اطراف قلعه کپی، و در تابستان تا دامنهٔ کوهها و جلگهٔ بالا گریوهٔ مرکزی، میان رود سزار و کشکان کوچ می‌کردند (مورتنسن، 77). فیلبرگ نیز در آغاز اقامت خود در میان ایل پاپی با توجه به سیاست اسکان عشایر و ممنوعیت آنها از کوچهای بزرگ گروهی و زندگی در سیاه چادر، به دسته‌های کوچنده به گروههای ۴ یا ۵ نفری اشاره می‌کند (ص ۸۸؛ نیز نک: مورتنسن، 379). از عوامل دیگری که به آهنگ اسکان ایل پاپی شتاب بخشید، می‌توان به اشتغال آنها در عملیات احداث راه‌آهن، سد دز و جاده‌های شوسه و استخراج معادن اشاره کرد (امام شوشتری، ۱۵۸؛ چاغروند، ۱۸۲؛ ساکی، ۲۰۳).

جمعیت: شمار جمعیت ایل پاپی را در منابع مختلف متفاوت ذکر کرده‌اند. فیلد (همانجا) آنها را ۲٬۵۰۰ نفر، کیهان (۶۶/۲)، چاغروند (ص ۱۸۷) و مردوخ (۸۳/۱) هزار خانوار، راسخ (ص ۱۴۱) ۲٬۱۶۰ خانوار و محسن روستایی (ص ۳۵) ۱٬۸۰۰ خانوار آورده است. سرشماری ۱۳۶۶ش جمعیت کوچندهٔ ایل پاپی را ۱٬۱۷۳ خانوار و ۸٬۴۶۹ نفر و آخرین سرشماری در ۱۳۷۷ش شمار کوچندگان را ۸۲۳ خانوار و ۵٬۹۱۴ نفر آورده است (*سرشماری، نتایج*، ۱۳).

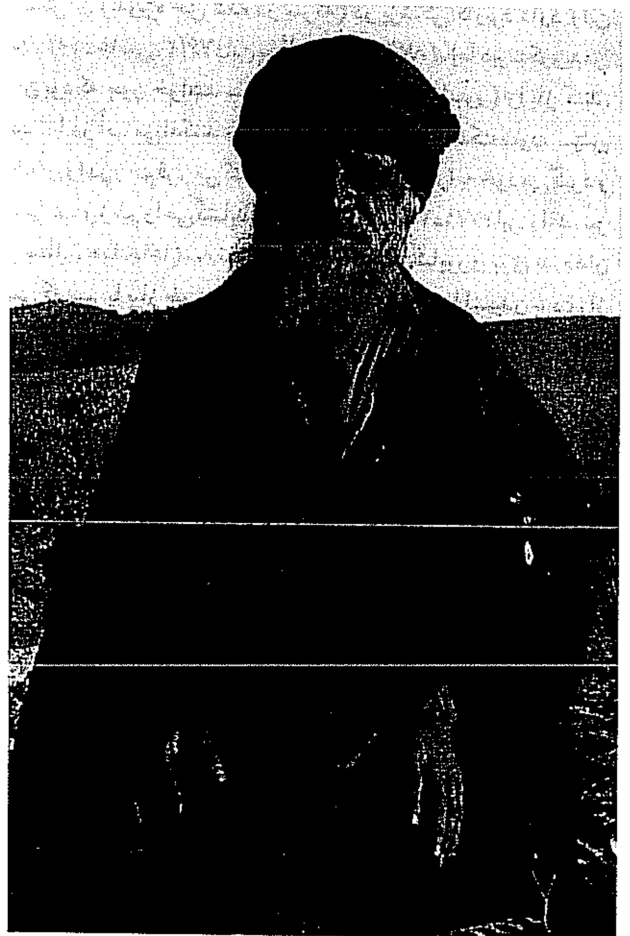
معیشت و مذهب: دامپروری و کشاورزی از کارهای اصلی مردم پاپی است، از کارهای جنبی آنان که بیشتر زنان به آن می‌پردازند، رنگرزی نخهای پشمی، قالی بافی و آماده کردن پشم برای نمدمالی است (فیلبرگ، ۱۸۵-۱۸۶، ۱۹۶-۱۹۷؛ راسخ، همانجا). به سبب اوضاع اقلیمی و آب و هوایی مناسب سرزمین پاپی و شرایط خوب محیط برای رشد درختان انگور، بلوط، انجیر، عناب، چنار، انار و...، پاپیها غالباً از چوب و میوهٔ این درختان در معاش خود بهره می‌برده‌اند؛ مثلاً از میوهٔ بلوط برای پختن نان استفاده می‌کردند و در مواقع خشک‌سالی و کمبود محصول گندم و ذرت در سراسر سال با نان بلوط سر می‌کردند. میوهٔ بلوط را برای تغذیهٔ دام و رنگرزی نیز به کار می‌بردند (فیلبرگ، ۱۷۲-۱۷۵؛ *جغرافیا*، ۷۹، ۸۰).

از منابع درآمد مردم ایل پاپی تهیه و فروش چوب و زغال از درختان منطقه بوده است. همچنین از انار دانه در ساختن رب و از پوست آن در رنگرزی و فروش به کارخانه‌های پارچه بافی در بروجرد و خرم‌آباد استفاده می‌کرده‌اند. امروزه شماری از خانواده‌های پاپی در معادن قیر،

سنگ نمک، زغال سنگ و گچ، و کارگری در شرکتهای راه‌سازی، تأسیسات سد دز و راه‌آهن به کار مشغول‌اند (ساکی، ۱۹۷، ۲۰۳؛ چاغروند، ۱۸۲، ۱۸۷).

برخی پاپیها را مسلمان و شیعهٔ دوازده امامی (فیلبرگ، ۲۵۵؛ ادمندز، همانجا)، و برخی دیگر آنها را مسلمان متمایل به فرقهٔ اهل حق می‌دانند (راولینسن، ۱۳۳؛ EI², V/822؛ قس: پاپی، ۴۷/۱، ۲۵۶).

آرامگاه شاهزاده احمد از مقدس‌ترین اماکن زیارتی مردم لرستان و ایل پاپی و نیایشگاه اهل حق است (راولینسن، همانجا؛ فیلبرگ، ۲۶۱؛ ادمندز، 192؛ چریکف، ۳۸؛ پاپی، ۲۵۳/۱-۲۵۶). راولینسن در گزارش سفرش به لرستان در ۱۳۱۷ش/۱۹۳۸م امامزادگان شاهزاده احمد، سلطان محمود (محمد) و بابابزرگ را با یکدیگر برادر، و از ۷ تن شخصیتهای مقدس فرقهٔ اهل حق دانسته است (همانجا). مورتنسن به نقل از فیلبرگ مردم ایل پاپی را اهل حق نمی‌داند و رفتار پیروان آنها را از نظر مردم ایل پاپی مردود می‌داند (ص 127). از ویژگیهای خادم این



خادم امامزاده با عصای برکت‌دهنده

امامزاده گذاشتن عمامهٔ سرخ بر سر و حمل عصای برکت دهنده در شال کمر است (فیلبرگ، ۲۶۳؛ ادمندز، نیز EI²، همانجاها؛ پاپی، ۲۵۵/۱-۲۵۶). مینورسکی (نک: EI²، همانجا) عمامهٔ سرخ را یادآور خاطرهٔ سرخ جامگان (خرمیان، خرمیه) می‌داند. ادمندز (همانجا) که در ۱۲۹۶ش/۱۹۱۷م به این منطقه سفر کرده، سید بودن خدمهٔ عمامه سرخ این امامزاده و پیوند آنها را با ایل پاپی بی‌ربط دانسته است.

در هر حال، مردم لرستان، مخصوصاً مردم ایل پاپی اعتقاد استواری به شاهزاده احمد دارند و آداب و مناسک خاصی به هنگام زیارت این امامزاده به جا می‌آورند. آنان مانند لرهای دیگر استان لرستان اشیاء و درختان مجاور و وابسته به امامزاده‌ها را مقدس می‌پندارند و ثواب زیارت آنها را برابر با زیارت امامزاده‌ها می‌دانند. برای برآورده شدن حاجاتشان به درختان مجاور امامزاده‌ها مانند درخت موسوم به «تارک شاهزاده احمد» و یا درختان مقدس نیز مانند بلوط و بادام وحشی تکه پارچه‌هایی می‌بندند (فیلبرگ، ۲۶۲-۲۶۴، ۲۹۱؛ مورتنسن، 127-126، 123-122؛ نیز نک: تصویر).

«عَلَم شاهزاده احمد» که از تکه پارچه‌های رنگی فراوانی تزیین می‌شده، از اشیاء مقدس به شمار می‌آمده است. خادمان امامزاده این علم را برای پایان بخشیدن جنگ در میان طوایف درگیر می‌گرداندند؛ همچنین به زایران می‌فروختند تا آنها را برای مصونیت از نیش مار و موجودات موذی به لباس خود وصل کنند (مورتنسن، 127-126؛ پاپی، همانجا). در مراسم عزاداری ماه محرم علم را با پارچه‌های آراسته به رنگهای سرخ میان مردم می‌گرداندند. پس از پایان عزاداری پارچه‌های علم را تکه تکه می‌بریدند و برای بهبود بیماری و تسکین دردها می‌فروختند و بیماران و دردمندان آنها را به محل درد می‌بستند یا به همراه دعا به قسمتی از لباس خود وصل می‌کردند (فیلبرگ، ۲۵۷؛ مورتنسن، همانجا).

یکی دیگر از اشیاء مقدس شاهزاده احمد «عصای برکت دهنده» بود (فیلبرگ، ۲۶۳؛ پاپی، ۲۵۶/۱). این عصای چوبی را خادمان امامزاده همراه داشتند و به هر کجا وارد می‌شدند، آن را به مردم می‌دادند و مردم عصا را به نیابت زیارت شاهزاده احمد به پیشانی می‌نهادند و می‌بوسیدند (فیلبرگ، پاپی، همانجاها؛ مورتنسن، 124؛ نیز نک: تصویر). فیلبرگ این عصا را نمادی از شاهزاده احمد، و زیارت کردن عصا را زیارت شاهزاده احمد دانسته است (همانجا). از دیگر کرامات منسوب به شاهزاده احمد رویش برنج دیم در کشتزارهای اطراف مقبره و باردار شدن زنان نازاست (همو، ۲۶۲، ۲۶۴؛ چاغروند، ۱۸۸؛ *جغرافیا*، ۸۰).

مآخذ: امام شوشتری، محمدعلی، *تاریخ جغرافیایی خوزستان*، تهران، ۱۳۳۱ش؛ امان‌اللهی بهاروند، سکندر، *قوم لر*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ همو، *کوچ‌نشینی در ایران*، تهران، ۱۳۶۰ش؛ پاپی، مرادحسین، *شناخت ایل پاپی*، قم، ۱۳۷۸ش؛ *جغرافیای لرستان پیشکوه و پشتکوه*، به کوشش سکندر امان‌اللهی بهاروند، خرم‌آباد، ۱۳۷۰ش؛ چاغروند خرم‌آبادی، رحیم، «جغرافیای لرستان»، *شقایق*، خرم‌آباد، ۱۳۷۶ش، س ۱، شم‌ ۳ و ۴؛ چریکف، *سیاحت نامه*، ترجمهٔ آبکار مسیحی، به کوشش علی‌اصغر عمران، تهران، ۱۳۵۸ش؛ *دانشنامهٔ جهان اسلام*، تهران، ۱۳۷۹ش؛ دوبد، ک. ا. *سفرنامهٔ لرستان و خوزستان*، ترجمهٔ محمدحسین آریا، تهران، ۱۳۷۱ش؛ راسخ، شاپور، «جمعیت و گروههای نژادی ایران»، *ایرانشهر*، تهران، ۱۳۴۲ش، ج ۱؛ راولینسن، هنری، *سفرنامه*، ترجمهٔ سکندر امان‌اللهی بهاروند، تهران، ۱۳۶۲ش؛ رزم‌آرا، علی، *جغرافیای نظامی ایران (لرستان)*، تهران، ۱۳۲۰ش؛ روستایی، محسن، «ایلات و طوایف لر: گزارش

۱۳۰۶ش»، شقایق، خرم‌آباد، ۱۳۷۶ش، س ۱، شم ۱؛ ساکی، علی محمد، *جغرافیای تاریخی و تاریخ لرستان*، خرم‌آباد، ۱۳۴۳ش؛ *سرشماری اجتماعی ـ اقتصادی عشایر کوچنده* (۱۳۷۷ش)، جمعیت عشایری دهستانها، کل کشور، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۸ش؛ *سرشماری اجتماعی ـ اقتصادی عشایر کوچنده* (۱۳۶۶ش)، نتایج تفصیلی، استان لرستان، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۹ش؛ همان (۱۳۷۷ش)، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۸ش؛ فیلبرگ، ک. گ.، *ایل پاپی*، ترجمهٔ اصغر کریمی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ کریمی، بهمن، *جغرافی مفصل تاریخی غرب ایران*، تهران، ۱۳۱۶ش؛ کیهان، مسعود، *جغرافیای مفصل ایران*، تهران، ۱۳۱۱ش؛ مردوخ کردستانی، محمد، *تاریخ*، چاپخانهٔ ارتش؛ نیز:

Edmonds, C. J., *Kurds, Turks and Arabs*, London, 1957; EI^2; Field, H., *Contributions to the Anthropology of Iran*, Chicago, 1939; Mortensen, I. D., *Nomads of Luristan*, Copenhagen, 1993.

معصومه ابراهیمی

پاپیروس (تلفظ اصلی: پاپوروس[1])، نام یونانی گیاهی که در مصر باستان از آن برای تهیهٔ کاغذی به همین نام بهره می‌گرفتند (برای این کاربرد، نک: هـ د، کاغذ) و در پزشکی کهن نیز کاربرد دارویی داشت. این واژه در متون عربی و فارسی به شکل فافورس/بابوروس/بابُروس (نک: ابوالخیر، ۸۴/۱؛ *شرح لکتاب*...، ۲۵؛ ابن بیطار، *تفسیر*...، ۱۳۴، قس: *الجامع*...، ۸۷/۱، سطر ۱۰: که این بار هنگام نقل سخن دیوسکوریدس به غلط «بانوروس» آمده است)، فافیروس (غافقی، ۷۶/۲) و فافیر/بابیر (همو، ۷۵/۲؛ ابوالخیر، همانجا؛ ابن بیطار، *تفسیر*، همانجا، *الجامع*، ۱۵۵/۳، سطر ۲۰)، و نیز در متن چاپی آثار داروشناسی دورهٔ اسلامی به صورتهای تصحیف شدهٔ عافر، غافر، فاقیر و مانند آن آمده است (نک: همان، ۸۶/۱؛ عقیلی، ۲۱۱).

در بیشتر آثار گیاه ـ داروشناسی دورهٔ اسلامی و نیز واژه‌نامه‌های عربی بَردی را نام عربی این گیاه دانسته‌اند (*شرح لکتاب*، همانجا؛ ابن بیطار، *تفسیر*، همانجا، *الجامع*، ۸۶/۱-۸۷؛ غافقی، ۷۵/۲، به نقل از ابن جلجل). اما برخی همچون ابوالعباس نباتی، مشهور به ابن رومیه (ابن بیطار، همان، ۸۶/۱)، غافقی (همانجا) و ابوالخیر اشبیلی (۸۴/۱-۸۵) برای بردی چندگونه (صنف) ــ و از جملهٔ آنها: پاپیروس ــ برشمرده‌اند (قس: خلیل بن احمد، ۲۵۰/۵، که تلویحاً «بردی مصر» را نوعی از انواع بردی دانسته است). در برخی لهجه‌های عربی (از جمله عربی اندلس)، بردی را خوص نیز نامیده‌اند، زیرا برگ آن شبیه «برگ نخل» (= خوص) است (ابوالخیر، ۸۳/۱، ۲۲۰؛ غافقی، نیز ابن بیطار، همانجاها، که هر دو از ابن جلجل نقل کرده‌اند؛ نیز نک: عقیلی، همانجا؛ قس: رازی، ۲۲۸/۳، به نقل از عیسی بن حکم دمشقی، مشهور به مسیح به شباهت خواص درمانی خوص و بردی نیز اشاره کرده است).

به گفتهٔ خلیل بن احمد فراهیدی بردی سبزی را که در رویشگاه خود بسیار مانده باشد، حَفَأ (مفرد آن: حفأة) گفته‌اند (۳۰۶/۳؛ قس: بیرونی، ۱۰۲؛ نیز ابوالخیر، ۴۱/۱، ۸۳، ۸۴، ۱۸۹، که بردی و حفأ و نیز أباء را بدون هیچ شرطی معادل هم دانسته‌اند). نیز بخشی از نوک ساقهٔ آن را که شبیه به پنبه است (قُطن البردی) طوط (دینوری، ۲۵۴؛ خلیل بن احمد، ۲۰۴/۴، ۴۶۹/۷؛ ابوالخیر، ۸۴/۱)؛ پیه سفید رنگی را که از ریشهٔ بردی گرفته می‌شود: خُراط (ابوالخیر، ۲۰۳/۱؛ خلیل بن احمد، ۲۱۶/۴) و ریشهٔ بردی (و نیز ساقهٔ تازهٔ هرگیاه) را عنقر یا عنقز نامند (بیرونی، همانجا؛ ابوالخیر، ۴۳۹/۲). همچنین این گیاه را در خراسان «لُخ» (بیرونی، ۱۰۱؛ کاسانی، ۱۲۱/۱)، در شیراز «تک» (حاجی زین‌عطار، ۵۶) و در اصفهان «پیزر» نامند (حکیم مؤمن، ۱۵۰؛ عقیلی، همانجا).

کاربردهای درمانی و دارویی پاپیروس: پزشکان دورهٔ اسلامی دربارهٔ طبع بردی (در آثار پزشکی همیشه معادل پاپیروس) دیدگاههای مختلفی داشته‌اند، از جمله: سرد کننده از درجهٔ دوم و خشک کننده و گیرنده (مقبض) در اعتدال (ابن بیطار، *الجامع*، ۸۷/۱، سطر ۲۷: به نقل از عیسی بن حکم دمشقی)، سرد و خشک از درجهٔ دوم (ابن جزار، ۷۰؛ ابومنصور، ۶۸؛ نیز حاجی زین عطار، همانجا)؛ سرد و خشک بدون اشاره به درجه (ابن ربن، ۴۰۴؛ ابن سینا، ۲۷۸/۱)؛ و نیز سرد از درجهٔ دوم و خشک از درجهٔ اول (حکیم مؤمن، نیز عقیلی، همانجاها).

گرچه جالینوس تأکید داشت که این گیاه نه به صورت طبیعی، که تنها خاکستر آن (به‌ویژه حل شده در سرکه) در پزشکی کاربرد دارد (ابن وافد، ۱۰۴؛ غافقی، ۷۶/۲؛ ابن بیطار، همان، ۸۷/۱)، اما دیوسکوریدس بر آن بود که چون خواهند سر زخم کهنهٔ چرکین (ناسور) را باز کنند، بردی را در آب می‌افکنند و سپس پهن می‌کنند تا خشک شود. سپس نوک آن را در زخم فرو می‌کنند. بردی رطوبت زخم را به خود می‌گیرد و باد می‌کند و زخم را می‌گشاید (نک: رازی، ۱۷۰/۲۰-۱۷۱؛ ابن وافد، نیز ابن بیطار، همانجاها). به نظر ماسرجویهٔ جندی‌شاپوری بوی بد دهان کسی که سیر یا پیاز خورده، یا شراب نوشیده است، با لیسیدن بردی از میان می‌رود (نک: ابن بیطار، همانجا؛ قس: جرجانی، *ذخیره*...، ۶۵۹، سطر ۱۳؛ حکیم مؤمن، ۱۵۱). ابن جزار نیز نوشیدن افشرهٔ برگ سبز کوبیده شدهٔ بردی را برای درمان بیماریهای طحال بسیار سودمند می‌دانست (ص ۷۰؛ نیز ابن بیطار، همانجا؛ حکیم مؤمن، ۱۵۰-۱۵۱).

یعقوب کشکری برای بیرون آوردن آب از گوش این دستور را یاد کرده است: بیمار را طوری به پهلویی می‌خوابانیم که گوشی که در آن آب رفته، رو به بالا باشد. نیمی از یک قطعهٔ بردی به طول یک ذراع را با پنبه می‌پوشانیم و در روغن می‌افکنیم تا خوب روغن اندود شود. سر دیگر بردی را در گوش بیمار فرو می‌کنیم و سر روغن‌اندود را آتش می‌زنیم. بردی همچنان که آتش می‌گیرد، آب درون گوش را به خود می‌گیرد. آن هنگام که بیمار از آتش به رنج افتد، آب نیز از گوش وی کاملاً بیرون آمده است (ص ۱۰۸؛ قس: ابن سینا، ۱۵۹/۲). حکیم مؤمن نیز آب این گیاه را به تنهایی جلا دهندهٔ دندان و بند آورندهٔ خون‌ریزی، و همراه با سرکه برای درمان طحال نیک می‌شمرد (همانجا).

اما کاربرد خاکستر بردی و نیز سوختهٔ کاغذ فراهم آمده از پاپیروس، به ویژه به عنوان بند آورندهٔ خون‌ریزی و خشک کنندهٔ زخمها بسیار رایج‌تر بود. در واقع در آثار پزشکی مقصود از کاغذ (قرطاس) و

---

1. papyrus

به‌خصوص کاغذ سوخته (القرطاس المحرق) همواره کاغذی بود که از پاپیروس ساخته شده باشد. رازی با نقل عبارت «بردی: خاصیتش بند آوردن خون است چون سوخته شود» از کتاب *ابدال* بدیغورس (شم ۳۵۷۲، گ ۴۲ب، شم ۴۸۳۸، گ ۱۷۸ب)، یک بار به صورت «القرطاس المحرق فیما ذکر بدیغورس یقطع الدم» (۲۲۶/۱۲) و بار دیگر ذیل بردی به شکل «و قال بدیغورس: خاصته قطع الدم متی احرق» (۱۷۲/۲۰) تلویحاً این سخن را تأیید کرده است؛ اما گویا ابن جلجل نخستین کسی است که در این مورد به صراحت سخن گفته (نک: غافقی، ۷۵/۲؛ ابن بیطار، *الجامع*، ۸۶/۱، قس: ۱۷/۴، *تفسیر*، ۱۳۴، که نام ابن جلجل نیامده است؛ نیز حکیم مؤمن، ۱۵۰). بیشتر پزشکان قدیم خواص درمانی قرطاس (معمولی یا سوخته) را بیش از خاصیت بردی، و نیز سوختهٔ قرطاس یا بردی را در خشک کنندگی برتر از خود آنها می‌دانستند (رازی، ۱۷۱/۲۰؛ ابن جزار، ۷۱؛ بیرونی، ۱۰۱؛ ابومنصور، ۶۸؛ ابن‌بیطار، همانجا؛ قس: ابن‌سینا، ۲۷۸/۱؛جرجانی، *الاغراض*،...، ۶۱۵).

نمونه‌هایی از کاربرد خاکستر بردی و به ویژه کاغذ سوخته در درمان بیماریهای مختلف چنین است: درمان زخمهای چرکین دهان (رازی، ۱۹۹/۳، ۱۶۹/۹، ۱۷۱/۲۰؛ ابن جزار، همانجا؛ ابن سینا، ۲۷۸/۱؛ ابومنصور، همانجا)؛ بند آوردن خون دماغ (رعاف) و درمان زخمها و گوشت اضافی داخل بینی (رازی، ۷۱/۳ـ۷۲، ۸۸ـ۸۹؛ کشکری، ۱۱۳ـ ۱۱۵؛ ابن جزار، ۷۰؛ اهوازی، ۲۹۶/۲ـ۲۹۷، ۶۰۳ ـ۶۰۴؛ ابن سینا، ۴۲۴/۱، ۱۶۴/۲ـ۱۶۵، ۱۷۲؛ جرجانی، ذخیره، ۳۷۵، *الاغراض*، ۶۸۸)؛ درمان زخم معده و روده (ابن ربن، ۲۴۹، ۲۵۱؛ ابن سرابیون، گ ۱۱۴، ۱۷۲؛ رازی، ۹/۸، ۲۲، ۴۰، ۴۶، ۶۶؛ کشکری، ۴۵۴ـ ۴۵۵، ۴۶۴؛ اخوینی، ۴۰۸، ۴۱۰؛ ابن سینا، ۴۴۱/۲، ۴۳۶/۳ـ۴۳۷؛ جرجانی، ذخیره، ۶۶۹، *الاغراض*، ۴۶۷، ۶۵۷؛ نفیس، ۳۴۶ـ۳۴۷)؛ درمان بواسیر و زخمهای درونی و بیرونی آلت تناسلی (رازی، ۵۱/۹ ـ۵۲، ۱۹۶، ۳۲/۱۰، ۲۱۶ـ۲۱۹، ۷۹/۱۱؛ ابومنصور، همانجا؛ ابن سینا، ۵۵۴/۲؛ جرجانی، همان، ۶۱۵). کاربرد به تنهایی یا با سرکه در درمان بیماریهای پوست و مو (ابن سرابیون، گ ۱۸۶آ؛ کشکری، ۱۳۶؛ ابن سینا، ۴۲۴/۱، ۲۸۸/۳، ۲۹۵)؛ و سرانجام کاربرد به عنوان بند آورندهٔ خون‌ریزی و جوش دهندهٔ زخمها (ابن سینا، ۲۷۸/۱، ۱۶۷/۳، ۱۷۶، ۱۷۸؛ ابومنصور، همانجا).

همچنین بدل بردی را تنها بدیغورس یاد کرده که به نظر وی هم وزنش اقاقیا، نیم چند آن ورد یابس یا ثلث وزن آن دم الاخوین است (شم ۳۵۷۲، گ ۴۲ ب، شم ۴۸۳۸، گ ۱۷۸ب).

مآخذ: ابن بیطار، عبدالله، *تفسیر کتاب دیاسقوریدوس*، به کوشش ابراهیم بن مراد، بیروت، ۱۹۸۹م؛ همو، *الجامع لمفردات الادویة والاغذیة*، بولاق، ۱۲۹۱ق؛ ابن جزار، احمد، *الاعتماد فی الادویة المفردة*، چ تصویری، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابن ربن، علی، *فردوس الحکمة*، به کوشش محمد زبیرصدیقی، برلین، ۱۹۲۸م؛ ابن سرابیون، *الکناش الصغیر*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، شم ۹۶۶۸؛ ابن سینا، *القانون*، بولاق، ۱۲۹۴ق؛ ابن وافد، عبدالرحمان، *الادویة المفردة*، به کوشش احمد حسن بسج، بیروت، ۱۴۲۰ق/۲۰۰۰م؛ ابوالخیر اشبیلی، *عمدة الطبیب فی معرفة النبات*، به کوشش محمد عربی خطابی، بیروت، ۱۹۹۵م؛ ابومنصور موفق هروی، *الابنیة عن حقائق الادویة*، به کوشش احمد بهمنیار و حسین محبوبی اردکانی، تهران، ۱۳۴۶ش؛ اخوینی بخاری، ربیع، *هدایة المتعلمین*، به کوشش جلال متینی، مشهد، ۱۳۴۴ش؛ اهوازی، علی، *کامل الصناعة الطبیة*، بولاق، ۱۲۹۴ق؛ بدیغورس، دست‌نویسهای شم ۳۵۷۲ و ۴۸۳۸ کتابخانهٔ ایاصوفیه؛ بیرونی، ابوریحان، *الصیدنة*، به کوشش عباس زریاب، تهران، ۱۳۷۰ش؛ جرجانی، اسماعیل، *الاغراض الطبیة*، چ تصویری، به کوشش پرویز ناتل خانلری، تهران، ۱۳۴۵ش؛ همو، *ذخیرهٔ خوارزمشاهی*، چ تصویری، به کوشش سعیدی سیرجانی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ حاجی زین عطار، علی، *اختیارات بدیعی*، به کوشش محمدتقی میر، تهران، ۱۳۷۱ش؛ حکیم مؤمن، محمد، *تحفة*، تهران، ۱۴۰۲ق؛ خلیل بن احمد فراهیدی، *العین*، به کوشش مهدی مخزومی و ابراهیم سامرایی، قم، دارالهجره؛ دینوری، احمد، *النبات*، به کوشش برنهارد لوین، ویسبادن، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م؛ رازی، محمد بن زکریا، *الحاوی*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۴ـ۱۳۹۰ق/۱۹۵۵ـ۱۹۷۰م؛ *شرح لکتاب دیاسقوریدوس فی هیولی الطب*، به کوشش آلبرت دیتریش، گوتینگن، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ عقیلی علوی شیرازی، محمدحسین، *مخزن الادویة*، کلکته، ۱۸۵۱م؛ غافقی، احمد، *جامع المفردات*، انتخاب ابن عبری، به کوشش ماکس مایرهوف و جورجی صبحی، بولاق، ۱۹۴۰م؛ کاسانی، ابوبکر، ترجمه [و تحریر] کهن فارسی *الصیدنهٔ* بیرونی، به کوشش منوچهر ستوده و ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۸ش؛ کشکری، یعقوب، *کناش فی الطب*، به کوشش علی شیری، بیروت، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م؛ نفیس بن عوض کرمانی، *شرح الاسباب و العلامات* نجیب‌الدین سمرقندی، به کوشش عبدالمجید، کلکته، ۱۲۵۱ق/۱۸۳۶م.

یونس کرامتی

پاتَنْجَل، نک: بیرونی، ابوریحان.

پادْزَهْر، نیز پازهر، مرکب از پیشوند پاد (در ایرانی باستان: pāta-/pāti*، در اوستایی: -patiti) و واژهٔ زهر (ایرانی باستان: jaθra-* مشتق از ریشهٔ -gan = زدن، کشتن)، صورتهای معرب آن: بادزهر، فادزهر، بازهر یا فازهر؛ لفظاً به معنی ضد زهر. این واژه از طریق یکی از زبانهای ایرانی شمال غربی به زبان لاتینی (به صورت bezar یا مانند آن) و از آنجا به زبانهای اروپایی جدید (مثلاً انگلیسی و آلمانی: bezoar) راه یافته است (هوبشمان، 36؛ بیلی، 253؛ مکنزی، 63؛ «فرهنگ...[1]»، ذیل bezoar). در برخی آثار عربی گاه اشتقاقهای عامیانه دربارهٔ این واژه آمده است (مثلاً نک: تیفاشی، ۱۲۵: بازهر = باک + زهر = پاک کننده از زهر).

در متون فارسی و عربی پادزهر به ماده‌ای اطلاق می‌شود که بتواند از کارکرد زهر در بدن جلوگیری کند؛ اما پزشکان هر چیزی را که عوارض زیانبار مواد دیگر را از میان می‌برد، پادزهر می‌نامیدند (ابن بیطار، ۸۱/۱؛ قس: غافقی، ۸۶/۱). از اشارات پزشکان و داروشناسان کهن می‌توان دریافت که آنان معمولاً داروهای مفرد ضد زهر را که به صورت طبیعی یافت می‌شد، پادزهر، و داروهای مرکب ضد زهر را تریاق (هم) نامیده‌اند، اما تنها شمار اندکی از آنان این نکته را به تصریح آورده‌اند (مثلاً نک: ابن سینا، ۲۳۵/۱؛ حاجی زین عطار، ۱۱۳: «حجر التیس پادزهر است و تریاق طبیعی خوانند»؛ قس: ابن سینا، ۲۸۰/۱:

1. *The Oxford...*

«بیش میش بوحا:... و هو اعظم التریاق البیش»؛ برای تکرار همین عبارات، نک: جرجانی، *الاغراض*...، ۶۱۶؛ ابن بیطار، ۱۳۳/۱؛ نیز قس: عقیلی، ۱۹۶: «پادزهر... اسم فارسی جنس تریاق است»). این پزشکان از داروهای مفردی که خاصیت ضد زهر داشتند، معمولاً با عناوینی چون الادویة البادزهریة یاد کرده‌اند (ابن سینا، ۲۳۲/۲، ۵۰۲، ۵۲۱؛ قس: جرجانی، *ذخیره*...، ۶۸۵). اما اگر داروی مفردی در رفع عوارض نوع خاصی از سموم کاربرد داشت، کلمهٔ پادزهر به نام آن سم اضافه می‌شد، مانند «الجوز بادزهر البلاذر؛ و اصل الکبر بادزهر البیش؛ و الحلتیت بادزهر السم الارمینی» (رازی، ۳۸۶/۱۹؛ نیز ابوالخیر، ۱۱۱/۱؛ ابن‌بیطار، ۱۳۳/۱، سطر ۹) یا «گوز پازهر بلادر است» (ابومنصور، ۶۳؛ برای تفصیل بیشتر، نک: هد، تریاق، نیز سم).

در آثار سنگ شناسی کهن از کتاب *احجار* منسوب به ارسطو گرفته تا جواهرنامه‌های متأخر، آثاری با عنوان عمومی «خواص» (که به بیان خواص جادویی اجسام اختصاص دارد) و نیز آثار داروشناسی مکتب اندلس و دارونامه‌های متأثر از این مکتب، برای دو نوع سنگ پادزهر (حجر البادزهر)، یکی با منشأ معدنی و دیگری حیوانی که «پادزهر همهٔ زهرها به شمار می‌رود»، خواص و ویژگیهای غالباً شگفت‌انگیز و آمیخته با جادو یاد شده است (ابن بیطار، ۸۱/۱-۸۲؛ غافقی، همانجا؛ ابن اکفانی، ۷۵-۷۸؛ حاجی زین عطار، ۵۱، ۱۱۳؛ عقیلی، ۱۹۶-۱۹۹). اما تیفاشی بر آن است که پادزهر کانی تنها در درمان گزیدگی کژدم به کار می‌آید و همهٔ ویژگیهای دیگر این دو نوع پادزهر را تنها به پادزهر حیوانی نسبت می‌دهد (ص ۱۱۷-۱۴۱). در *الجماهر* بیرونی (و نیز در آثار گوهرشناسی فارسی که عمدتاً از این کتاب بهره برده‌اند) تنها از پادزهر کانی سخن به میان آمده است. به گفتهٔ بیرونی پیشینیان سنگ مشهور به پادزهر را از کانیها برشمرده‌اند، اما چندان به ویژگیها و نشانه‌های آن نپرداخته‌اند. به نظر بیرونی این گوهر باید برتر از گوهرهای دیگر شمرده شود، زیرا برخلاف آنها که تنها برای زینت و سرگرمی به کار می‌روند، می‌تواند جان آدمی را نجات دهد. وی در ادامه اشارات کوتاه محمدبن زکریای رازی (احتمالاً به نقل از *طب‌الملوکی*)، ابن مندویه، و ابوالحسن طبری (هم م) و دیگران دربارهٔ برخی ویژگیهای پادزهر کانی و شیوهٔ تشخیص اصل از بدل را یاد می‌کند، اما به خوبی پیداست که خواص شگفت‌انگیز منسوب به این سنگ را باور ندارد (ص ۳۲۳-۳۲۸؛ نک: نیشابوری، ۲۳۰-۲۳۵، که تنها برخی حکایات یا خواص شگفت‌انگیز و نیز اشاره‌ای کوتاه به پادزهر حیوانی را به گزارش بیرونی افزوده است؛ نیز نک: نصیرالدین، ۱۳۰-۱۳۱؛ ابوالقاسم، ۱۴۸-۱۴۹، که خلاصه‌ای از گزارش فارسی وی را آورده‌اند). پزشکان برجستهٔ ایرانی نیز چندان به گزارشهای پیشینیان دربارهٔ خواص این سنگ اعتماد نکرده‌اند و به همین لحاظ استناد آنان به سنگ پادزهر بسیار نادر است (برای نمونه‌هایی از آن، نک: رازی، ۲۸۲/۱۹، که به نقل چرک/شرک هندی به خود آویختن سنگ پادزهر را در ایمنی از مسمومیت مؤثر دانسته است؛ قس: ابن‌بیطار، ۸۱/۱؛ غافقی، ۸۶/۱؛ نیز نک: بیرونی، ۳۲۵، ۳۲۷، مطالبی که در این باره از یکی از آثار ابوالحسن طبری نقل کرده است).

در مآخذ به ندرت دربارهٔ ماهیت و چگونگی پدید آمدن پادزهر کانی به مطلبی برمی‌خوریم. در «آثار العلویة» اخوان الصفا، پادزهر شبنمی است که بر برخی سنگها می‌نشیند، سپس در شکافهای آن نفوذ می‌کند و در این شکافها، در جایهای مخصوص و زمانی معلوم منعقد می‌گردد (*رسائل*...، ۱۰۴/۲). داوود انطاکی نیز در *تذکره* به نقل از ارسطو این سنگ را آمیزه‌ای از جیوه و گوگرد می‌داند که رطوبت بر آن غلبه کرده، و سپس بر اثر گرما منعقد شده است (ص ۹۸). اینان معدن پادزهر کانی را کوههای واقع در مرز هندوچین، کوههای زرند کرمان و گاه کوههای غور می‌دانستند (بیرونی، ۳۲۴؛ نیشابوری، ۲۳۱؛ نصیرالدین، ۱۳۰؛ ابوالقاسم، ۱۴۹). تیفاشی به حضور در یکی از معادن در شمال موصل تأکید کرده است (ص ۱۱۷-۱۱۸). اما پادزهر حیوانی به نظر بیشتر آنان در بدن ایل (بزکوهی) پدید می‌آمده است. برخی به پدید آمدن این سنگ در بدن گاو کوهی، میمون و قنفذ نیز اشاره کرده‌اند. محل پیدایش این سنگ را به اختلاف چشم، قلب یا شیردان، زهره و روده و معدهٔ این حیوان یا حیوانات دانسته‌اند (ابن بیطار، ۸۲/۱، با استناد به ابن جمیع؛ تیفاشی، ۱۱۹-۱۲۲؛ عقیلی، ۱۹۶؛ حکیم مؤمن، ۱۳۹). گفتنی است که قلقشندی در میان ۱۲ گوهر مورد علاقهٔ پادشاهان که کاتبان و کارمندان دیوان باید آن را بشناسند، از سنگ پادزهر حیوانی نیز یاد کرده است (۱۱۶/۱-۱۱۸).

مآخذ: ابن اکفانی، محمد، *نخب الذخائر فی احوال الجواهر*، به کوشش انستاس کرملی، قاهره، ۱۹۳۹م؛ ابن بیطار، عبدالله، *الجامع لمفردات الادویة و الاغذیة*، بولاق، ۱۲۹۱ق؛ ابن سینا، *القانون*، بولاق، ۱۲۹۴ق؛ ابوالخیر اشبیلی، *عمدة الطبیب فی معرفة النبات*، به کوشش محمد عربی خطابی، بیروت، ۱۹۹۵م؛ ابوالقاسم کاشانی، عبدالله، *عرایس الجواهر*، به کوشش منوچهر ستوده و ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۸ش؛ ابومنصور موفق هروی، *الابنیة عن حقایق الادویة*، به کوشش احمد بهمنیار و حسین محبوبی اردکانی، تهران، ۱۳۴۶ش؛ انطاکی، داوود، *تذکرة اولی‌الالباب*، به کوشش علی‌شیری، بیروت، ۱۴۱۱ق/ ۱۹۹۱م؛ بیرونی، ابوریحان، *الجماهر فی الجواهر*، به کوشش یوسف هادی، تهران، ۱۳۷۴ش؛ تیفاشی، احمد، *ازهار الافکار فی جواهر الاحجار*، به کوشش محمد یوسف حسن و محمود بسیونی خفاجی، قاهره، ۱۹۷۷م؛ جرجانی، اسماعیل، *الاغراض الطبیة*، چ تصویری، به کوشش پرویز ناتل خانلری، تهران، ۱۳۴۵ش؛ همو، *ذخیرهٔ خوارزمشاهی*، چ تصویری، به کوشش سعیدی سیرجانی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ حاجی زین عطار، علی، *اختیارات بدیعی*، به کوشش محمدتقی میر، تهران، ۱۳۷۲ش؛ حکیم مؤمن، محمدمؤمن، *تحفه*، تهران، ۱۴۰۲ق؛ رازی، محمدبن زکریا، *الحاوی*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۴-۱۳۹۰ق/۱۹۵۵-۱۹۷۰م؛ *رسائل اخوان الصفاء*، بیروت، ۱۹۵۷م؛ عقیلی علوی شیرازی، محمدحسین، *مخزن الادویة*، کلکته، ۱۸۵۱م؛ غافقی، احمد، *جامع المفردات*، انتخاب ابن عبری، به کوشش ماکس مایرهوف و جورجی صبحی، بولاق، ۱۹۴۰م؛ قلقشندی، احمد، *صبح الاعشی*، قاهره، ۱۹۱۳-۱۹۱۹م؛ نصیرالدین طوسی، *تنسوخ نامهٔ ایلخانی*، به کوشش مدرس رضوی، تهران، ۱۳۴۸ش؛ نیشابوری، محمد، *جواهرنامهٔ نظامی*، به کوشش ایرج افشار و رسول دریاگشت، تهران، ۱۳۸۳ش؛ نیز:

Bailey, H. W., *Dictionary of Khotan Saka*, Cambridge, 1975; Hübschmann, H., *Persische Studien*, Strassburg, 1895; MacKenzie, D. N., *A Concise Pahlavi Dictionary*, London, 1971; *The Oxford English Dictionary*, 1989.

یونس کرامتی

پادْشاهْ خاتون، صفوةالدنیا والدین (۶۴۵ ـ مق ۶۹۴ ق/۱۲۴۷ـ۱۲۹۵م)، هفتمین حکمران قراختایی کرمان، دختر قطب‌الدین محمد و قتلغ ترکان خاتون.

از زندگی او پیش از فعالیت سیاسی‌اش اطلاعی در دست نیست. ورود او به صحنهٔ حوادث از زمانی آغاز شد که به ازدواج اباقاخان مغول درآمد. چون میان مادرش قتلغ ترکان که پس از مرگ شوهرش قطب‌الدین زمام امور کرمان را در دست گرفته بود، با سیور غتمش پسر قطب‌الدین اختلاف افتاد، پادشاه خاتون وساطت کرد و سیورغتمش به‌دستور اباقاخان ناچار به عقب‌نشینی شد (حافظ ابرو، ۶۶/۳ ـ ۶۸). چون اباقاخان درگذشت، سیورغتمش با حمایت احمد تکودار به کرمان تسلط یافت و قتلغ ترکان با آنکه شریک در حکومت بود، بر اثر آزارهای فرزندخوانده، درگذشت و این حادثه خشم پادشاه خاتون را برانگیخت. اندکی بعد پادشاه خاتون به ازدواج کیخاتو فرزند خواندهٔ اباقاخان درآمد و به آسیای صغیر رفت (همو، ۶۸/۳ ـ۷۱؛ صهبا، ۳۵ـ۳۶، ۳۹). در این وقت سیورغتمش به شهرهای سیرجان و اطراف که ملک موروث پادشاه خاتون و همواره در تصرف او بود، دست درازی کرد (حافظ ابرو، ۷۴/۳). در این میان، ارغون شاه بمرد و کیخاتو ایلخان شد. پادشاه خاتون که اینک قدرتی نو یافته بود، بی‌درنگ به کرمان آمد و سیورغتمش را گرفت، و پس از ماجراهایی سرانجام در ۶۹۳ ق/۱۲۹۴م او را کشت (همو، ۷۹/۳ـ۸۱؛ صهبا، ۳۶؛ همت کرمانی، ۸۹؛ باستانی، ۵۹) و خود در حکومت کرمان مستقل شد. آن‌گاه به بسط قدرت و قلمرو پرداخت (همو، ۶۱).

اندکی بعد کیخاتوخان کشته شد و کار بر پادشاه خاتون چنان تنگ آمد که در برابر یورش کردوچین همسر سیورغتمش تاب مقاومت نیافت و تسلیم شد و چند روز بعد او را در کوشک زر، نزدیک کرمان کشتند (۶۹۴ق/۱۲۹۵م) و در دیه کوچکی موسوم به مسکین به خاک کردند (حافظ ابرو، ۸۱/۳ ـ۸۲؛ ناصرالدین، ۷۶ـ۷۷؛ خواندمیر، ۲۷۰/۳؛ هدایت، ۷۳/۱؛ اقبال، ۴۰۷/۱؛ باستانی، ۶۲) و پس از آنکه سلطان مظفرالدین محمدشاه حاکم کرمان شد، پیکر او را با عزاداری و احترام بسیار به کرمان بردند و در مدرسه‌ای که قتلغ ترکان خاتون بنا کرده بود، به خاک سپردند (حافظ ابرو، ۸۲/۳؛ ناصرالدین، ۷۷؛ شبانکاره‌ای، ۲۰۳). خواجه نظام‌الدین محمود وزارت کرمان را در عصر حکومت پادشاه خاتون در دست داشت (خواندمیر، ۲۷۱/۳).

پادشاه خاتون مانند مادرش قتلغ ترکان، به کرمان علاقهٔ خاص داشت و به آبادانی آنجا می‌کوشید؛ چنان که مدارس و مساجدی در این شهر بنا کرد (شبانکاره‌ای، ۲۰۲). وی زنی با ذوق و اهل ادب بود و اشعار بسیاری با تخلص «عفتی» سروده که تاکنون جمع‌آوری نشده، و به چاپ نرسیده است. بخشی از اشعار وی در پاره‌ای منابع به طور پراکنده مذکور است (اقبال، ۴۰۷/۱ـ ۴۰۸؛ ناصرالدین، ۷۰ـ۷۱؛ همت کرمانی، ۸۸). وی خط نسخ را زیبا می‌نوشت و چندین *قرآن* به خط خود برای برخی از بزرگان، از جمله هولاکوخان و دیگر سلاطین مغول نوشته است. دست‌نویسهای بسیاری به خط وی دست کم تا سدهٔ ۸ق/۱۴م در کرمان و دیگر شهرهای ایران موجود بوده است (ناصرالدین، ۷۰؛ اعلمی، ۳۳۲/۱؛ مستقیم‌زاده، ۱۴۵). پادشاه خاتون علاوه بر خوش‌نویسی، در فن عروض و لغت نیز مهارت داشت. او به اهل ادب و اندیشه احترام می‌گذاشت و دربارش محفل و مجمع ادیبان و اندیشمندانی بود که همگی مستمری نیز می‌گرفتند (شبانکاره‌ای، همانجا؛ صهبا، ۳۷ـ۳۸؛ همت کرمانی، همانجا).

مآخذ: اعلمی حایری، محمدحسین، *تراجم اعلام النساء*، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ اقبال آشتیانی، عباس، *تاریخ مفصل ایران، از استیلای مغول تا اعلان مشروطیت*، تهران، ۱۳۴۱ش؛ باستانی‌پاریزی، محمدابراهیم، مقدمه بر *تاریخ شاهی*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ حافظ ابرو، عبدالله، *جغرافیا*، به کوشش صادق سجادی، تهران، ۱۳۷۸ش؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *حبیب السیر*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۳ش؛ شبانکاره‌ای، محمد، *مجمع الانساب*، به کوشش هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۳ش؛ صهبا، جواد، «سی پارهٔ قدیمی»، *یادگار*، ۱۳۲۴ش، س ۱، شم‍ ۹؛ مستقیم‌زاده، سلیمان سعدالدین، *تحفة خطاطین*، استانبول، ۱۹۲۸م؛ ناصرالدین منشی کرمانی، *سمط العلی للحضرة العلیا*، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ هدایت، رضا قلی، *مجمع الفصحا*، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۳۶ش؛ همت کرمانی، محمود، *تاریخ مفصل کرمان*، تهران، ۱۳۷۰ش.

صغریٰ دودانگه

پادْشاهْنامه، نک: شاه‌جهان‌نامه.

پادَنْگ، نک: دنگها.

پادوسْپانان، نک: بادوسپانیان.

پاراب، نک: فاراب.

پاراچنار، شهری از ایالت سرحد در شمال غربی پاکستان. این شهر در ۳۳° و ۵۴´ عرض شمالی و ۷۰° و ۶´ طول شرقی در مجاورت مرز افغانستان در درهٔ سرسبز کُرَّم در فاصلهٔ ۲۸۰ کیلومتری جنوب غربی پیشاور واقع است («اطلس...»[1]، 120, 132، فهرست؛ سرحدی، ۸۱). درهٔ کرم به دو بخش علیا و سفلیٰ تقسیم می‌شود و پاراچنار مرکز کرم علیاست (دوبی، 311؛ «فرهنگ...»[2]، XVI/50). کرم که خود سرزمینی کوهستانی است، به دره‌ای وسیع و گسترده ختم می‌شود و جلگه‌ای شیب‌دار تشکیل می‌دهد که پاراچنار در این جلگه واقع است (پنل، 38؛ «فرهنگ»، XVI/47-48). بیشتر مردم پاراچنار و روستاهای پیرامون آن پیرو مذهب تشیع هستند (سرحدی، ۸۲). بلندیهای این منطقه پوشیده از جنگل، و دارای روستاهایی خوش منظر است و دمای آن در تابستانها از ۳۷° سانتی‌گراد تجاوز نمی‌کند (همو، ۸۱؛ «فرهنگ»، XVI/48).

برخی علت نام‌گذاری این شهر را به سبب فراوانی درختان چنار در این منطقه، و برخی دیگر نام آن را برگرفته از نام قبیلهٔ «پارا» دانسته‌اند (اردو...، ۳۴۸/۵؛ سرحدی، ۸۰)، اما به نظر می‌رسد قول نخست مقرون به صحت باشد.

---

1. *Britannica...*　　2. *The Imperial...*

در بررسی پیشینهٔ تاریخی این شهر به ناچار باید به تاریخ ناحیهٔ کرم نیز پرداخت. گذرگاههای درهٔ کرم یکی از آسان‌گذارترین راههایی بوده است که اقوام آریایی در ۴۰۰۰-۲۰۰۰ق‌م در مهاجرت بزرگ خود به هند از آن گذر می‌کرده‌اند. به‌گفتهٔ راهبان بودایی چینی که درسده‌های ۵-۷م از ناحیهٔ کرم علیا دیدار کرده‌اند، اهالی این منطقه پیرو آیین بودایی بوده‌اند («تاریخ...[1]»).

این منطقه در دورهٔ اسلامی، نخست تحت استیلای غزنویان و سپس غوریان درآمد؛ سرانجام ضمیمهٔ امپراتوری مغولان هند شد و به یکی از مهم‌ترین پایگاههای آنان بدل گشت. با رو به ضعف نهادن حاکمیت مغولان، این سرزمین بخشی از قلمرو حکام افغانی تبار شد. در ۱۱۵۱ق/۱۷۳۸م نادرشاه افشار در مسیر خود به هند این منطقه را به تصرف درآورد («دره...[2]»؛ «فرهنگ»، XVI/49؛ «تاریخ»؛ بریتانیکا، ماکرو، XIII/256).

در ۱۲۷۲ق/۱۸۵۶م نیروهای انگلیسی وارد آنجا شدند و آن را به تصرف خود درآوردند، اما درگیریها میان نیروهای انگلیسی و طوایف افغان در آنجا ادامه داشت، تاآنکه در ۱۳۰۹ق به‌درخواست اقوام شیعه‌مذهبِ «توری» ساکن در محل، حاکمیت منطقه به دست انگلیسیها افتاد («فرهنگ»، XVI/50) و سرانجام پاراچنار در ۱۳۱۰ق/۱۸۹۲م به قلمرو حکومت هند بریتانیا افزوده شد (اردو، نیز دویی، همانجاها). پس از تجزیهٔ هند در ۱۳۲۶ش/۱۹۴۷م و تأسیس کشور پاکستان، پاراچنار ضمیمهٔ پاکستان شد (بریتانیکا، میکرو، V/950).

پاراچنار به سبب مجاورت با مرزهای افغانستان به هنگام اشغال این کشور توسط ارتش شوروی، یکی از مراکز نفوذ مجاهدین افغانی به خاک افغانستان بود. از وقایع این شهر در دهه‌های اخیر درگیریهای خونین میان سنیان و شیعیان شهر بوده است. در ۱۳۶۴ش/۱۹۸۵م ژنرال ضیاءالحق، رئیس‌جمهور وقت پاکستان فرمان بیرون راندن شیعیان را از شهرِ تقسیم شدهٔ پاراچنار صادر کرد. عاملان این امر مجاهدین سنی مذهب افغانی بودند که با سنیان محلی ارتباط داشتند («اخبار...[3]»). پس از سرنگونی حکومت طالبان در افغانستان، اعضای القاعده و طالبان از افغانستان به کشورهای هم‌جوار از جمله پاکستان فرار کردند و شهر پاراچنار یکی از پناهگاههای آنان شد. در خرداد ۱۳۸۱/ژوئن ۲۰۰۲ شماری از نیروهای پاکستانی و آمریکایی وارد شهر شدند و عملیاتی را برضد نیروهای القاعده و طالبان آغاز کردند.

مآخذ: *اردو دائرهٔ معارف اسلامیه*، لاهور، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۱م؛ سرحدی، عمرعامر، «در درهٔ پاره چنار»، پاکستان، کراچی؛ نیز:

«Brief History of Kurram Agency», www.kurramvalley. 8k.com/cgi-bin/ framed/2848/history1.html; *Britannica*, 1978; *Britannica Atlas*, Chicago, 1996; Douie, J., *The Panjab, North-West Frontier Province and Kashmir*, Lahore, 1916; *The Imperial Gazetteer of India*, New Delhi, 1972; «The Kurram Valley and the Mughals», www. Kurramvalley, 8k.com/cgi-bin/framed/2848/history2.html; Pennell, A.M., *Pennell of the Afghan Frontier*, Lahore, 1978; «ShiaNews», www. shianews.com/hi/articles/politics/0000116.php.

غلامرضا استیفاء

پارْتی (پهلوانی، پهلویِ اشکانی)، از زبانهای ایرانیِ میانهٔ غربی. زبانهای ایرانی میانه اصطلاحاً به آن دسته از زبانهای ایرانی گفته می‌شود که پس از فروپاشیِ شاهنشاهی هخامنشی (۳۳۱ ق‌م) تا چند سده پس از انقراض ساسانیان (۳۱ق/۶۵۱م) در ایران و سرزمینهای مجاور آن رایج بود. زبانهای ایرانی میانه را به دو شاخهٔ شرقی و غربی تقسیم می‌کنند. شاخهٔ غربی خود دارای دو زیر شاخهٔ شمال غربی و جنوب غربی است. پارتی تنها زبان شناخته شدهٔ ایرانی میانهٔ شمال غربی، و فارسی میانه (یا پهلوی ساسانی یا فقط پهلوی) تنها زبان ایرانی میانهٔ جنوب غربی است (هنینگ، 92). از پارتی باستان که مادرِ زبان پارتی، و از زبانهای ایرانی باستان بوده، اثری به دست نیامده است.

پارتی زبان مادریِ ساکنان اُستانِ پارت بود. این استان ــ که در کتیبه‌های فارسی باستان پَرثَوه[4] (براندنشتاین، 138) (= پَهْلَوْ، پهله، فهله) نامیده شده‌است ــ در دورهٔ هخامنشی شاملِ شمال خراسان کنونی و بخشهایی از ترکمنستان کنونی می‌شد. در حدود سال ۲۴۷ق‌م اشک (یا ارشک) سلسلهٔ اشکانی را در پارت بنیاد نهاد. اگرچه زبان مادریِ پادشاهان اشکانی پارتی بود، آنان به سببِ دلبستگی به فرهنگ و تمدن یونانی تا قرنها نام و القاب خویش را به خط و زبان یونانی بر سکه‌هایشان می‌نوشتند و حتیٰ از زمان پادشاهی مهرداد یکم (ح ۱۷۱ق م) به بعد گاه واژهٔ یونانی فیلهِلنوس[5] را که به معنی دوستدارِ یونان است، بر سکه‌هایشان حک می‌کردند (سلوود، 282؛ ملک‌زاده، ۵۷/۲). به علاوه، به نوشتهٔ پلوتارک، هنگامی که اُرُد [دوم] (ح ۵۸ ق‌م) با آرتابازِس، پادشاه ارمنستان در حال تماشای نمایشنامه‌ای یونانی از اوریپیدِس بود، سرِ بریدهٔ کراسوس، سردارِ رومی را به نشانهٔ پیروزی در جنگ برایش به ارمغان آوردند (ص 291-289). بلاش یکم (سل ۵۰-۷۹ یا ۷۶م) نخستین پادشاه اشکانی بود که از خط و زبان پارتی درکنار خط و زبان یونانی بر سکه‌های خود استفاده کرد (سلوود، 295؛ ملک‌زاده، ۳۷).

زبان پارتی، حتیٰ پس از انقراض سلسلهٔ اشکانی (۲۲۴م) تا حدود سدهٔ ۶م زنده بود (زوندرمان، 114) و سپس به تدریج خاموش شد. آخرین آثارِ بازماندهٔ پارتی برخی از دست نوشته‌های مانوی است که در ویرانه‌های صومعه‌های مانوی در واحهٔ تُرفان در شمال غربیِ چین یافت شده، و تاریخ نگارش بیشترِ آنها پیش از سدهٔ ۳ق/۹م است (نک: تفضلی، ۳۳۴-۳۳۵). از این زبان تا سدهٔ ۷ق/۱۳م نیز برای نگارش برخی از متون دینیِ مانوی استفاده می‌شد، اما در متونِ متأخر اشتباهات و گاه آمیختگیهایی با فارسی میانه دیده می‌شود (نک: زوندرمان، 115-114).

از مهم‌ترین ویژگیهای آواییِ زبان پارتی وجود مصوتهای کشیدهٔ ē

1. «Brief...» 2. «The Kurram...» 3. «Shia...» 4. Parθava- 5. philhellēnos

(یای مجهول)، و ō (واو مجهول)، حفظ ž باستانی و تبدیل č باستانی در میان دو مصوت به ž و نیز تبدیل ǰ باستانی در همه جا به ž است. نیز خوشه‌های θr و hv باستانی به ترتیب به صورت hr و wx (احتمالاً w̭ بی‌واک) درآمده‌اند (همو، 122). به علاوه، پس از سدهٔ ۳م به تدریج انسدادیهای بی واکِ t، p و k در میان دو مصوت به انسدادیهای واکدارِ b، d و g، و انسدادیهای واکدارِ b (از bh آریایی)، d و g در میان دو مصوت به سایشیهای واکدارِ (β، δ و γ) بدل شدند.

اسم و صفت در زبان پارتی شمار مثنیٰ و جنس ندارد و تمایز میان حالت صریح (فاعلی) و حالت غیر صریح (غیر فاعلی) که احتمالاً تا سدهٔ ۳م وجود داشته، به تدریج از میان رفته است. صفت می‌تواند از لحاظ مفرد بودن یا جمع بودن با موصوف خود مطابقت کند و پیش یا پس از آن بیاید.

در زبان پارتی همهٔ صورتهای فعلی از مادهٔ مضارع یا مادهٔ ماضی ساخته می‌شود. مادهٔ مضارع برای ساختن مضارع اخباری، مضارع التزامی، وجه تمنایی، وجه امری، اسم مصدر و صفت فاعلی، و مادهٔ ماضی ــ که در واقع بازماندهٔ صفت مفعولیِ ایرانی باستان است ــ برای ساختن ماضی ساده، ماضی نقلی، ماضی بعید، صفت مفعولی و مصدر به کار می‌رود. از مهم‌ترین ویژگیهای صرف فعل در زبان پارتی وجود ساخت «اِرگَتیو» است. به عبارت دیگر، در صرف افعال متعدی در همهٔ زمانهای ماضی، فعل برای همهٔ اشخاص تنها یک صورت دارد، اما در صورتی که جمله مفعول مستقیم داشته باشد، فعل ماضی متعدی نیز مانند افعال لازم صرف می‌شود، با این تفاوت که با مفعول مستقیم مطابقت می‌کند. در واقع، در افعال ماضیِ متعدی مفعول مستقیم، فاعل دستوری محسوب می‌شود (نیز نک: گیلَن[1]، سراسر کتاب).

زبان پارتی به دلیل تماس دراز مدتِ سخنگویانش با سخنگویان زبان یونانی، واژه‌هایی را از آن زبان پذیرفته است. به علاوه، از آنجا که مانویان بسیاری از آثار دینی خویش را از اصل سُریانی به پارتی ترجمه می‌کردند و از آن جا که گسترش مانویت در شرق برقراریِ ارتباط میان مانویان و پیروان ادیان هندی را در پی داشت، در آثار پارتی مانوی واژه‌های دخیل سریانی و هندی نیز دیده می‌شود (برای نمونه، نک: سرکاراتی، نیز سیمز ویلیامز[2]، سراسر مقاله‌ها). از سوی دیگر اهمیت زبان پارتی، به ویژه در فاصلهٔ میان سده‌های ۱ق‌م - ۴م باعث شد که واژه‌های بسیاری از این زبان به زبانهای فارسی میانه، سُغدی، آرامی، سریانی، مَندایی، ارمنی و از طریق ارمنی به گرجی راه یابد (زوندرمان، 115). نفوذ زبان پارتی در خراسان و ماوراءالنهر در سده‌های نخستین هجری سبب شد که انبوهی از واژه‌های این زبان به فارسی دری نیز وارد شود (برای نمونه، نک: لِنتس[3]، سراسر مقاله).

خط پارتی: خط پارتی که برای نخستین بار در زمان پادشاهی بلاش یکم مورد استفاده قرار گرفت، بر پایهٔ خط آرامیِ هخامنشی ابداع شده بود. مهم‌ترین ویژگی این خط ــ مانند برخی دیگر از خطوط ایرانیِ میانه ــ استفاده از عنصری نوشتاری به نام هزوارش است. این خط از راست به چپ نوشته می‌شود و حروف آن به یکدیگر نمی‌پیوندد (شکل ۱).

پارتی	آرامی هخامنشی	برابر فارسی
		ا
		ب
		گ
		د
		ه
		و
		ز
		ح
		ط
		ی
		ک
		ل
		م
		ن
		س
		ع
		پ
		ص
		ق
		ر
		ش
		ت

شکل ۱. حروف الفبای آرامی هخامنشی و پارتی (گونهٔ به کار رفته در کتیبه‌های ساسانی؛ مَکِنزی، مقدمه، 11).

مانویان آثار خویش را به خط مانوی نوشته‌اند که به روایتی مانی خود آن را بر پایهٔ خط تَدمُری ــ که آن نیز بر گرفته از آرامی بود ــ ابداع کرده بود. خط مانوی با ۳۱ نشانهٔ الفبایی از راست به چپ نوشته می‌شود و حروف آن به یکدیگر نمی‌پیوندند. از آنجا که در این خط هزوارش وجود ندارد و هر نشانهٔ خطی تنها بر یک آوا دلالت می‌کند، خواندن و نوشتن آن بسیار ساده است (شکل ۲).

به علاوه، در میان دست نوشته‌های پارتی مانوی در تُرفان قطعه‌هایی نیز به خطوط ترکی‌اویغوری، سغدی و حتیٰ چینی یافت شده است (زوندرمان، 121).

آثار پارتی: آثار بازماندهٔ پارتی را می‌توان به دودستهٔ کلی تقسیم

1. Ghilain 2. Sims-Williams 3. Lentz

کرد: الف- آثار غیر دینی تا سدهٔ ۳م به گونه‌های خط پارتی؛ ب- آثار دینی مانوی به خط مانوی و در چند مورد به خطوط ترکی اویغوری، سغدی و

= ʾ	= h	= p
= b	= ṭ	= f
= β	= y	= c
= g	= k	= j
= γ	= x	= q
= d	= l	= r
= h	= δ	= š
= w	= m	= š
= u	= n	= t
= z	= s	
= ž	= c	

شکل ۲. خط مانوی (آندرئاس، 911)

حتی چینی.

الف- آثار غیر دینی پارتی:

۱. سفالینه‌های یافت شده از خرابه‌های شهر نِسا، پایتخت قدیم اشکانیان در نزدیکی عشق آباد کنونی در ترکمنستان که شمارشان به حدود ۳ هزار قطعه می‌رسد و بیشتر به سدهٔ ۱ق‌م تعلق دارد؛ نیز سفالینه‌های مشابه که در قومس، نیپورعراق و کوشه تپه و مرو در ترکمنستان یافته‌اند.

۲. یکی از چرم نوشته‌های اورامان کردستان. از ۳ چرم نوشتهٔ یافت شده در اورامان، یک قطعه به خط و زبان پارتی از اواسط سدهٔ ۱م، و دو قطعه به خط و زبان یونانی است. در پشت یکی از چرم نوشته‌های یونانی نیز چند واژهٔ پارتی دیده می‌شود. این چرم نوشته‌ها قبالهٔ فروش دو تاکستان است.

۳. سکه‌ها و مهرهای پادشاهان اشکانی از زمان بلاش یکم به بعد و نیز برخی از سکه‌های شاهان محلی الومایس، سیستان و بخشهایی از هند در سده‌های ۱-۲م.

۴. شماری گوهرِ نوشته دار از اواخر دورهٔ اشکانی یا چند دهه پس از اشکانیان.

۵. سنگ نوشته‌هایی کوتاه که در سر پل ذهاب، خنگِ نوروزی، کالِ جنگال و لاخ مزار در نزدیکی بیرجند، آرمَزی در گرجستان و در پاکستان یافته‌اند.

۶. کتیبهٔ دو زبانهٔ یونانی - پارتیِ بلاش چهارم (سل ۱۴۷ یا ۱۴۸-۱۹۰ یا ۱۹۱م) بر مجسمهٔ برنزی هرکول به تاریخ ۴۶۲ سلوکی (= ۱۵۰م).

۷. کتیبهٔ سنگ مزارِ خواسَگ[1]، شهربان شوش به تاریخ ۴۶۲ اشکانی (= ۲۱۵م).

۸. سفالینه‌ها، دیوار نوشته‌ها و نامه‌ای بر پوست که در ویرانه‌های شهر دورا اروپوس[2] بر ساحل رود فرات در سوریهٔ کنونی یافته‌اند. این آثار متعلق به سدهٔ ۳م است و در آن هنگام این شهر در تصرف ایرانیان بود.

۹. برخی از کتیبه‌های نخستین پادشاهان ساسانی علاوه بر متن اصلی به زبان فارسی میانه، ترجمهٔ پارتی و گاه یونانی نیز دارد. کتیبه‌هایی که ترجمهٔ پارتی نیز دارند، عبارت اند از دو سنگ نوشتهٔ بسیار کوتاه از اردشیر بابکان در نقش رستم؛ سنگ‌نوشته‌های شاپور یکم در کعبهٔ زردشت، حاجی‌آباد، تنگِ بُراق و بیشاپور؛ و کتیبهٔ نرسه در پایکولی در جنوب سلیمانیهٔ عراق. به علاوه، به احتمال زیاد کتیبهٔ شاپور یکم در نقش رجب نیز به ۳ زبانِ فارسی میانه، پارتی و یونانی بوده، اما اکنون تنها تحریر یونانی آن بر جای مانده است (نک: تفضلی، ۷۶-۷۹، ۸۴، ۸۹-۹۳، ۹۴-۹۳).

ب - آثار دینی مانوی: پس از گسترش مانویت در خراسان و ماوراءالنهر به کوشش مبلغان بزرگی چون اَمّو[3] در سدهٔ ۳م، پارتی به یکی از زبانهای دینیِ مانویانِ آسیای مرکزی بدل شد و آثار منثور و منظوم بسیاری به این زبان ترجمه یا تألیف گردید. این آثار در بردارندهٔ اصول عقاید، اندرزنامه‌ها، نامه‌های شخصی، افسونها، دعاها، تمثیلها و سرودهایی در ستایش ایزدان و رهبران دینی است. مهم‌ترین آثار مانوی به زبان پارتی اینهاست:

۱. تفسیر کتاب معروف مانی، *ارژنگ*، که تنها بخشهایی از آن برجای مانده است (بویس، «گزیده...[4]»، 83، متن ab).

۲. دو منظومهٔ بلند به نامهای اَنگَدروشنان[5] و هُویدَگمان[6] (نک: همو، «سرودها...[7]»).

به علاوه، دو کتاب به نامهای *یادگار زریران* و *درخت آسوری* به زبان فارسی میانه بر جای مانده که به احتمال زیاد در اصل منظوم و به زبان پارتی بوده‌اند (اُرانسکی، ۱۷۰-۱۷۱؛ تاوادیا، ۱۸۸، ۱۹۴). بدون شک منظومهٔ فارسی *ویس و رامین* (هم)، و احتمالاً داستان بیژن و منیژه در *شاهنامه* ــ که بن مایه‌های عاشقانه دارند ــ نیز اصل پارتی داشته‌اند (تفضلی، ۷۶).

مآخذ: ارانسکی، ا. م.، *مقدمهٔ فقه اللغهٔ ایرانی*، ترجمهٔ کریم کشاورز، تهران، ۱۳۵۸ش؛ تاوادیا، ج.، *زبان و ادبیات پهلوی*، ترجمهٔ س. نجم‌آبادی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ تفضلی، احمد، *تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام*، به کوشش ژاله آموزگار، تهران، ۱۳۷۶ش؛ سرکاراتی، بهمن، «برخی واژه‌های دخیل هندی در زبان پارتی»، *سایه‌های شکار شده*، تهران، ۱۳۷۸ش؛ ملک‌زادهٔ بیانی، ملکه، *تاریخ سکهٔ دورهٔ پارتی*، تهران، ۱۳۵۷ش؛ نیز:

Andreas, F. C. and W.B. Henning, *Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch - Turkestan*, Berlin, 1934; Boyce, M., *The Manichaean Hymn-cycles in Parthian*, London, 1954; id, *A Reader in Manichaean*

1. Xwāsag 2. Dura-Europus 3. Ammō 4. *A Reader...* 5. Angad-Rōšnān 6. Huwīdagmān
7. *The Manichaean...*

Middle Persian and Parthian, Acta Iranica vol. IX, Leiden, 1975; Brandenstein, W. and M. Mayrhofer, *Handbuch des Altpersischen*, Wiesbaden, 1964; Ghilain, A., *Essai sur la langue parthe*, Louvain, 1939; Henning, W. B., «Mitteliranisch», *Handbuch der Orientalistik*, Leiden, 1958, vol. IV(1); Lentz, W., «Die nordiranischen Elemente in der neupersischen Literatursprache bei Firdosi», *Zeitschrift für Indologie und Iranistik*, 1926, vol. IV; MacKenzie, D. N., *A Concise Pahlavi Dictionary*, London, 1971; Plutarch, *Grosse Griechen und Römer*, tr. K. Ziegler, Zürich, 1955, vol. II; Sellwood, D., «Parthian Coins», *The Cambridge History of Iran*, vol. III(1), ed. E. Yarshater, 1993; Sims - Williams, N., «Indian Elements in Parthian and Sogdian», *Sprachen des Buddhismus in Zentralasien*, ed. K. Röhrborn and W. Veenker, Wiesbaden, 1983; Sundermann, W., «Parthisch», *Compendium Linguarum Iranicarum*, ed. R. Schmitt, Wiesbaden, 1989.

حسن رضایی باغ بیدی

پارس‌آباد، شهرستان و شهری در استان اردبیل.

شهرستان پارس‌آباد: این شهرستان از شمال به جمهوری آذربایجان، از جنوب شرقی به شهرستان بیله سوار، از جنوب به شهرستان گرمی و از غرب به شهرستان کلیبر (در استان آذربایجان شرقی) محدود است (نقشه). این شهرستان از دو بخش مرکزی و اصلاندوز، دو شهر به نامهای پارس‌آباد و اصلاندوز و ۵ دهستان تشکیل شده است (*نشریه*...، ۸). شهرستان پارس‌آباد تا خرداد ۱۳۷۰ش یکی از بخشهای شهرستان مغان در آذربایجان شرقی بود (فرهنگ...، ۴۱/۳)، اما در ۱۳۷۲ش پس از تشکیل استان اردبیل، در شمار یکی از شهرستانهای این استان درآمد (زنده دل، ۲۶/۳؛ نک: هـ د، اردبیل).

این شهرستان جلگه‌ای و دشتی است و ارتفاعات قابل ملاحظه‌ای ندارد. بلندترین نقطهٔ آن قلهٔ اصلاندوز با ۶۵۰ متر ارتفاع (جعفری، *کوهها*...، ۶۵) است؛ تپهٔ نادری نیز که در ۱۱۴۸ق نادرشاه افشار در آنجا تاج‌گذاری نمود، در این شهرستان قرار دارد (خاماچی، ۲۴۹؛ افشار، ۳۵۱/۱؛ نک: خلیلی، ۴۶۶). رود ارس که بین ایران و جمهوری آذربایجان واقع است و از کوههای بینگول داغ ترکیه سرچشمه می‌گیرد، پس از آنکه زمینهای کشاورزی این شهرستان را به وسیلهٔ کانالهای تعبیه شده در سد میل ـ مغان آبیاری می‌کند، به دریای خزر می‌ریزد (جعفری، *رودها*...، ۱۰۴؛ خاماچی، همانجا). هوای پارس‌آباد در تابستانها گرم، و در زمستانها معتدل و مطبوع است (همو، ۲۴۸). زمستانهای ملایم این منطقه سبب شده است که ایلهای متعددی از جمله شاهسون و ارسباران، قشلاق خود را در این منطقه سپری کنند (نک: شهبازی، ۱۴۰).

اقتصاد شهرستان پارس‌آباد بر کشاورزی، دامداری و تولید برخی کالاهای صنعتی استوار است. این شهرستان به سبب دارا بودن آب و هوای مساعد و اراضی حاصل‌خیز، ازقطبهای کشاورزی استان‌اردبیل به‌شمار می‌رود. کشت کاری در پارس‌آباد به دو طریق آبی و دیمی صورت می‌گیرد (فرهنگ، همانجا). از عمده‌ترین فرآورده‌های کشاورزی این منطقه غلات، پنبه، چغندرقند، دانه‌های روغنی، علوفه و محصولات جالیزی و اقسام میوه‌هاست (خاماچی، ۲۵۰). دامداری نیز در پارس‌آباد به سبب غنی بودن مراتع رونق فراوان دارد (فرهنگ، ۴۱/۳-۴۲).

این شهرستان با داشتن دو سردخانه دومین تولیدکنندهٔ گوشت قرمز در استان اردبیل است (نک: *آمارنامه*...، ۳۳۵). از صنایع مهم آن می‌توان کارخانه‌های وابسته به سازمان کشت و صنعت، کارخانه‌های قند، پنبه پاک‌کنی، کمپوت و مرباسازی و کارخانهٔ تولید لبنیات را برشمرد (خاماچی، همانجا).

بنابر سرشماری ۱۳۷۵ش جمعیت این شهرستان ۱۳۸٬۸۸۷ نفر بوده است که ۶۳٬۳۲۳ نفر از آنان ساکن مناطق شهری، ۷۳٬۳۰۹ نفر ساکن مناطق روستایی و بقیه کوچنده بوده‌اند (*سرشماری*، شناسنامه، یازده). اهالی این منطقه به زبان ترکی سخن می‌گویند (فرهنگ، ۴۱/۳؛ صفری، ۶۲/۲).

شهر پارس‌آباد: این شهر که مرکز شهرستان پارس‌آباد است، در ۴۷° و ۵۵´ طول شرقی و ۳۹° و ۳۹´ عرض شمالی (پاپلی، ۱۲۱) و در ارتفاع حدود ۷۰ متری از سطح دریا (جعفری، *دائرةالمعارف*...، ۲۴۰) قرار گرفته، و در ۱۱۴ کیلومتری شمال گرمی و در مسیر راه اصلی گرمی ـ صفرلو واقع شده است (فرهنگ، ۴۲/۳). جمعیت شهر پارس‌آباد بنابر سرشماری ۱۳۷۵ش ۶۰٬۴۸۵ نفر بوده‌است (*سرشماری*، نتایج، سی و نه).

پارس‌آباد تا ۱۳۴۰ش آبادی کوچک و گمنامی در دشت مغان بود، ولی به سبب موقعیت خاص منطقه‌ای، قرار گرفتن در نوار مرزی، وجود خاک حاصل‌خیز و مراتع عالی، احداث سد میل ـ مغان در اصلاندوز بر رودخانهٔ ارس و احداث کارخانه‌های متعدد رو به توسعه و آبادانی نهاد (خاماچی، ۲۵۱). این منطقه، ابتدا به نام مهندس پارسا، رئیس شرکت شیار که نخستین‌بار به آبادانی و عمران آنجا پرداخت، پارسا‌آباد و تدریجاً به پارس‌آباد شهرت یافت (همو، ۲۴۸؛ نوبان، ۱۲۹؛ جهانبانی، ۸۵؛ دربارهٔ پیشینهٔ تاریخی پارس‌آباد، نک: هـ د، مغان).

مآخذ: *آمارنامهٔ استان اردبیل* (۱۳۷۷ش)، سازمان برنامه و بودجه، تهران، ۱۳۷۸ش؛ افشار سیستانی، ایرج، *نگاهی به آذربایجان شرقی*، تهران، ۱۳۶۹ش؛ پاپلی یزدی، محمدحسین، *فرهنگ آبادیها و مکانهای مذهبی کشور*، مشهد، ۱۳۶۷ش؛ جعفری، عباس، *دایرةالمعارف جغرافیایی ایران*، تهران، ۱۳۷۹ش؛ همو، *رودها و رودنامهٔ ایران*، تهران، ۱۳۷۶ش؛ همو، *کوهها و کوه‌نامهٔ ایران*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ جهانبانی، امان الله، *مرزهای ایران و شوروی*، تهران، ۱۳۳۶ش؛ خاماچی، بهروز، *فرهنگ جغرافیایی آذربایجان شرقی*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ خلیلی عراقی، محمدرضا، *خاطرات سفر آذربایجان و کردستان*، تهران، ۱۳۲۸ش؛ زنده دل، حسن، *مجموعهٔ راهنمای جامع ایرانگردی* (استان اردبیل)، تهران، ۱۳۷۷ش؛ *سرشماری عمومی نفوس و مسکن* (۱۳۷۵ش)، شناسنامهٔ آبادیهای کشور، شهرستان پارس‌آباد، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۶ش؛ همان، نتایج تفصیلی؛ شهبازی، عبدالله، *مقدمه‌ای بر شناخت ایلات و عشایر*، تهران، ۱۳۶۹ش؛ صفری، بابا، *اردبیل در گذرگاه تاریخ*، تهران، ۱۳۵۳ش؛ *فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور*، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۷۱ش؛ *نشریهٔ دفتر تقسیمات کشوری*، معاونت سیاسی وزارت کشور، تهران، ۱۳۷۹ش، شم ۲؛ *نقشهٔ تقسیمات کشوری ایران*، گیتاشناسی، تهران، ۱۳۷۷ش، شم ۱۲۵؛ نوبان، مهرالزمان، *نام مکانهای جغرافیایی در بستر زمان*، تهران، ۱۳۷۴ش.

شیوا جعفری

پارسا، نک: خواجه محمد پارسا.
پارسائیه، نک: نقشبندیه.

پارسیان، جمع پارسی، در لغت به معنای اهل پارس (ایران) است که معمولاً برای نامیدن زردشتیان (هم) هند به کار می‌رود.

پس از فتح ایران به دست مسلمانان، اسلام به جای آیین زردشتی، دین رسمی شد و به تدریج بسیاری از زردشتیان به اسلام گرویدند. شماری از آنان که بر دین کهن مانده بودند، طی سده‌های بعد، به سبب فشارهای اجتماعی و سیاسی، به سرزمین هند کوچیدند و پس از استقرار در آنجا، جامعه‌ای موسوم به پارسیان بنیاد نهادند که نقش قابل توجهی در حفظ دین زردشتی و تحولات اقتصادی و اجتماعی هند ایفا کرد (بویس، ۱۳۴؛ کولکه، 13، جم).

تنها منبع موجود دربارهٔ چگونگی مهاجرت پارسیان به هند، اثر منظومی است با عنوان *قصهٔ سنجان* که آن را مویدی پارسی به نام بهمن ابن کیقباد، در ۱۶۰۰م سروده است (همو، 25؛ هدیوالا، 92). بر اساس این روایت، پس از فتح ایران به دست سپاه اسلام، گروهی از زردشتیان که حدود یک قرن، در نواحی کوهستانی پناه جسته بودند، به شهر هرمزد در کرانه‌های جنوبی ایران رفتند و ۱۵ سال در آنجا ماندند و سپس با کشتی راهی هند شدند. اینان نخست، در جزیرهٔ دیو یا دیپ (در جنوب ساورشتره) پیاده شدند و پس از ۱۹ سال اقامت در این جزیره و فراگیری زبان گجراتی، و احتمالاً به سبب افزایش تهدید و امکان دست یافتن مسلمانان بدانجا، بار دیگر سوار بر کشتی شدند و در ساحل غربی هند، در گجرات فرود آمدند (بهمن کیقباد، ۲۹-۳۶؛ هدیوالا، .100 ff). پارسیان معتقدند که نیاکان ایشان در بهمن روز (روز دوم) تیرماه ۹۹۲ ویکْرَم سَموَت هندی، برابر با ۹۳۶م به ساحل گجرات رسیدند (بویس، 166؛ هدیوالا، 84-68). اینان با اجازهٔ راجه جادی‌رانا، همان‌جا مقام گرفتند و آنجا را به نام زادگاهشان، «سنجان» نامیدند (بهمن کیقباد، ۳۶-۳۸؛ هدیوالا، 103-102؛ نیز نک: بویس، همانجا). روحانیان این گروه دست به کار تهیهٔ آتش مقدس خود، «آتش بهرام» شدند و با برقرار ساختن ارتباط با زردشتیان ایران، اشیاء لازم را برای تهیه و تقدیس این آتش فراهم کردند (همانجا؛ پیمستر، 14).

بنابر آنچه در *قصهٔ سنجان* آمده است (بهمن کیقباد، ۵۴ ب)، طی ۳۰۰ سال بعدی گروههایی از پارسیان ــ که دیگر گجراتی زبان مادریشان شده، و ظاهری هندی یافته بودند ــ به شهرهای دیگر، به ویژه ونکانیر، بروچ، وَریاو، اَکلیسَر (انکلسار)، کهمبایت (کَمبَی) و نوساری کوچیدند (نیز نک: کولکه، 29؛ میرزا، .233 ff). با افزایش جمعیت و گسترش نواحی پارسی‌نشین، سازمان روحانیت پارسی نیز شکل گرفت. این سازمان مناطق پارسی‌نشین را به پَنْتهایی تقسیم کرد. هر پنت برای خود، روحانیان، شورا و تشکیلاتی داشت. با این حال، به سبب حضور «آتش بهرام» در سنجان، همهٔ پنتها با سازمان روحانیت مستقر در این شهر در ارتباط بودند (همو، 234؛ نیز نک: کولکه، همانجا).

یکی از اقدامات مهم پارسیان ــ که از اواخر سدهٔ ۱۱ یا اوایل سدهٔ ۱۲م آغاز شد ــ ترجمهٔ متون دینی زردشتی از فارسی میانه به سنسکریت بود. نخستین کسی که به این کار پرداخت، مویدی به نام نریوسنگ داوال بود. پس از وی، دیگران آثار متعددی را به سنسکریت و نیز گجراتی برگرداندند. پس از آن، برای جلوگیری از نابودی متون فارسی میانه، به نسخه‌برداری از آنها پرداختند. از بررسی آثار نسخه‌برداری شده در اوایل سدهٔ ۹ق/۱۵م می‌توان دریافت که تا این زمان، فارسی میانه، جایگاه خود را کاملاً به زبان گجراتی بخشیده بود (بویس، 171-168؛ نیز نک: پیمستر، 107).

تحولات سیاسی هند، طبعاً در زندگی پارسیان نیز دگرگونیها پدید آورد. در ۶۹۶ق/۱۲۹۷م دولت سلاطین مسلمان دهلی سپاهی برای تسخیر گجرات فرستاد که طی آن بسیاری از اهالی منطقه، از جمله پارسیان، کشته شدند. از این پس، سخت‌گیری دینی آغاز شد و اهالی ناچارتن به پرداخت جزیه دادند (بویس، 169). در اواسط یا اواخر سدهٔ ۱۵م نیز در پی لشکرکشی سلطان محمود بگده (یا به روایت بهمن کیقباد، ۶۰: آلف‌خان که وزیر یا سردار سلطان محمود بود)، اهالی گجرات به دفاع از سرزمین خود برخاستند، اما شکست خوردند و سنجان غارت شد (بویس، 171؛ کولکه، 30). روحانیان پارسی برای نجات آتش بهرام آن را به خارج از شهر بردند و ۱۲ سال از آن پاسداری کردند. چون اوضاع آرام گرفت، آتش را به بانسدا، از شهرهای کوچک حوزهٔ سنجان بردند (بهمن کیقباد، ۸۳ ب؛ کاراکا، .I/47 ff؛ هدیوالا، 113). پس از چندی به همت نیکوکاری پارسی به نام چانگا آسا، این آتش به نوساری انتقال یافت و در آنجا برنشانده شد (کاراکا، 48-I/47).

از این پس، نوساری کانون فعالیتهای دینی پارسیان شد. در همین زمان که با تلاشهای چانگا آسا جامعهٔ پارسی در راه توسعه و پیشرفت قدم نهاده بود، پارسیان تصمیم گرفتند در برخی مسائل از مراجع ایرانی کسب تکلیف کنند و بدین‌ترتیب، با فرستادن پیک به ایران ارتباط خود را با آنان آغاز کردند. حاصل این پرسشها و پاسخها دربارهٔ مسائل اجتماعی و به ویژه آیینها و تطهیر، متونی موسوم به «روایت» را پدید آورد که احوال دو جامعهٔ زردشتی ایرانی و هندی و مسائل ویژهٔ آنان را در سده‌های ۱۵ تا ۱۸م بازمی‌نمایاند (بویس، .172 ff؛ پیمستر، .66 ff). از بررسی این روایتها می‌توان دریافت که تا این زمان میان دو جامعهٔ زردشتی، از لحاظ آموزه‌ها و آداب و رسوم دینی غالباً تفاوتی وجود نداشته است: هر دو گروه همچنان آتش را زنده و فروزان نگاه می‌داشتند، مردگانشان را در فضای باز و دخمه می‌نهادند و عبادات و آیینهای دینی را انجام می‌دادند؛ با این حال در پاره‌ای موارد اختلافاتی وجود داشت؛ مثلاً پارسیان، به سبب حضور در جامعهٔ هندی، قربانی کردن گاو را رها کرده بودند (بویس، 174-173).

در میانه‌های سدهٔ ۱۰ق/۱۶م نواحی پارسی‌نشین جنوب هند، نخست به دست سپاهیان همایون گورکانی و سپس به دست دریانوردان پرتغالی، غارت و ویران شد و بسیاری از اهالی این نواحی به قتل رسیدند (همو،

175-176)، اما در ۹۸۱ق/۱۵۷۳م اکبرشاه گورکانی، پس از تسخیر گجرات، با پارسیان به مهربانی رفتار کرد و در واقع از این زمان دورهٔ پیشرفت و کامیابی این گروه آغاز شد (کولکه، 31). اکبرشاه که مدافع یگانگی دینی و مبتکر «توحید الاهی» بود، جزیه را برانداخت و به همگان آزادی دینی داد (نک: بویس، 182؛ کولکه، همانجا).

از آغاز سدهٔ ۱۶م سورات، مهم‌ترین بندر کرانه‌های غربی هند، و مرکز تجارت داخلی و شرکتهای اروپایی شمرده می‌شد. از این‌رو پارسیان به آنجا جذب شدند؛ چنان‌که در اوایل سدهٔ ۱۲ق/۱۸م، این شهر بزرگ‌ترین مرکز تجمع پارسیان شده بود (همو، 32). از این پس اروپاییان بسیاری با سیاحت در هند گزارشهای فراوانی دربارهٔ پارسیان برجای نهادند که اغلب آنها پارسیان را مردمانی مسالمت‌جو و مددکار یکدیگر وصف می‌کنند و از اقتدار بزرگان جامعهٔ پارسی و سخت‌گیری آنها در اجرای اصول اخلاقی و برخورد شدید با موارد تخلف خبر می‌دهند (بویس، 187-186).

تا سدهٔ ۱۸م همهٔ گروههای پارسی هند، فقط یک آتش بهرام داشتند که در نوساری بود، اما در این زمان به سبب وقوع اختلاف میان روحانیان، سنجانیها آتش خود را از آنجا به بُلسار، و سپس برای همیشه به اودوادا[1] بردند. از این‌رو، روحانیان نوساری نیز درصدد برپایی آتش دیگری برآمدند و پس از تشریفات و آیینهای بسیار، سرانجام آتشی فراهم آوردند و آن را با نام «شاه آتشان» برنشاندند (پورداود، ۲۳؛ کاتراک، 114؛ نیز نک: کاراکا، I/48؛ مُدی، 147-146).

اما اختلافات جدی‌تر میان پارسیان، در اوایل همان سده، در سورات پدید آمد. پارسیان برای حل این اختلافها، دستور جاماسپ ولایتی را از کرمان به هند دعوت کردند. حضور جاماسپ ولایتی، اختلاف میان گاهشماری پارسیان با ایرانیان را معلوم ساخت و همین موضوع بر شدت اختلافات افزود، چنان که سرانجام به ایجاد انشعاب در این جامعه انجامید. گروهی از پارسیان تصمیم گرفتند گاهشماری ایرانیان را بپذیرند و آن را با عنوان گاهشماری کهن به کار گیرند. بدین‌ترتیب، این گروه «قدیمیها» یا «قادمیها» نامیده شدند. در مقابل اینها، گروهی دیگر سرسختانه طرفدار حفظ گاهشماری سنتی یا «رسمی» خود بودند. اینان «شِنشاییها» یا «شاهنشاهیها» خوانده می‌شدند (بویس، 190-189؛ کاتراک، .203ff).

با اوج‌گیری اختلافات دو گروه، به ناگزیر نهادهای دینی و آتشکده‌های جداگانه بنیاد نهاده شد. از پیامدهای دیگر این جدایی، آغاز دشمنی شنشاییها با زردشتیان ایران بود که قدیمیها از آنها پیروی می‌کردند، اما از آن پس دیگر برخی از روحانیان پارسی از کسب تکلیف از ایرانیان دست کشیدند. آخرین مجموعهٔ «روایت» نیز متعلق به همین زمان است. این مجموعه شامل ۷۸ پرسش (به گجراتی: ایتهوتر) و مربوط به ۱۱۸۷ق/۱۷۷۳م است (هدیوالا، 345) که ملاکاووس، روحانی بزرگ آتش بهرام قدیمیها، به روزگار حکومت سلسلهٔ زند در ایران، در دیدار با زردشتیان یزد، پرسیده، و آنها را همراه پاسخهایشان یک‌جا گرد آورده بود (همو، 342؛ نیز نک: بویس، 191).

در سدهٔ ۱۱ق/۱۷م که دولت انگلستان، بمبئی را به اجارهٔ کمپانی هند شرقی داد، مهاجرت پارسیان به این شهر بیشتر شد (کولکه، 33). کمپانی نیز برای تسلط بر امور، به ویژه که منطقه میدان منازعهٔ حاکمان مسلمان با شاهزادگان مراتهه و بازرگانان اروپایی شده بود، اقوام مختلف را به تشکیل انجمنهایی برای ادارهٔ امور داخلیشان تشویق کرد. این انجمنها «پنچایت» نامیده شدند که واژه‌ای هندی است؛ و ظاهراً در ۱۱۴۱ق/۱۷۲۸م پنچایت پارسیان نیز تشکیل شد که در اصل همان انجمن سنتی اکابر زردشتیان بود. این پنچایت که نخستین اعضای آن ۹ غیرروحانی بود، نظارت بر امور پارسیان در زمینه‌های مختلف، از جمله اصول اخلاقی، حفظ آداب و رسوم دینی و نیز امور خیریه را برعهده داشت (بویس، 193-192). پنچایت پارسی تا به امروز فعالیت دارد و با تغییراتی در ساختار، وظایف گسترده‌تری برعهده گرفته، و در حفظ ثبات نسبی جامعهٔ پارسی همواره نقش مهمی ایفا کرده است (شهمردان، ۱۳ بب).

از دیگر عوامل تشدید اختلاف میان پارسیان، تفسیرهای غربیان از آموزه‌های دین زردشتی بود. پس از انتشار گزارشهای جهانگردان اروپایی دربارهٔ زردشتیان، پژوهشگران به مطالعهٔ این آیین گرایش یافتند و با توجه به نگرشهای شخصی خود و نیز برداشتهایشان از مجموعهٔ متون دینی زردشتی، به تأیید یا تخطئهٔ آموزه‌ها و آداب آنان پرداختند.

نخست تامس هاید در ابتدای سدهٔ ۱۸م این دین را بر شالودهٔ یکتاپرستی معرفی کرد (کاراکا، II/207-208)، اما نیم سده بعد و با انتشار ترجمهٔ فرانسهٔ آنکتیل دوپرون از *اوستا*، پژوهشگران غربی خود را با دینی به ظاهر چندگانه‌پرست مواجه دیدند و به انتقاد از آن پرداختند. یکی از اینان جان ویلسن، مبلغ اسکاتلندی بود که با طرح برخی مسائل از جمله ثنویت، روایتهای اساطیری بندهش و نیز احکام، به شدت بر آنها تاخت. پارسیان که از محتویات اغلب متون دینی خود اطلاع چندانی نداشتند، از اتهامهای ویلسن در شگفت شدند و واکنشهای شتاب‌زده‌ای ــ از ردبندهش به منزلهٔ اثری یکسره دروغ، تا دفاع از ثنویت ــ نشان دادند و همین امر اختلافها را تشدید کرد. مطرح کردن کتاب مجعول *دساتیر* آذرکیوان (ه‌ م) نیز که رمزی بودن برخی مطالب دینی زردشتی را مانع درک صحیح عوام از آنها معرفی می‌کرد، بعدها به صورتهای دیگر، جامعهٔ پارسی را دچار تشتت و پراکندگی، و آمادهٔ بروز بدعتهای مختلف کرد (بویس، 199-194).

به هر حال، این کشمکشها ضربهٔ سختی بر باورهای پارسیان و به ویژه بر جایگاه روحانیان وارد ساخت. روحانیان پارسی که به سبب پای‌بندی به شیوه‌های اجدادی خود از پیشرفت مادی دور، و از این‌رو تهی‌دست مانده بودند، اینک در نظر جامعهٔ خویش و به ویژه دانش آموختگان، شکست خورده به نظر می‌رسیدند. از این‌رو از احترام آنان

1. Udvada

نزد مردم و تمایل جوانان برای ادامهٔ پیشهٔ روحانیت به شدت کاسته شد (همو، 199). این دانش آموختگان کسانی بودند که از دههٔ ۱۸۲۰م با تأسیس مراکز آموزش عالی انگلیسی، آموختن به شیوهٔ غربی را آغاز کرده بودند (کاراکا، .I/283 ff؛ نیز نک: کولکه، .55 ff؛ هینلز، .43 ff).

آشفتگیهای موجود، جامعهٔ پارسی و بیشتر دانش‌آموختگان را واداشت تا به اصلاحات دینی دست زنند؛ اما این حرکت با مخالفت تند محافظه‌کارانِ پارسی مواجه شد. این رقابت، هر دو گروِ اصلاح‌طَلب و محافظه‌کار را به آموختن بیشتر واداشت. از این‌رو، در ۱۲۷۰ق/۱۸۵۴م گروه قدیمیهای بمبئی، مدرسهٔ ملافیروز را بنیاد نهادند و در آن به آموزش سنتی روحانیان پرداختند، اما به زودی با تلاش بازرگانی پارسی به نام خورشید جی کاما ــ بنیان‌گذار مؤسسهٔ خاورشناسی کاما ــ که در غرب نزد ایران‌شناسان برجسته آموزش دیده بود، آموزش به شیوهٔ جدید هم آغاز شد. از طرفی، گروه مقابل، یعنی شنشاییها هم مدرسهٔ زردشتی سر جمشیدجی جیجی‌بای را تأسیس کردند که هدف آن آموزش زبانهای قدیم و جدید به روحانی‌زادگان بود تا بتوانند به درک بهتر دین نایل آیند (بویس، 202-201؛ کولکه، .95 ff). به رغم این اختلافها، جامعهٔ پارسی، حتیٰ در بمبئی هم، از لحاظ پای‌بندی به آیینها، همچنان یکپارچه مانده بود و اصلاح‌طلبان هم عملاً به همان آداب و رسوم سنتی عمل می‌کردند (نک: بویس، 207).

طی هزار سالِ نخست اقامت پارسیان در هند، بیشتر آنان با اشتغال به پیشه‌هایی چون کشاورزی و کسب و کار در نواحی روستایی و شهرهای کوچک، زندگی نسبتاً یکنواختی داشتند و چندان وارد مسائل سیاسی و اقتصادی نمی‌شدند. اما بـا ورود انگلیسیها و گسترش بازرگانی در هند، و به ویژه پس از استقلال، نقش پارسیان روز به روز اهمیت بیشتری می‌یافت (کولکه، .238 ff). در روزگار تسلط بریتانیا، پارسیـان که شماری از آنـان از روزگار مغـول در کار تجـارت بودند، دست‌اندر کار راه‌اندازی کارخانه‌های مختلف شدند و بسیاری از صنایع مهم هند را پایه‌گذاری کردند (نک: بلسارا، ۲۲-۲۵؛ گنجی، ۱۴۳).

تحولات جدید در زندگی و آداب پارسیان دگرگونیهایی پدید آورد: اوضاع اقتصادی جشنهای دینی موسوم به گاهانبارها را پایان داد و با ورود برق و استفاده از نفت و گاز، آتشدان خانهٔ پارسیان که همواره کانون نماز خانوادگی بود، برچیده شد (بویس، 223)، ضمن آنکه گسترش رابطه با غیر زردشتیان و نیز لزوم سفر و دیگر فعالیتهای اجتماعی هم آنان را از رعایت برخی مسائل، از جمله تطهیر، باز داشت.

ظاهـراً طی سده‌های متمـادی، قومیت نقـش مهمی در حفـظ یکپارچگی نسبی زندگی پارسیان هند داشته است. با این همه، امروزه میان آنچه پژوهشگران براساس سنت مکتوب باستانی از کیش زردشتی ارائه می‌کنند، با واقعیتهای جامعهٔ پارسی تفاوتهایی وجود دارد و در حالی که پژوهشهای علمی بر انسجام و شفافیت آموزه‌های زردشت تأکید دارند، جامعهٔ پارسی امروز، از یک سو همچنان ایمان راسخ به نماز و آداب و تکالیف دینی را دارد و از سوی دیگر شاهد مباحثه‌هایی داغ بر سر آموزه‌های دین زردشتی است و چنین می‌نماید که این دو ویژگی دو طریق کاملاً متفاوت از درک این دین را باز می‌نمایند و این دو طریق در سطح جامعه و حتیٰ در ذهن مؤمنان هم با یکدیگر همزیستی یافته‌اند (کرین براک، 293).

طی چند دههٔ اخیر که زردشتیان در کشورهای مختلف پراکنده شده‌اند، پارسیان برای حفظ ارتباط آنان با یکدیگر، به ویژه با ایران، و بررسی مسائل مشترک و یافتن راه‌حل برای آنها، در دههٔ ۱۹۷۰م اقدام به تشکیل اتحادیهٔ انجمنهای زردشتی هند کردند. این اتحادیه برای بررسی راههای دست‌یابی به وحدت، با همکاری انجمنهای زردشتی ایران و دیگر نقاط جهان، تاکنون چند کنگرهٔ جهانی برپا ساخته است (بویس، 227-226).

مآخذ: بلسارا، «پارسیان هند (۲)»، ترجمهٔ فیروز آذرگشسب، هوخت، تهران، ۱۳۴۸ش، س ۲۰، شم ۱۰؛ بویس، مری، «دیانت زرتشتی در دوران متأخر»، دیانت زرتشتی، ترجمهٔ فریدون وهمن، تهران، ۱۳۴۸ش؛ بهمن کیقباد، قصهٔ سنجان، حیدرآباد، ۱۹۶۴م؛ پورداود، ابراهیم، *ایرانشاه*، بمبئی، ۱۹۲۵م؛ شهمردان، رشید، «پارسی پنجایت بمبئی»، هوخت، تهران، ۱۳۶۲ش، س ۳۴، ش ۱۰؛ گنجی، محمدحسن، «هانتینگون و پارسیان هندوستان»، چیستا، تهران، ۱۳۶۶ش، س ۵، شم ۲؛ نیز:

Boyce, M., *Zoroastrians, their Religious Beliefs and Practices*, London, 1979; Hinnells, J.R., «Parsis and British Education, 1820-1880», *Journal of the K.R. Cama Oriental Institute*, Bombay, 1978, no. 46; Hodivala, Sh. H., *Studies in Parsi History*, Bombay, 1920; Karaka, D.F., *History of the Parsis*, London, 1884; Katrak, S.K.H., *Who are the Parsees ?*, Karachi, Herald Press; Kreyenbroek, Ph. G., *Living Zoroastrianism*, Richmond, 2001; Kulke, E., *The Parsees in India*, Delhi etc., 1974; Mirza, H. D. K., *Outlines of Parsi History*, Bombay, 1987; Modi, J.J., «Qisseh-i Zartushtian-i Hindustan va Bayan-i Atash Behram-i Naosari», *Journal of the K.R. Cama Oriental Institute*, Bombay 1933, no. 25; Paymaster, R.B., *Early History of the Parsees in India*, Bombay, 1954.

عسکر بهرامی

پارْغَر، یا فارغر، بارغر، شهر و رودی در ماوراءالنهر.

شهر پارغر: از این شهر اولین بار در منابع جغرافیایی نخستین سده‌های اسلامی یاد شده است. ابن رسته در سدهٔ ۳ق/۹م از پارغر به عنوان روستایی از توابع ناحیهٔ تخارستان علیا واقع در کنار نهر وَخاب، یکی از شاخه‌هـای رود جیحـون، یاد کرده است (ص ۹۳). جغرافیانویسان سدهٔ ۴ق عموماً پارغر را در زمرهٔ شهرهای ناحیهٔ ختل برشمرده‌اند (نک: اصطخری، ۲۹۰؛ حدود...، ۱۱۸-۱۱۹؛ *اشکال...*، ۱۸۱؛ ابن حوقل، ۴۴۷/۲؛ مقدسی، ۴۹). بنا بر گزارشهای برخی از متون جغرافیایی سدهٔ ۴ق، ختل ناحیه‌ای کوهستانی، آباد و پرنعمت، با مردمانی جنگاور بود. کوههای آن دارای معادن زر و سیم، و مراتع آن از مراکز مهم پرورش اسب بود که اسبهای آن به دیگر جایها نیز صادر می‌شد (نک: حدود، ۱۱۹؛ اصطخری، همانجا). مؤلف گمنام حدود، پارغر را شهری پرجمعیت و آباد، با کشاورزی پر رونق وصف کرده است (همانجا).

هر چند از پیشینهٔ تاریخی شهر پارغر آگاهیهای چندانی در دست نیست و جز منابع جغرافیایی نخستین سده‌های اسلامی، در منابع

تاریخی، از این شهر یادی نشده است، اما با توجه به موقعیت جغرافیایی آن، تاریخ این شهر با پیشینهٔ تاریخی ناحیهٔ ختل (ه‍ م) پیوستگی دارد. در دورهٔ فتوحات تازیان در ایران، به نوشتهٔ بلاذری، سعید بن عثمان در روزگار معاویة بن ابی‌سفیان، ختل را به صلح گشود، اما مردم ختل بر این پیمان باقی نماندند (ص ۵۸۶). طبری عبور سعیدبن عثمان از جیحون را در ۵۶ق/۶۷۶م ذکر کرده است (۳۰۶/۵)، اما به گشوده شدن شهرهای ناحیهٔ ختل در این تاریخ اشاره‌ای ندارد. به گزارش همو، ختل در ۸۰ق/۶۹۹م توسط مهلب بن ابی صفره گشوده شد (۳۲۵/۶). بلاذری این واقعه را در ۹۹ق/۷۱۸م به عنوان فتح دوبارهٔ ختل ذکر کرده است (همانجا). ادریسی در سدهٔ ۶ق، همانند جغرافی‌نویسان سدهٔ ۴ق، پارغر را از شهرهای ناحیهٔ ختل برشمرده است (۴۸۷/۱).

نام پارغر در زبان سغدی که به معنی «زمین بالای کوه» است (نک: غفورُف، I/250؛ نیز بارتولد، ۳۱۸)، با وضع جغرافیایی ناحیه‌ای که پارغر در آن واقع بوده است، بی‌مناسبت نیست. امروزه شهری به نام پارخر در جنوب غربی شهر کولاب، در شمال کرانه‌های جیحون در مرزهای تاجیکستان با افغانستان (نک: «اطلس...[1]»، 137)، در خاور رودی که نهرهای بلجوان و کولاب آن را تشکیل می‌دهد، قرار دارد که با توجه به توضیحات جغرافیانویسان اسلامی، همان پارغر متون کهن جغرافیایی است (نک: مینورسکی، 208,361).

در منابع جغرافیایی و تاریخی دورهٔ اسلامی از ناحیه‌ای به نام بَرغَر یا بَرغَر، واقع در کوههای بُتَّم میانی یاد شده است که نباید آن را با شهر پارغر خلط کرد (برای آگاهی بیشتر، نک: هد، بتم).

رود پارغر: در متون جغرافیایی سده‌های نخستین اسلامی، نام پارغر بر یکی از ۵ شاخهٔ عمدهٔ رودخانهٔ خرناب یا جرناب (وخان دریای امروزی) که در ناحیهٔ ختل و وخش به این رودخانه می‌پیوسته، اطلاق شده است (نک: ادریسی، ۴۸۱/۱-۴۸۲). حوضهٔ این ۵ رود از دیرباز به «آبِ پنج» یا «پنج آب» موسوم بوده‌است (مارکوارت، ۶۱-۶۲). رودخانهٔ پارغر در نظر جغرافیانویسان مسلمان، سومین رودخانه از این ۵ رود به شمار می‌رفته است (نک: اصطخری، ۳۱۸، ۵۷۵، صورت (نقشه) خراسان و ماوراءالنهر...؛ ابن حوقل، ۴۷۵/۲؛ مقدسی، ۲۲؛ ادریسی، همانجا). اما ابن حوقل در نقشهٔ خراسان در کتاب *صورة الارض*، ترتیب این ۵ رود را مغشوش ترسیم کرده، و پارغر را دومین رود نشان داده است (نک: نقشهٔ مقابلِ ص ۴۲۶).

خاورشناسان در انطباق رود پارغر با رودخانه‌هایی که حوضهٔ آب پنج یا پنج آب را تشکیل می‌دهند، اتفاق نظر ندارند. بارتولد در «ترکستان نامه» پارغر را با «کچی سرخاب[2]» از شاخه‌های شمالی جیحون (ص 68)، لسترنج با یکی دیگر از شاخه‌های جیحون به نام «وَنج» (ص 435)، و مارکوارت آن را با رودخانهٔ «کوکچهْ» امروزی از شاخه‌های جنوبی جیحون (ص ۶۲)، منطبق دانسته‌اند.

مآخذ: ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۸م؛ ابن رسته، احمد، *الاعلاق النفیسة*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ ادریسی، محمد، *نزهة المشتاق*، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ *اشکال العالم*، منسوب به ابوالقاسم جیهانی، ترجمهٔ علی بن عبدالسلام کاتب، به کوشش فیروز منصوری، مشهد، ۱۳۶۸ش؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک و ممالک*، ترجمهٔ کهن فارسی، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۷۳ش؛ بارتولد، و. و.، «تاجیکان»، *گزیدهٔ مقالات تحقیقی*، ترجمهٔ کریم کشاورز، تهران، ۱۳۵۸ش؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به کوشش عبدالله انیس طباع، بیروت ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ *حدودالعالم*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰ش؛ طبری، *تاریخ*؛ مارکوارت، یوزف، *وهرود و ارنگ*، ترجمهٔ داوود منشی‌زاده، تهران، ۱۳۶۸ش؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ نیز:

Atlas of the World, Stuttgart, 1997; Barthold, W. W., *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, London, 1977; Gafurov, B. G., *Tadzhiki*, Moscow, 1972; Le Strange. G., *The Lands of the Eastern Caliphate*, London, 1966; Minorsky. V., notes on *Ḥudūd al-ʿĀlam*, ed. C. E. Bosworth, Cambridge, 1937.

علی‌کرم همدانی

پازیاب، نک: فاریاب.

پازَواری، امیر، نک: امیر پازواری.

پازوکی، یا پازُکی، پیزُکی، بازوکی، نام یکی از ایلهای کرد قدیم ایرانی که از نیمهٔ دوم سدهٔ ۹ق، بیش از یک قرن در مناطق شمالی دریاچهٔ وان در آناتولی فرمانروایی داشته است. اولین اشارهٔ تاریخی به ایل پازوکی به دوران حکومت آق قویونلوها در ایران باز می‌گردد. از این پس نام پازوکی بارها در منابع تاریخی آمده است.

خاستگاه قومی و جغرافیایی: منبع مهم قدیم کردشناسی، *شرف‌نامه*، کردهای ایران را مشهور به گوران و مشتمل بر ۴ ایل بزرگ: سیاه منصور، چگنی، زنگنه و پازوکی، و خاستگاه آنان را لرستان و به روایتی گوران و اردلان، و امیران پازوکی را برخاسته از عشیرهٔ سویدی (بدلیسی، ۱۷، ۴۲۳-۴۲۴، ۴۳۱) دانسته است. عشیرهٔ سویدی یا سویدانلو ظاهراً حاکمان برمکی داشته‌اند که از بیم هارون الرشید به کردان پناه برده، و در کردستان به حکومت رسیده بودند (توحدی، ۹۸/۲). بعضی به اشتباه پازوکیها را از ترکان آذربایجان پنداشته‌اند (شاه حسینی، ۴۳؛ نیز نک: اعتمادالسلطنه، *مطلع...*، ۳۵۴/۳؛ اسدی، ۵۸۶-۵۹۷). خاستگاه پازوکیها را بعضی مناطق شمالی و غربی دریاچهٔ وان از همان سرزمین امارت پازوکی (مینورسکی، ۵۷؛ صفی‌زاده، ۶۶۹) و برخی دیگر کوهستان شاهو، میان کرمانشاه و سنندج، به شمار آورده‌اند (مردوخ کردستانی، ۸۳؛ تحقیقات میدانی). فارس را نیز موطن پازوکیها دانسته‌اند که آشکارا اشتباه است (بامداد، ۱۹۶/۳، احتمالاً به نقل از *تاریخ عضدی*). در خاطرات سپهبد امیر احمدی از کوههای پازوکی در شمال بهبهان و در راه خرم آباد یاد شده است (ص ۳۷۹-۳۸۰) که ارتباط آن با ایل پازوکی روشن نیست. به هر حال پذیرفتن مناطق شمالی دریاچهٔ وان و یا کوهستان شاهو به عنوان خاستگاه ایل، بیشتر مقرون به صحت است.

مهاجرت و پراکندگی: دست به دست شدن مناطق زیست ایل

---

1. *Atlas*... 2. Kchi-Surkhab

پازوکی در شمال دریاچهٔ وان، میان حکومتهای صفوی و عثمانی و جنگهای بین این دو قدرت بزرگ در این سرزمین عاقبت به انقراض امارت پازوکی و مهاجرت پازوکیها به قفقاز و مناطق مختلف فلات ایران انجامید.

از اواخر سلطنت شاه طهماسب اول (سل ۹۳۰- ۹۸۵ق/۱۵۲۴-۱۵۷۷م) گروههایی از کردان پازوکی در چخور سعد (ایروان)، نخجوان و اران (جمهوری آذربایجان کنونی) ساکن شده بودند (بدلیسی، ۴۳۴؛ اسکندربیک، ۱۰۴۲؛ منجم یزدی، ۳۱۰؛ حسینی استرابادی، ۱۷۷). برخی از کوچاندن ایل پازوکی از اورمیه به خوار و ورامین در دوران صفوی خبر داده (افشار سیستانی، ۱۱۰۴-۱۱۰۶)، و نوشته‌اند که در ۱۰۱۰ق/۱۶۰۱م به دستور شاه عباس اول (سل ۹۹۶-۱۰۳۸ق/۱۵۸۸-۱۶۲۹م) بسیاری از کردان آذربایجان و مهاباد (مُکری قدیم) را ابتدا به جلگهٔ خوار و ورامین، سپس ۴۵ هزار خانوار از آنها را به شمال خراسان کوچاندند. پازوکیها از گروههای کردی بودند که از انتقال به خراسان سرباز زدند و در اطراف دماوند، ورامین و خوار باقی ماندند (میرنیا، ۴۳-۴۴؛ تحقیقات میدانی). فیلد به حضور حدود هزار خانوار پازوکی در خوار و ورامین (ص 113-112)، و توحدی به اقامت آنها در خراسان و اطراف تهران (۴۷۳/۱) اشاره می‌کند.

در اوایل قرن ۲۰م حدود ۵ هزار خانوار پازوکی در اطراف ایروان ساکن بوده‌اند (زنگنه، ۲۱۸-۲۲۰). اکنون نیز آنان جزو نیم میلیون کردهایی هستند که در آن سوی ارس و اطراف ایروان زندگی می‌کنند (توحدی، ۴۷۷/۱). امروزه شماری از پازوکیها در کرمانشاه و سنندج (صفی زاده، همانجا) و پیرامون کوهستان شاهو، محال روانسر و محال لیلاخ (خاور سنندج) سکنا دارند (مردوخ کردستانی، همانجا؛ تحقیقات میدانی).

از دوران شاه عباس، نواحی اطراف تهران از مهم‌ترین مناطق زندگی کردان پازوکی بوده است. یکی از ۴ قریه و یا «بهنام» امروزی ورامین با۵۳۲ کم ۲ مساحت به نام این مردم، بهنام پازوکی نامیده می‌شود که بیشتر ساکنان بومی آن پازوکی هستند (کیهان، ۳۵۶/۲؛ *سرشماری...*، ۴۵-۴۷). پازوکیها در خوار (گرمسار) بیشتر در آرادان و روستاهای پیرامون آن، قشلاق (شهر گرمسار) و روستاهای شاه‌بداغ، ساروزن، سزد و کَرند، در دماوند در چندین روستا، در فیروزکوه در روستاهای ترود (طرود) و حصارین و در شمیرانات، در روستاهای لواسانات بزرگ پراکنده بوده‌اند (اعتماد السلطنه، همان، ۳۴۱/۳-۳۷۹؛ شاه حسینی، ۴۲-۴۵؛ اسدی، ۵۸۶؛ تحقیقات میدانی). گروههای دیگری از پازوکیها که به پیزُکی (= پازوکی، تبدیل مصوت ā به آ در گویش کرمانج) شهرت دارند، در برخی نواحی خراسان مانند کلات نادری و ناحیهٔ پیزکی چناران زندگی می‌کنند (توحدی، ۴۷۳/۱).

زبان: در طول سده‌های گذشته شمار بزرگی از پازوکیها زبان اصلی خود، کردی کرمانج را فراموش کرده، و شماری دیگر ترکی آذربایجان را جایگزین زبان مادری نموده‌اند (اعتماد السلطنه، همان، ۳۵۴/۳). پراکندگی جغرافیایی پازوکیها و جدایی آنها از یکدیگر موجب شده است که گروه بسیاری از پازوکیها علاوه بر زبان مادری، تبار کردی خود را نیز از یاد ببرند (تحقیقات میدانی). از زبان کنونی پازوکیان ایروان و قفقاز اطلاع دقیقی به دست نیامد.

تاریخچه: مینورسکی تاریخ ایل پازوکی را از لحاظ پراکندگی و تقسیم بین ترکیه و ایران دشوار دانسته است (ص ۵۷). اولین نشانهٔ تاریخی از این ایل به ۸۶۸ق/۱۴۶۴م باز می‌گردد که گروهی از جنگجویان پازوکی دژ مرزی گرگر بر سر راه تجاری حلب به ارزنجان را گشودند و حاکم مملوک مصری دژ را کشتند و کلیدهای قلعه را برای اوزون حسن (حک ۸۵۷-۸۸۲ق/۱۴۵۳-۱۴۷۷م) فرستادند و چندی بعد از پذیرش حاکم جدید تعیین شده توسط ممالیک مصر و تسلیم دژ به او خودداری کردند (وودز، 106,209). اوزون حسن و سایر فرمانروایان آق قویونلو به پاس خدمات ایل پازوکی، حکومت کیفی، ارجیش، عَدِلجواز و الشکرد واقع در شمال دریاچهٔ وان را به حسین علی بیگ، نخستین امیر شناخته شدهٔ پازوکی و فرزندانش بخشیدند. از این پس امیران پازوکی بر مناطقی از شمال شرقی آناتولی و شمال غربی فلات ایران تا ۹۹۳ق/۱۵۸۵م حکومت کردند (همانجا؛ بدلیسی، ۴۳۱).

سلسلهٔ امیران پازوکی پس از حسین علی بیگ به دو خاندان یا شعبه تقسیم شده‌اند: «خالد بگلو» یا «خالد بیگیان» که خاندان امیر خالدبیگ فرزند شهسوار بیگ پسر حسین علی بیگ بوده‌اند و بیشتر امیران پازوکی از این خاندان برخاسته‌اند و «شُکُر بگلو» یا «شکر بیگیان» که خاندان شکر بیگ پسر دیگر حسین علی بیگ و عموی امیر خالد بیگ بوده، و اغلب از حاکمان بدلیس تبعیت می‌کرده‌اند (همو، ۴۳۱-۴۳۸؛ مردوخ روحانی، ۳۶۷-۳۷۰؛ صفی‌زاده، ۶۶۹-۶۷۳). در طول بیش از یک سده ۹ امیر پازوکی که ۷ نفر آنها از خالد بیگیان بودند، بر امارت پازوکی فرمان راندند (همانجاها) و به غیر از دوره‌هایی که سرزمین آنها در تصرف دولت عثمانی بود، همیشه به ایران، به حکومت آق‌قویونلوها و صفویان وفادار ماندند (توحدی، ۴۷۳/۱-۴۸۹).

مشهورترین امیر پازوکی خالد بیگ، پسر شهسوار بیگ و نوهٔ حسین علی بیگ بوده است. خالد بیگ مردی دلیر، با اراده و نیرومند بود؛ در دوران پادشاهی سلطان یعقوب آق قویونلو (حک ۸۸۲ - ۸۹۶ق/۱۴۷۷-۱۴۹۱م) ایل کرد چمشگزک را تحت سرپرستی خود درآورد و به تدریج دامنهٔ نفوذ و متصرفاتش را گسترش داد و سرزمینهای دیگری را در شمال و غرب دریاچهٔ وان بر امارت موروثی خود افزود (وودز، همانجا).

وی با ظهور دولت صفوی به شاه اسماعیل (سل ۹۰۷-۹۳۰ق/۱۵۰۱-۱۵۲۴م) پیوست و همراه او در جنگهای بسیاری شرکت کرد و در یکی از جنگها یک دستش قطع شد. به روایتی شاه اسماعیل دستور داد تا دستی از طلا برای او ساختند. از این پس، به «خالد بیگ یک‌دست» و «خان له پ زیرین» (خان زرین دست) معروف شد (بدلیسی، مردوخ روحانی، صفی زاده، همانجاها). دشمنانش او را

«چلاق خالد» می‌نامیدند (مردوخ روحانی، همانجا).

شاه اسماعیل اندکی بعد مناطق خنس، ملازگرد و ناحیهٔ اوچکان، از توابع موش را به حکومت خالدبیگ افزود (همو، ۴۳۲-۴۳۳) و او را امیرالامرای کردستان کرد (همو، ۵۵۹). بعدها وی از اطاعت شاه اسماعیل سرباز زد و با سپاهیان خود نواحی دیگری را اشغال کرد و دستور داد تا خطبه به نامش خواندند و سکه زدند (همو، ۴۳۲؛ صفی‌زاده، همانجا؛ مردوخ روحانی، ۳۶۸). برخی سبب جدایی خالد بیگ از شاه اسماعیل را تلاش او برای کمک به بازگشت سلطان مراد (مق ۹۲۰ق/۱۵۱۴م)، آخرین پادشاه آق قویونلو، به قدرت نوشته‌اند (وودز، همانجا).

پس از چندی، خالد بیگ از بیم شاه اسماعیل، فرمانبردار سلطان سلیم عثمانی (سل ۹۱۸- ۹۲۶ق/۱۵۱۲-۱۵۲۰م) شد و سلطان سلیم حکومت بخشی از کردستان را به او داد. دیری نگذشت که از سلطان عثمانی هم روی‌گرداند و دوباره دم از استقلال زد. سرانجام، سلطان سلیم سپاهی به سرکوب او فرستاد و پس از جنگی خونین او را اسیر کرد و در استانبول به قتل رساند (بدلیسی، همانجا).

پس از خالد بیگ، ۶ امیر پازوکی بر این امیر نشین فرمان راندند که از میان آنها قلیج بیگ اول، نوهٔ او و یادگاربیگ از شکربیگیان از شهرت بیشتری برخوردارند. در زمان قلیج بیگ، شاه طهماسب حکومت ناحیهٔ زکم، از توابع گنجهٔ اران را به سرزمینهای موروثی پازوکیها افزود (همو، ۴۳۴). با کشته شدن اویس بیگ دوم از شعبهٔ خالد بگلو، در ۹۹۳ق/۱۵۸۵م در جنگ با سپاه عثمانی، امارت پازوکی منقرض شد (همو، ۴۳۷-۴۳۸). از او پسری به نام امامقلی بیگ بر جای ماند که به دستور شاه عباس اول منصب قورچیگری یافت (همانجا؛ برای آگاهی بیشتر از امارت و امیران پازوکی، نک‍: همو، ۴۳۱-۴۳۸؛ صفی‌زاده، ۶۶۹-۶۷۳؛ مردوخ روحانی، ۳۶۷-۳۷۰؛ توحدی، همانجا).

گروهی از پازوکیها که از زمان قلیج بیگ اول در چخور سعد ایروان و بخشهایی از اران استقرار یافته بودند و در سالهای تسلط عثمانی بر قفقاز، در آنجا اقامت داشتند، به هنگام محاصرهٔ ایروان (۱۰۱۱-۱۰۱۲ق/۱۶۰۲-۱۶۰۳م) توسط شاه عباس اول به اردوی شاهی پیوستند (اسکندر بیک، ۱۰۴۲) و جنگجویان ایل به فرماندهی خسرو سلطان پازوکی در برابر سپاهیان عثمانی شجاعت بسیار نشان دادند (همو، ۱۰۴۴؛ منجم یزدی، ۳۱۰؛ حسینی استرابادی، ۱۷۷).

خسرو سلطان و جنگجویانش در فرونشاندن شورش امیرخان برادوست، حاکم اورمیه و گشودن دژ دُمدُم و قتل او (۱۰۱۸-۱۰۱۹ق/۱۶۰۹-۱۶۱۰م) شرکت داشتند (اسکندربیک، ۱۳۱۶-۱۳۱۸، ۱۳۳۰-۱۳۳۶؛ منجم یزدی، ۴۰۱-۴۰۹). خسروسلطان در ۱۰۲۰ق/۱۶۱۱م، پس از گشوده شدن دژ دُمدُم، سر از ورامین درمی‌آورد و در ده نمک خوار به پیشواز ولی محمدخان، پادشاه ازبک که عازم ملاقات شاه عباس در اصفهان بود، می‌رود و هدایای فراوانی پیشکش می‌کند (همو، ۴۴۰). در ۱۰۳۱ق/۱۶۲۲م نیز شاه عباس در عملیات فتح قندهار، خسرو سلطان را که در ۱۰۱۲-۱۰۱۳ق با یورش به زمین‌داور، قلعهٔ بُست را گشوده بود (اسکندر بیک، ۱۰۹۳-۱۰۹۶)، مأمور حمله به زمین‌داور کرد و قلعهٔ بست به دست او گشوده شد (همو، ۱۶۱۰-۱۶۱۵؛ حسینی استرابادی، ۲۱۸).

در آخرین‌سال زندگی‌شاه عباس(۱۰۳۸ق/ ۱۶۲۹م)، اوتارسلطان، رئیس ایل پازوکی و حاکم خوار، سمنان، دماوند و فیروزکوه بوده است (اسکندر بیک، ۱۸۱۳). در همین سال سواران پازوکی به دستور حاکم دماوند که از پازوکیها بود، میرشاه میر مرعشی مازندرانی را در نزدیکی دماوند دستگیر می‌کنند و به اصفهان می‌برند (مرعشی، ۳۸۹-۳۹۱).

شمار غازیان پازوکی در قشون صفوی همراه با کردان کلهر برابر با شمار ترکمانان شاهسون (قزلباشان) بوده است (مینورسکی، ۵۷ - ۵۸). سپاهیان ذوالفقارخان موصلّو را در فتح بغداد (۹۳۰ق/۱۵۲۴م) کردان کلهر، پازوکی، زنگنه و وند تشکیل می‌دادند. غازیان پازوکی تا پایان حکومت صفوی، در مناطق مختلف با مخالفان حکومت، غارتگران و شورشیان درگیر بوده‌اند و در حفظ امنیت برخی نقاط ایران نقش داشته‌اند (نصیری، ۸۳، ۱۹۴؛ مشیزی، ۴۰۳، ۴۱۳).

پازوکیها در استقرار حکومت قاجاریان نیز مؤثر بوده‌اند. آقامحمدخان قاجار پس از فرار از شیراز (۱۱۹۳ق/۱۷۷۹م) به دعوت مجنون خان، رئیس با نفوذ پازوکیها، به خوار و ورامین آمد و با میانجیگری او با بزرگان قاجار دولّو مذاکره و مصالحه کرد و دو شعبهٔ ایل قاجار را متحد ساخت. آقا محمدخان مجنون خان را به سرکردگی سپاهی مأمور فتح تهران کرد. او پس از فتح تهران در ۱۱۹۹ق، حاکم تهران شد (بامداد، ۱۹۶/۳؛ اعتماد السلطنه، *مرآة...*، ۸۴۷/۱). فتحعلی‌شاه خیرالنساء، دختر مجنون خان را به همسری گرفت (بامداد، ۱۹۷/۳). در دوران فتحعلی شاه (سل ۱۲۱۲-۱۲۵۰ق/ ۱۷۹۷-۱۸۳۴م) محمد امین خان پازوکی از سرکردگان لشکری و بزرگان خراسان بود که در ۱۲۴۲ق/۱۸۲۶م به دستور والی خراسان، حسنعلی میرزا شجاع السلطنه با ۵۰۰ سوار به کمک کامران میرزا، حاکم هرات شتافت (ریاضی هروی، ۲۲-۲۳؛ سپهر، ۳۶۸/۱؛ هدایت، ۶۵۸). در همین دوران، سردار حاجی عباسقلی خان، تنها پسر مجنون خان رئیس قشون خراسان بود. پسر او، حاجی ابوالفتح خان در زمان ناصرالدین شاه از دیوانیان بزرگ خراسان به شمار می‌آمد و مدتی نیز مأموریت حفظ نظم آذربایجان را داشت و چندی نیز معاون نظام‌الدولهٔ شاهسون، والی خراسان بود. پسران او به نامهای محمدابراهیم خان رفیع الملک و محمد مهدی خان جلیل الملک نیز به زمان خود از بزرگان ایل پازوکی خراسان بوده‌اند (امین لشکر، ۱۵۵-۱۵۷؛ توحدی، ۴۸۰/۱-۴۸۹).

در سدهٔ ۱۳ق و سالهای آغازین سدهٔ ۱۴ق، میرزا محمدخان پازوکی و نواده‌اش حاجی خانباباخان امین الرعایا، رئیس و سربلوک ارادان، حاجی عباسقلی خان پازوکی و پسرش جعفرقلی خان، رئیس سواران ایل اصانلو، رضاحسین خان پازوکی و پسرش ابوتراب خان، رئیس و

سربلوک قشلاق (شهر گرمسار کنونی)، حاکمان و بزرگان ایل پازوکی و از امیران و رؤسای محلی خوار بوده‌اند (اعتمادالسلطنه، *مطلع*، ۳/۲۴۱-۳۷۹؛ امین لشکر، ۲۳۸). در ۱۳۲۹ق/۱۹۱۱م پازوکیهای خوار به سرکردگی علی خان بیگلر بیگی و برادرانش عباس خان و امام‌ویردی خان همراه گروه مشروطه خواه ایل اصانلو، به فرماندهی آقا رضاخان اصانلو، نیروهای حکومت مشروطه را در برابر ارشدالدوله، فرمانده سپاه محمدعلی شاه که به قصد حمله به تهران می‌آمد، کمک کردند و عبور او را از جلگهٔ خوار حدود ۹ روز به تأخیر انداختند تا حکومت با سامان دهی نیروهایش توانست ارشدالدوله را در پیشوای ورامین شکست دهد (تحقیقات میدانی).

دربارهٔ مذهب و مشاغل قدیم ایل پازوکی، بیشتر منابع قول بدلیسی در *شرف‌نامه* را که آنها را بدون مذهب معین و شغلشان را چارواداری دانسته است (ص ۴۳۱، ۴۳۵)، تکرار کرده‌اند. اما بررسیهای مختلف از جمله بررسیهای مینورسکی نشان می‌دهد که پازوکیها از شیعیان متعصب و حتیٰ افراطی بوده‌اند. هم از این روست که در دورهٔ صفویان جنگجویان پازوکی را اصطلاحاً غازیان پازوکی می‌نامیدند (ص ۵۷). شغل اصلی پازوکیها به احتمال بسیار مانند عشایر دیگر کرد دامداری و کشاورزی بوده است. در *شرف‌نامه* آمده است که در زمان یادگار بیگ پازوکی حدود دوهزار خانوار از طوایف دیگر کرد که همگی دعوی «پازوکیگری» داشتند، در روستاها و مزارع پازوکیها درالشکرد به کشاورزی و دامداری پرداخته، و پازوکیها از همین راه غنی و مالدار شده، والشکرد را آبادان کرده‌اند (بدلیسی، ۴۳۵).

مآخذ: اسدی، نوش آذر، *نگاهی به گرمسار سرزمین خورشید درخشان*، تهران، ۱۳۷۸ش؛ اسکندربیک منشی، *عالم‌آرای عباسی*، به کوشش محمداسماعیل رضوانی، تهران، ۱۳۷۷ش؛ اعتمادالسلطنه، محمدحسن، *مرآة البلدان*، به کوشش عبدالحسین نوایی و هاشم محدث، تهران ۱۳۶۷ش؛ همو، *مطلع الشمس*، تهران، ۱۳۰۱- ۱۳۰۳ق؛ افشار سیستانی، ایرج، *مقدمه‌ای برشناخت ایلها، چادرنشینان و طوایف عشایری ایران*، تهران، ۱۳۶۴ش؛ امیر احمدی، احمد، *خاطرات نخستین سپهبد ایران*، به کوشش غلامحسین زرگری نژاد، تهران، ۱۳۷۳ش؛ امین لشکر، قهرمان، *روزنامهٔ سفر خراسان به همراهی ناصرالدین شاه* (۱۳۰۰ق)، به کوشش ایرج افشار و محمد رسول دریاگشت، تهران، ۱۳۷۴ش؛ بامداد، مهدی، *شرح حال رجال ایران*، تهران، ۱۳۴۷ش؛ بدلیسی، شرف خان، *شرف نامه*، به کوشش محمدعباسی، تهران، ۱۳۴۳ش؛ توحدی، کلیم الله، *حرکت تاریخی کرد به خراسان در دفاع از استقلال ایران*، مشهد، ۱۳۶۴ش؛ حسینی استرابادی، حسن، *از شیخ صفی تا شاه صفی* (*تاریخ سلطانی*)، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ ریاضی هروی، محمد یوسف، *عین الوقایع*، به کوشش محمدآصف فکرت، تهران ۱۳۶۹ش؛ زنگنه، مظفر، *دودمان آریایی، کرد و کردستان*، تهران، ۱۳۴۷ش؛ سپهر، محمدتقی، *ناسخ التواریخ*، به کوشش محمدباقر بهبودی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ *سرشماری اجتماعی ـ اقتصادی عشایر کوچنده* (۱۳۷۷ش)، جمعیت عشایری دهستانها، کل کشور، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۸ش؛ شاه حسینی، علیرضا و عنایت الله رنجبر، *ایلها و عشایر استان سمنان*، سمنان، ۱۳۷۸ش؛ صفی زاده، صدیق، *تاریخ کرد و کردستان*، تهران، ۱۳۷۸ش؛ کیهان، مسعود، *جغرافیای مفصل ایران*، تهران، ۱۳۱۱ش؛ مردوخ روحانی، بابا، *تاریخ مشاهیر کرد*، تهران ۱۳۷۱ش؛ مردوخ کردستانی، محمد، *تاریخ*، تهران، چاپخانهٔ ارتش؛ مرعشی، تیمور، *تاریخ خاندان مرعشی مازندران*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۶۴ش؛ مشیزی (بردسیری)، محمد سعید، *تذکرهٔ صفویهٔ کرمان*، به کوشش محمد ابراهیم باستانی پاریزی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ منجم یزدی، محمد، *تاریخ عباسی*، به کوشش سیف الله وحیدنیا، تهران، ۱۳۶۶ش؛ میرنیا، علی، *ایلها و طایفه‌های عشایری کرد ایران*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ مینورسکی، و.، *سازمان اداری حکومت صفوی*، ترجمهٔ مسعود رجب نیا، تهران، ۱۳۳۴ش؛ نصیری، محمدابراهیم، *دستور شهریاران*، به کوشش محمد نادر نصیری مقدم، تهران ۱۳۷۳ش؛ هدایت، رضاقلی، *ملحقات روضة الصفا*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ تحقیقات میدانی مؤلف؛ نیز:

Field, H., *Contributions to the Anthropology of Iran*, Chicago, 1939; Woods, J. E., *The Aqquyunlu, Clan, Confederation, Empire*, Minneapolis, 1976.

علی پازوکی

پاسارگاد، یا پازارگاد، نخستین تختگاه امپراتوری نوپای هخامنشی که کورش کبیر (سل ۵۵۹-۵۳۰ق‌م) احتمالاً پس از پیروزی بر لیدی، آن را در حدود سال ۵۴۷ق‌م پی افکند. بقایای پاسارگاد امروزه در دشت مرغاب به فاصلهٔ ۱۳۰ کیلومتری شمال شیراز و حدود ۴۸ کیلومتری شمال شرقی تخت جمشید پراکنده است. وجود رودخانهٔ پلوار که سرچشمه در کوهستانهای زاگرس دارد و از دشت مرغاب می‌گذرد، عامل مهمی در انتخاب این محوطه برای زیست بوده است.

نام اصلی پاسارگاد هنوز ناشناخته است. برخی معتقدند، نام ایلامی بَتْرَکَتَش در الواح گلی به دست آمده از کاوشهای تخت جمشید، می‌تواند پارساکته (زیستگاه پارسیان) باشد که همانند ثبت لاتین این نام «پرساگادا» (اردوگاه پارسیان) است که در نوشته‌های کورتیوس دیده می‌شود (نک‍: هلوک، 676؛ داندامایف، 238). پاسارگاد پس از تصرف ایران به دست عربها، به مشهد مادر سلیمان تغییر نام داد و امروزه «مشهد مرغاب» نیز خوانده می‌شود (سامی، *پارس گده...*، ۲۸).

نخستین جهانگردی که دربارهٔ پاسارگاد از خود نوشته‌ای برجای گذاشته، جوزفا باربارو از مردم ونیز است که در ۸۷۹ق/۱۴۷۴م از محلی که به مشهد مادر سلیمان معروف بوده، دیدن کرد (نک‍: *سفرنامه‌ها...*، ۹۰). با آغاز سدهٔ ۱۳ق/۱۹م و افزایش سفرهای اکتشافی و سیاسی اروپاییان، به مطالعه در محوطهٔ پاسارگاد توجه بیشتری شد و جیمز موریه در آغاز این سده دریافت که بنای موسوم به مقبرهٔ مادر سلیمان همان آرامگاه کورش هخامنشی است (ص 144-147). نخستین گزارش دقیق از آثار مشهود در پاسارگاد از لرد کرزن در اواخر سدهٔ ۱۳ق/۱۹م در دست است (نک‍: II/83-88). کاوشهای باستان شناختی پاسارگاد را ارنست هرتسفلد آغاز کرد. او در ۱۳۰۷ش/۱۹۲۸م به کاوش در محدودهٔ کاخهای بار عام و اختصاصی پرداخت (نک‍: ص 4 ff.). نقشه‌ای که او به کمک دستیار معمارش، فریتس کرفتر[1] از محوطه تهیه کرد، کامل‌ترین نقشهٔ توپوگرافی محوطه تا به امروز است (همانجا). عکسهای هوایی اریک اشمیت و گزارش دقیق‌تر وی از آثار هخامنشی پاسارگاد در سالهای پایانی دههٔ ۱۹۳۰م، وسعت و پراکندگی آثار را در دشت مرغاب به خوبی نشان داد (شکلهای 8-3).

از ۱۳۲۸ش ادارهٔ کل باستان‌شناسی ایران برنامهٔ کاوش و حفاظت

1. F. Krefter

آثار را به سرپرستی علی سامی در پاسارگاد آغاز کرد که تا ۱۳۳۸ش ادامه یافت (سامی، «گزارش...»، ۳ بب، پارس‌گده، ۲۷۶ـ ۲۷۷). در اوایل دههٔ ۱۹۶۰م، دیوید استروناخ به کاوش و مطالعهٔ دقیق‌تر در پاسارگاد پرداخت (نک: استروناخ[1]، سراسر کتاب) و هم‌زمان سازمان ملی حفاظت آثار باستانی (سابق) به مرمتهای اساسی برای حفاظت بناهای هخامنشی این محوطه به کمک کارشناسان ایتالیایی اقدام کرد (تیلیا، 68-66).

آثار پیش از دورهٔ هخامنشی: ۴ محوطه از دوران پیش از تاریخ، تاکنون در پاسارگاد شناسایی شده است. در جنوب دشت مرغاب، در حاشیهٔ رودخانهٔ پلوار و در نزدیکی دهانهٔ تنگ بلاغی، محوطهٔ «دوتُلان» واقع شده که متشکل از دو تپهٔ بزرگ طبیعی است که از دامنه‌های جنوب شرقی آن آثاری از دوران پیش از تاریخ تا دورهٔ اسلامی به دست آمده است. استاین در ۱۹۳۳م در تپهٔ شمالی دوتلان به بررسی و گمانه زنی پرداخت (ص 218). سپس در ۱۹۶۳م کلرگاف عضو هیئت باستان‌شناسی بریتانیایی در پاسارگاد آن را دوباره کاوش کرد. این کاوشها نشان داد که دراین محل استقراری ازعصرکالکولیتیک (احتمالاً هزارهٔ ۳ق‌م) وجود داشته که بعدها در عصر هخامنشی سکوی بزرگ خشتی روی آن ساخته شده است. این تاریخ‌گذاری براساس سفالهای پراکنده در سطح متعلق به عصر هخامنشی بوده است (نک: گاف، 41).

در ۸۰۰ متری جنوب غربی آرامگاه کورش، در نزدیکی روستای مبارک‌آباد، تپهٔ باستانی بیضی شکل «تل نخودی» قرار دارد که در سالهای ۱۹۶۲ و ۱۹۶۳م، توسط هیئت باستان‌شناسی بریتانیایی کاوش شد. حاصل آن کشف دو دورهٔ فرهنگی «فرهنگ سفال قرمز» (نیمهٔ اول هزارهٔ ۴ق‌م) و «فرهنگ سفال نخودی فارس» (۳۲۰۰ـ۲۵۰۰ق‌م) بود (همو، 50-44). در شمال دشت، در محوطهٔ «تل خاری»، در شمال شرق تپه‌های «تل تخت»، در حاشیهٔ رودخانهٔ پلوار، محوطهٔ بزرگ «تل سه آسیاب» واقع شده است. این دو محوطه را علی سامی در سالهای ۱۳۳۰ش کاوش کرد و هرچند که نتایج آن هرگز به چاپ نرسید، اما ظروف سفالی منقوش به دست آمده نشان از وجود استقرارهای پیش از هخامنشی در این دو مکان دارد (سامی، همان، ۴۶ـ۵۰).

آثار هخامنشی: آثار برجای مانده از این عصر بیشتر در حدفاصل رودخانهٔ پلوار در شرق و مجرای آبی که در غرب آرامگاه کورش جاری است، قرار گرفته‌اند. آرامگاه کورش در جنوب و خارج از محدودهٔ کاخها واقع شده است که به سبب شکوه و عظمت جلب نظر می‌کند (استروناخ، .26 ff، نقشهٔ 3). ساختمان بنا از سنگ صاف خوش‌تراش و صیقلی ساخته شده که علاوه بر وجود کلافهایی در ساختار و شکل قطعات، با بستهای فلزی دم چلچله‌ای به هم متصل گردیده است. بنا از دو بخش متفاوت تشکیل شده است: صفحهٔ مطبقی با ۶ طبقه و یک اتاقک با پوشش خرپشته‌ای. ارتفاع صفحهٔ مطبق که پایهٔ آرامگاه را تشکیل می‌دهد، ۵/۵ متر یا نصف ارتفاع کل بنا (۱۱ متر) است. زیربنای پایه ۱۲/۳۰×۱۳/۳۵ متر و اندازه‌های اتاقک آرامگاه ۵/۳۵×۶/۴۰ متر است. در پوشش خرپشته‌ای آرامگاه، دو محفظهٔ کوچک توخالی وجود دارد که با تخته سنگی فوقانی سقف که از میان رفته، پوشیده می‌شده است (همو، 30-26). راه ورودی اتاقک دری دو لنگه بوده که ازمیان‌رفته است، اما آثار سوراخهای مربوط به پاشنهٔ در هنوز برجاست. داخل آرامگاه، اتاقک کوچک و ساده‌ای با دیوارهایی از سنگهای صاف است. مورخان از انبوه درختانی که در محوطهٔ آرامگاه وجود داشته است، یاد کرده‌اند. آرین به نقل از آریستوبولیس می‌نویسد که «آرامگاه در پردیس شاهی واقع بود و آن را با جنگل مقدسی که انواع درختان در آن کاشته شده بود، محصور کرده بودند و چمن پرپشتی در محوطهٔ باغ روییده بود» (نک: پرتر، I/502).

موریه در ۱۸۱۱م هنگام بازدید از محل، این بنا را متعلق به آرامگاه کورش کبیر دانست. چند سال بعد، گرتفند[2] و پرتر، نظر وی را پذیرفتند. چهارمین جهانگردی که در ۱۸۲۱م از پاسارگاد دیدن کرد، کلودیوس ریچ بود که به شدت تحت تأثیر قرار گرفت و نوشت: «شکوه این آرامگاه در نگاه‌اول مرا بهت‌زده‌کرد... این آرامگاه باید به‌بهترین، درخشان‌ترین و احترام برانگیزترین پادشاه مشرق زمین تعلق داشته باشد» (نک: استروناخ، 3).

پیشینه و خاستگاه معماری آرامگاه تا مدتها مورد بحث بود. بعضی کل بنا را با زیگوراتهای بین‌النهرین و ایلام مقایسه می‌کردند، و برخی نیز سرچشمه‌های آن را در هنر اورارتو می‌جستند؛ دسته‌ای هم تلفیقی از این دو را، یعنی یک اتاقک به شکل شیروانی ملهم از معماری اورارتویی با سکوی مطبقی به شکل زیگورات، در آرامگاه کورش می‌دیدند. سرانجام گروهی از دانشمندان این بنا را با بناهای آناتولی و یونان همسان می‌دانستند (همو، 43-39). وجود عناصر یونانی چون نوع تراش سنگ، شکل اتاقک آرامگاه، و تزیین در ساختار سنگی آن (تورفتگیها، لبهٔ خرپشتهٔ سنگی و جز آن)، همگی نشان از نفوذ هنر یونان شرقی (ایونی و لیدیا) در پاسارگاد دارد. آرامگاه کورش از نظر معماری بسیار شبیه به بناهای سنگی آرامگاهی در لیدیا و آناتولی است. با این حال هنرهای محلی چون معماری ایلام و بین‌النهرین در ساخت آرامگاه دخیل بوده است (نیلاندر، 102-95). در مطالعات گوناگون برای یافتن خاستگاه بومی یا بیگانهٔ معماری آرامگاه، روشن شد که این بنا ترکیبی است از عناصر یونانی، آناتولیایی و بین‌النهرینی که به خواست و سلیقهٔ پادشاه هخامنشی، پس از فتح سارد (۵۴۶ق‌م) به دست معماران لیدیایی ساخته شده است (همو، 70-69).

محل «تل تخت» و استحکامات پاسارگاد شامل صفهٔ سنگی بزرگی است بر روی تپه‌ای طبیعی، مشرف به دشت که نام تخت مادر سلیمان را به خود گرفته است. هستهٔ اصلی استحکامات دژی است به مساحت تقریبی دو هکتار متشکل از دو سکوی چهارگوش با

1. Stronach 2. Grotefend

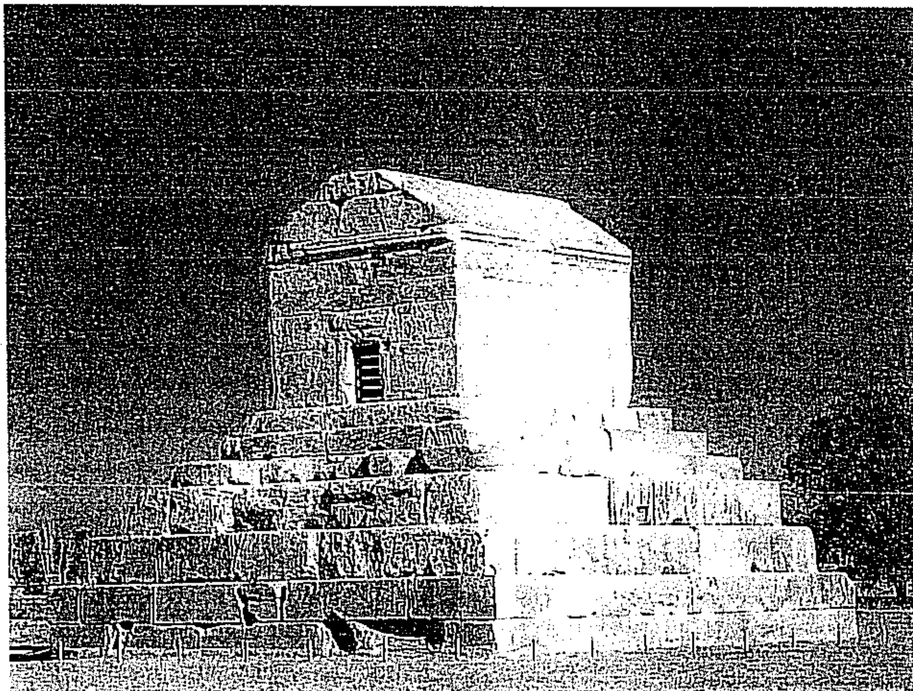
فرورفتگیهایی در پهلوهای شمالی و جنوبی. دیوارۀ غربی دژ که مشرف به دشت و درۀ کوچک مقابل است، دارای ۳ جدار سنگی است که جدار خارجی از سنگهای صاف خوش‌تراش ساخته شده است. در کاوشهای سالهای ۱۳۳۰ش و نیز در ۱۳۴۰ش دو پلکان سنگی در پهلوی شمالی این صفه پیدا شدند. مطالعات زیبایی شناختی و باستان شناختی حاکی از وجود ۳ مرحلۀ ساختمانی در تل تخت است: میان ۵۵۰ تا ۵۳۰ق‌م بنای صفۀ سنگی در عصر کورش؛ ۵۲۰ تا ۳۳۰ق‌م اتمام دژ در عصر داریوش اول و استفاده از آن در طول دورۀ هخامنشی؛ و اسکان مجدد آن در سدۀ ۳ق‌م (استروناخ، 12-23, 146-159).

بنای موسوم به کاخ اختصاصی در ۱٬۰۰۰ متری شمال آرامگاه کورش قرار دارد. این بنا از یک تالار ۳۰ ستونی به اندازه‌های ۴۲×۷۶ متر با ۴ ایوان جانبی تشکیل شده است. ایوان شمال شرقی که ناتمام مانده، دارای ۲۴ ستون، و ایوان جنوب‌غربی دارای ۲۸ستون با پایه‌های سنگی و تنۀ چوبی بوده است. هر دو ایوان سنگ فرش بودند و ۴ درگاه ورودی تالار مرکزی با نقوش برجسته‌ای که شاه را هنگام ورود به کاخ نشان می‌دهد، تزیین شده‌اند. بخش فوقانی نقوش از میان رفته است و کتیبه‌ای میخی روی چین‌خوردگی ردای پیکرۀ پادشاه به مضمون «من، کورش، شاه هخامنشی» به ۳ خط پارسی باستان، ایلامی و بابلی به چشم می‌خورد (همو، 106-78، شکلهای 80, 81).

در ۱٬۲۵۰ متری شمال شرقی آرامگاه، کاخ بارعام واقع شده است. تالار مرکزی این کاخ به ابعاد ۳۲/۳۵×۲۲/۱۴ متر بر ۸ ستون سنگی در دو ردیف برپا شده بود که اکنون تنها یک ستون از آنها به ارتفاع ۱۳ متر پابرجاست. درگاههای ورودی کاخ با نقوش برجستۀ یک گاو مرد و انسان ماهی نما تزیین شده‌اند که فقط بخش پایین نقوش باقی مانده است. بر دو جرز سنگی گوشه‌های کاخ بار عام، کتیبۀ میخی به مضمون «من کورش، شاه هخامنشی هستم» نقر شده است. این کاخ از دید معماری یکی از زیباترین ساختمانهای پاسارگاد بوده است (همو، 56-77).

در مرکز محدودۀ کاخها، چهارباغی با دو کوشک سنگی قرار دارد که آب نماهای سنگی در آن به چشم می‌خورد. در گوشۀ یکی از این کوشکها در ۱۳۴۲ش/۱۹۶۳م گنجینۀ زیورآلاتی متعلق به عصر هخامنشی در یک کوزۀ سفالی پیدا شد (همو، 168-77).

در سمت شرق محوطه، کاخ ـ دروازه‌ای قرار دارد که بر جرز شرقی درگاه شمالی آن، نقش برجستۀ معروف به انسان بالدار حک شده است.



آرامگاه کورش

پیکرۀ مرد ایستاده‌ای را با ۴ بال در پشت و تاجی مصری نشان می‌دهد که در حال گام برداشتن به سمت داخل عمارت است. این نقش که زمانی با کتیبه‌ای به نام کورش همراه بوده، احتمالاً پیکرۀ شخص کورش است (همو، 55-44؛ پرتر، 494-I/492). لباس این نقش با حاشیه‌دوزی ابریشمی بسیار شبیه به پوشش شاهان ایلامی است، حال آنکه وجود تاج مصری و نیز نوع بالها نشان از نفوذ هنر فینیقی دارد که در آن زمان از یک سو با مصر و از سوی دیگر با بین‌النهرین در تماس بوده است. نسبت دادن این نقش به کورش موجب برانگیختن مباحثات طولانی شده است. نوشته‌های جهانگردان حاکی از وجود کتیبه‌ای به خط میخی در بخش فوقانی نقش به نام کورش دارد که امروزه از میان رفته است. برخی بر این عقیده‌اند که این نقش پیکره‌ای از ذوالقرنین است که در *قرآن مجید* (کهف، ۱۸/۸۳ـ۹۸) آمده، و باید به شخص کورش و نه به اسکندر نسبت داده شود (آزاد، ۴۶ـ۵۱). در حالی که هرتسفلد معتقد است که نقش مزبور پیکرۀ فرد نامشخصی است که چون انسانی خارق‌العاده نگهبانی برای بنای کاخ ـ دروازه محسوب می‌شده است و استروناخ نیز با او هم عقیده است (نک: ص 54). بارنت با استناد به رفتار آزادمنشانۀ کورش با ادیان دیگر و انقیاد صلح‌آمیزی که فرمانروایان فینیقی در ۵۳۸ق‌م در برابر او داشتند، بر این عقیده بود که نقش انسان بالدار پیکره‌ای از خدایان فینیقی بوده است که کورش به عنوان نمادی از امپراتوری وسیع خود در کاخ ـ دروازه احداث کرده بود (نک: همانجا؛ نیز نک: سامی، پارس گده، ۹۸).

در حاشیهٔ شمالی محوطهٔ کاخها ویرانه‌های برج سنگی بزرگی به ارتفاع ۱۴ متر موسوم به زندان سلیمان قرار دارد. این بنا که در اصل نسخهٔ کهن‌تری از بنای مشابه و سالم‌تر کعبهٔ زردشت در نقش رستم است، احتمالاً کاربردی آیینی داشته است. شاید این بنا از درگاهی سنگی که امروزه ویران شده، از سمت شرق در دسترس بوده است (استروناخ، 117-137).

محوطهٔ مجزایی در غرب آرامگاه و خارج از محدودهٔ کاخها واقع شده که به سبب دو آتشدان سنگی «محدودهٔ مقدس» خوانده می‌شود. در فاصلهٔ ۱۰۰ متری غرب این دو آتشدان، تپه‌ای است که کاوشهای باستان شناختی آثاری از صفه‌های خشتی را در آن آشکار کرده، و می‌توانسته است معبد یا محل برگذاری مراسم مذهبی بوده باشد (همو، 138).

پاسارگاد پس از سقوط امپراتوری هخامنشی در ۳۳۰ق‌م متروک شد و هیچ مدرکی دال بر اسکان مجدد در دوران اشکانی و ساسانی تاکنون به دست نیامده است. در اوایل دوران اسلامی محوطه و بناهای آن به سلیمان نبی و مادرش نسبت داده شدند، و در سدهٔ ۷ق/۱۳م، چنان‌که از مسجد سنگی اطراف آرامگاه کورش بر می‌آید، پاسارگاد مرکز مذهبی مهمی بوده است. در سدهٔ ۸ق/۱۴م یک کاروان‌سرای سنگی با استفاده از سنگ بناهای هخامنشی در نزدیکی آرامگاه کورش ساخته شد (سامی، همان، ۱۶۰- ۱۶۵) که می‌توانسته است برای اسکان زائرانی که به این مکان می‌آمدند، مورد استفاده قرار گیرد.

در داخل اتاقک آرامگاه، محراب کوچکی بر بدنهٔ دیوارهٔ جنوبی آن قرار دارد که یادگار زمانی است که آرامگاه چون بخش مرکزی مسجدی در عصر سعدبن زنگی، در اوایل سدهٔ ۷ق/۱۳م بوده است. سامی از روی کتیبه‌ای که نام سعدبن زنگی را دارد، بنای مسجد را متعلق به سالهای ۶۲۰ یا ۶۲۱ق/۱۲۲۳ یا ۱۲۲۴م می‌داند (همان، ۵۴، ۵۵، ۱۶۰، ۱۶۱).

مآخذ: آزاد، ابوالکلام، *ذوالقرنین یا کوروش کبیر*، ترجمهٔ ابراهیم باستانی پاریزی، تهران، ۱۳۴۴ش؛ سامی، علی، *پارس‌گده، پاسارگاد پایتخت و آرامگاه کورش بزرگ*، شیراز، ۱۳۵۰ش؛ همو، «گزارش خاک‌برداریهای پازارگاده»، *گزارشهای باستان‌شناسی*، ۱۳۲۹ش، ج ۱؛ *سفرنامه‌های ونیزیان در ایران*، ترجمهٔ منوچهر امیری، تهران، ۱۳۴۹ش؛ *قرآن مجید*؛ نیز:

Curzon, G. N., *Persia and the Persian Question*, London, 1892; Dandamaev , M. A. and V. G. Lukonin, *The Culture and Social Institutions of Ancient Iran*, Cambridge,1989; Goff,C., «Excavations at Tall-i Nokhodi, 1962», *Iran*, London, 1964, vol. II; Hallock, R. T., *Persepolis Fortification Tablets*, Chicago, 1969; Herzfeld, E., «Bericht über die Ausgrabungen von Pasargadae», *Archaeologische Mitteilungen aus Iran*, Berlin, 1929, vol. I(1); Morier, J, *A Journey Through Persia, Armenia and Asia Minor to Constantinople, in the Years 1808 and 1809*, London, 1812; Nylander, C., *Ionians in Pasargade*, Uppsala, 1970; Porter, R. K., *Travels in Georgia, Persia, Armenia, Ancient Babylonia*, London, 1821; Schmidt, E. F., *Persepolis*, Chicago, 1953; Stein, A., «An Archaeological Tour in the Ancient Persis», *Iraq*, 1936, vol. III; Stronach, D., *Pasargadae*, Oxford, 1978; Tilia, A. B., *Studies and Restorations at Persepolis and Other Sites of Fārs*, Rome, 1972.

علی موسوی

پاساروویتز[1] (ترکی: پاساروْفچا)، شهری کوچک در جمهوری صربستان و مونتنگرو. نام این شهر که در زبان صربی پاژاروواچ خوانده می‌شود، از واژهٔ صربی ـ کرواتی «پاژار» به معنای آتش برگرفته شده است و در زبان صربی «شهر آتش» معنا می‌دهد («پاژاروواچ[2]»؛ EI^2). این شهر در ۴۴° و ۶۳َ عرض شمالی و ۲۱° و ۱۹َ طول شرقی در ۷۰ کیلومتری جنوب شرقی بلگراد و در نزدیکی ملتقای رودخانه‌های موراویا و دانوب واقع است (لاموش، ۱۳۵؛ «پاژاروواچ»؛ «دائرة المعارف...[3]»).

پاساروویتز شهری کوچک با حدود ۴۲هزار تن جمعیت (۱۳۸۲ش/ ۲۰۰۳م) است که به‌رغم برخورداری از اهمیت اقتصادی، شهرت آن بیشتر مربوط به انعقاد پیمانی معروف به پیمان صلح پاساروویتز است که در ۱۱۳۰ق/۱۷۱۸م به روزگار سلطان احمد سوم (سل ۱۱۱۵-۱۱۴۳ق/ ۱۷۰۳-۱۷۳۰م) میان امپراتوری عثمانی از یک سو و دولتهای اتریش و جمهوری ونیز، از سوی دیگر منعقد شد (لاموش، همانجا؛ نیز نک: هامر پورگشتال، VII/232-236؛ «پاساروویتز...[4]»). این پیمان نامه پایان‌بخش جنگهای چندین سالهٔ عثمانی با دولتهای اتریش و جمهوری ونیز بود که از ۱۱۲۶ تا ۱۱۳۰ق/ ۱۷۱۴ تا ۱۷۱۸م به طول انجامید. عثمانیان نخست در جبهه‌های جنگ با جمهوری ونیز در یونان و کرت به پیروزیهایی دست یافتند، اما در ۱۷۱۶م در پتروارادین[5] از نیروهای اتریشی به فرماندهی پرنس اوژن دوساووا شکست خوردند و به این پیمان صلح تن در دادند («پاساروویتز»).

نخستین گفت‌وگوهای صلح در اواخر سال ۱۷۱۷م آغاز شد، ولی گفت و گوهای قطعی که طرفهای درگیر در آن شرکت کردند، در رجب ۱۱۳۰/ ژوئن ۱۷۱۸ آغاز گردید و در شعبان ۱۱۳۰/ ژوئیهٔ ۱۷۱۸ پایان یافت. فرستادگان انگلستان و ایالات متحدهٔ آمریکا هم به عنوان ناظر و میانجی در این مذاکرات حاضر بودند (لاموش، همانجا). براساس این پیمان که یکی از زیان‌بارترین پیمانها در تاریخ دولت عثمانی بود، دولت عثمانی نواحی تِمیِوار، افلاق کوچک (افلاق غربی) و یک باریکه از صربستان ــ در جنوب دانوب از تیموک تا درینا ــ که بلگراد را نیز شامل می‌شد، به اتریش واگذار کرد. اما برپایهٔ مفاد همین پیمان جمهوری ونیز تمام مستملکات خود در شبه جزیرهٔ پلوپونز و جزیرهٔ کرت و دیگر جزایر واقع در دریای مدیترانه‌از کرت تا سواحل آناتولی را از دست داد و فقط جزایر ایونی و سواحل دالماسی را نگه داشت («پاساروویتز»؛ لاموش، همانجا).

در اواخر شعبان ۱۱۳۰/ ژوئیهٔ ۱۷۱۸ و در همان محل پیمان‌نامهٔ بازرگانی و کشتی‌رانی میان دولتهای عثمانی و اتریش به امضا رسید که به موجب آن حقوق کاپیتولاسیون برای شهروندان دولتهای بیگانه در قلمرو عثمانی به رسمیت شناخته می‌شد و به موجب مفاد یکی از بندهای آن بازرگانان ایرانی اجازه می‌یافتند که از خاک عثمانی برای داد و ستد

---

1. Passarowitz 2. «Pozarevac» 3. *Enciclopedia...* 4. «Passarowitz...» 5. Peterwardein

با شهرهای تابع دولت اتریش گذر کنند (هامر پورگشتال، VII/236؛ لاموش، ۱۳۶؛ میلر، 10؛ لویس، 45).

شهر پاساروتیز تا جنگ جهانی اول، در صلح و امنیت رو به گسترش نهاد، به گونه‌ای که در اوایل سدهٔ ۲۰م یکی از شهرهای مهم صربستان به شمار می‌رفت. این شهر پس از پایان جنگ جهانی اول و تشکیل پادشاهی یوگسلاوی، در شمار شهرهای این کشور قرار گرفت (EI²) و پس از فروپاشی فدراسیون یوگسلاوی در قلمرو جمهوری صربستان و مونتنگرو باقی ماند.

مآخذ: لاموش، لئون، تاریخ ترکیه، ترجمهٔ سعید نفیسی، تهران، ۱۳۱۶ش؛ نیز:
EI²; *Enciclopedia Italiana*, Rome; Hammer-Purgstall, J., *Geschichte des osmanischen Reiches*, Graz, 1965; Lewis, B., *The Emergence of Modern Turkey*, London, 1979; Miller, W., *The Ottoman Empire and its Successors 1801-1927*, London, 1966; «Passarowitz, Treaty of», *Fact Monster*, www. factmonster.com/ce6/history/A0837796.html; «Pozarevac», *World History*, www. worldhistory.com / wiki / p / pozarevac.htm.
پرویز امین

پاسبان اوغلو، عثمان (۱۱۷۱ـ۱۲۲۲ق/۱۷۵۸ـ۱۸۰۷م)، از اعیان و پاشاهای معروف دولت عثمانی در ودین[1] (شمال غربی بلغارستان)، معاصر سلطان سلیم سوم که برضد دربار عثمانی طغیان کرد. نام و لقب او مشتمل بر واژهٔ فارسی پاسبان، در منابع به صورتهای مختلف مانند پاساوان اوغلو و پاسبان زاده نیز آمده است و سجع مهرش پازواندزاده عثمان بود (EI², VIII/284؛ هامرپورگشتال، ۳۶۳۱/۵؛ IA, IX/532) که بعدها نام خانوادگی یکی از مهم‌ترین خاندانهای ناحیهٔ ودین شد.

نیاکان پاسبان اوغلو اصلاً تاتار بودند و در لشکرکشی سلطان بایزید اول به بلغارستان شرکت داشتند. نیای او موسوم به پاسبان آغا در جنگ عثمانی ـ اتریش در سپاه باب عالی می‌جنگید و پس از جنگ، دو دهکده در ناحیهٔ ودین به او واگذار شد (EI²، همانجا). عمر آغا، پدر عثمان در همان‌جا ثروت و قدرتی به دست آورد و چون مزاحمتهایی برای دولت مرکزی ایجاد می‌کرد، در آغاز جنگهای روس ـ اتریش و عثمانی اعدام شد. پاسبان اوغلو در پی این واقعه گریخت و در آلبانی پنهان شد، اما چندی بعد به افلاق (والاشی در رومانی) رفت و در سپاه عثمانی برضد اتریش جنگید. وی چون جسارت و قابلیتی نشان داد، بخشوده، و پاره‌ای از املاک پدر بـه او باز گردانده شد (جـودت، ۲۹۴/۶؛ IA, IX/533). او نیز به سرعت نفوذ و قدرت یافت و عده‌ای از مرزداران و دولتمردان روم ایلی (بخش اروپایی قلمرو عثمانی) به او پیوستند. در این ایام کـه بحرانهای متعـدد سیاسی و اقتصـادی دربار عثمانی را فرا گرفته بود و در بسیاری از ولایات، شورشها و قیامهای استقلال طلبانه ظاهر می‌شد (ووسینیچ، ۹۱)، پاسبان اوغلو نیز در ودین به اندیشهٔ طغیان افتاد (کارال، V/78؛ میلر، 19). اصلاحات سلطان سلیم سوم، یعنی «نظام جدید» نیز کارساز نشد و سلطان جان بر سر این کار نهاد (کارال، V/61, 77-85). پاسبان اوغلو در این میان ودین را تصرف کرد و استحکاماتی ساخت و دستگاهی پدید آورد که مأمن مخالفان اصلاحات سلطان سلیم شد (میلر، همانجا).

وی سپاهی مستقل ایجاد کرد و به نام خود سکه زد و مالیات وضع نمود (همانجا؛ EI², VIII/285) و کوشید با فرانسویان ارتباط برقرار کند (میلر، 20-19). آن‌گاه به توسعهٔ قلمرو خود دست زد، از دانوب تا بالکان و از بلگراد تا وارنا را تسخیر کرد (سامی، ۱۴۶۷/۲)؛ و عملاً دست به شورش زد. کوشش دولت مرکزی برای سرکوب او توسط پاشای بلگراد بی‌نتیجه ماند. با این همه، پاسبان اوغلو با دربار عثمانی تجدید دوستی کرد و بخشوده شد (IA، همانجا)؛ گر چه پس از آن نیز بارها به شورش و دعوی استقلال برخاست، چنان که به رومانی هم هجوم برد (میلر، 20).

تلاش مجدد دولت استانبول برای سرکوب او به جایی نرسید و حتیٰ به سبب مشکلات عدیدهٔ دیگر، مانند حملهٔ ناپلئون به مصر، ناچار به صلح با پاسبان اوغلو شد و با خودمختاری او در ودین موافقت کرد (سامی، همانجا؛ کارال V/29؛ هامر پورگشتال، همانجا) و رتبهٔ وزیری به او داد (سامی، همانجا). این نیز چندان سود نداد و پاسبان اوغلو به حمایت خانهای استقلال طلب کریمه برخاست. دولت عثمانی رتبهٔ او را لغو کرد و عثمان پاشای گرجی را به حکومت ودین فرستاد. پاسبان اوغلو در برابر، به افلاق و بخارست لشکر کشید. با فشار کنسولهای دول اروپایی در رومانی، دولت عثمانی با پاسبان اوغلو صلح کرد و علاوه بر ودین، حکومت سنجاق نیکبولی نیز به او واگذار شد (IA، همانجا؛ جودت، ۴۴/۷).

پاسبان اوغلو پس از این در کنار دولت به مقابله با شورشیان صرب و حملات روسها برخاست، ولی در همین اثنا در ۴۹ سالگی درگذشت. وی با آنکه مردی جنگی و از مشهورترین امرای عثمانی در سراسر سواحل دانوب و بالکان به شمار می‌رفت، بسیار مردم دوست و نرمخو و اهل آبادانی بود، از این رو، میان مردم محبوبیت بسیار داشت. مسجدی که امروزه به نام او مشهور است، از مهم‌ترین مساجد این ولایات به شمار می‌رود. مقبرهٔ وی در کنار مسجد مصطفیٰ پاشا در ودین قرار دارد (IA، همانجا).

مآخذ: جودت، احمد، تاریخ، استانبول، ۱۳۰۹ق؛ سامی، شمس الدین، قاموس الاعلام، استانبول، ۱۳۰۶ق؛ ووسینیچ، وین، *تاریخ امپراتوری عثمانی*، ترجمهٔ سهیل آذری، تهران، ۱۳۴۷ش؛ هامرپورگشتال، یوزف، *تاریخ امپراتوری عثمانی*، ترجمهٔ زکی علی آبادی، به کوشش جمشید کیان‌فر، تهران، ۱۳۶۹ش؛ نیز:
EI²; IA; Karal, E. Z., *Osmanli tarihi*, Ankara, 1983; Miller, W., *The Ottoman Empire and its Successors, 1801-1927*, London, 1966.
علی اکبر دیانت

پاسه[2]**، یا پاسی،** شهر و ناحیه‌ای کهن در استان آچهٔ اندونزی واقع در شمال جزیرهٔ سوماترا و نام یکی از کهن‌ترین حکومتهای اسلامی در مجمع الجزایر اندونزی.

این نام که در منابع پرتغالی پاسم و در مآخذ محلی پاسای (جرینی،

1. Vidin 2. Pasé

614؛ دولوریه، 553) آمده است، نام نخستین پادشاهی مسلمان‌نشین در سواحل شمال جزیرهٔ سوماترا است (جرینی، 528). بنا به روایات محلی این ناحیه از رودخانهٔ «جمبو آجی» در شرق تا سواحل رودخانهٔ پاسه در غرب وسعت داشته است (EI²). پاسه در دوران رونق خود، نخستین لنگرگاه کشتیهای بازرگانی بود که از هند و دیگر نواحی از طریق سوماترا راهی چین بودند (جونز، 133). از این رو، می‌توان گفت که پاسه یکی از نخستین مناطق اندونزی بود که اسلام توسط بازرگانان در آن راه یافت. نشانه‌هایی چند از جمله سنگ مزار ملک صالح به زبان عربی به تاریخ ۶۹۶ق/۱۲۹۷م، حضور اسلام را در سدهٔ ۷ق/۱۳م در این منطقه تأیید می‌کند (همانجا).

بنا بر داستان محلیِ حکایت *راجه ـ راجه پاسای*[1] (داستان پادشاهان پاسای) که با افسانه درآمیخته است، پیامبر اسلام(ص) فرموده بود که در آینده شهری بزرگ به نام «سامودرا» بنا خواهد شد که اولیایی در خود پرورش خواهد داد. زمانی که از آن خبری شنیدید، به آنجا بروید و مردم آن را به اسلام دعوت کنید. در سدهٔ ۷ق شریف مکه هنگامی که از اخبار سامودرا آگاه شد، شیخ اسماعیل نامی را به آنجا گسیل داشت تا به سفارش پیامبر(ص) عمل کند. مقارن این زمان، «مِراه سیلائو»، فرمانروای سامودرا، حضرت محمد(ص) را در خواب دید که شهادتین را به او آموخت و او را ملک صالح نام نهاد. بنا بر همین روایت، او پس از بیداری با آنکه عربی نمی‌دانست و هرگز *قرآن* نیاموخته بود، ۳۰ جزء *قرآن* کریم را حفظ شد (ریکلفس، ۱۲؛ جونز، 135-133). پس از کوتاه زمانی کشتی شیخ اسماعیل به پاسه رسید، و هنگامی که از اسلام آوردن ملک صالح و چگونگی آن آگاه شد، با پوشاندن خلعت اهدایی که از مکه آورده بود، او را تأیید کرد و خود به تبلیغ و ترویج اسلام میان مردم بومی پرداخت (ریکلفس، ۱۲-۱۳). امروزه مزار ملک صالح به همراه چندین سنگ مزار دیگر در کنارهٔ چپ رودخانهٔ پاسه در نزدیکی کرانه‌های دریا به دست آمده است (EI²). این سنگ مزارها که از منطقهٔ گجرات هند به پاسه آورده شده‌اند، نشان از وجود رابطه میان پاسه و هند در آن دوران دارد (نک‌: هوکر، 5).

بنا بر «سالنامهٔ مالایو[2]» و «داستان پادشاهان پاسای»، در اوایل سدهٔ ۸ق/۱۴م، ملک ظاهر پادشاه پاسه در نبردی از نیروهای سیامی شکست خورد و اسیر شد و چندسال در اسارت ماند و سپس اجازه یافت تا به سرزمین خود بازگردد (جرینی، 645). هم زمان با پادشاهی ظاهر، ابن‌بطوطه بر سر راه خود به چین و در بازگشت از آنجا از این سرزمین دیدار کرد (ابن‌بطوطه، ۶۱۸، ۶۴۷؛ رنو، 431). به گزارش ابن‌بطوطه پاسه سرزمینی سرسبز با تجارتی پر رونق بود که داد و ستد در آن با سکه‌های چینی از جنس قلع و طلا انجام می‌گرفت و مرکز آن شهر سُمُطْره (سوماترا) بود که او آن را شهری بزرگ و نیکو وصف کرده است که به دور آن بارویی از چوب کشیده شده بود. به نوشتهٔ همو، ملک ظاهر پادشاه آنجا، مسلمانی پرشور و پیرو مذهب شافعی بود که به جهاد با بومیان غیرمسلمان می‌پرداخت و در دربار او مجالس بحث برقرار بود و فقها و علما از اعتبار و احترام خاص برخوردار بودند. گزارشهای ابن‌بطوطه حکایت از نفوذ ایرانیان در این نخستین پادشاهی مسلمان نشین جزایر اندونزی دارد. به نوشتهٔ او، کفیل فرماندهی ناوگان دریایی پاسه «بهروز» نام داشته است و در میان هیئت بلندپایه‌ای که از جانب پادشاه پاسه به استقبال ابن بطوطه رفته بودند، دو فقیه ایرانی به نامهای قاضی امیرسیدشیرازی و تاج‌الدین اصفهانی نیز بودند (ص ۶۱۷-۶۲۰).

مارکوپولو که او نیز در سدهٔ ۸ق/۱۴م از جزیرهٔ سوماترا دیدار کرده، در «سفرنامهٔ[3]» خود (ص 341-339) از شهرهایی به نام باسمان و سامارا نام برده است که حکومتهای مستقلی داشته‌اند. بیشتر محققان این دو شهر را همان پاسه و ساموورا دانسته‌اند؛ اما احتمالاً ساماراپی که مارکوپولو نام برده است، سامودرا نیست و اگر هست، گزارش او دربارهٔ بت پرست بودن مردم این شهر، درست نخواهد بود (ریکلفس، ۴؛ «سفرنامه»، 341).

در اوایل سدهٔ ۱۰ق/۱۶م تومه پیرش[4] سیاح پرتغالی که از پاسه دیدار کرده است، در سفرنامهٔ خود، پاسه را یک مرکز پر رونق بازرگانی بین‌المللی وصف کرده، و انتشار اسلام را در آنجا نتیجهٔ فعالیت بازرگانان مسلمان دانسته، و افزوده است که پادشاه و بیشتر مردم شهر پاسه که تبار بنگالی داشته‌اند، پیرو اسلام بوده‌اند، اما با این همه در آن زمان، هنوز اسلام به بخشهای داخلی قلمرو حکومت ایشان نفوذ نکرده بود (ریکلفس، ۹؛ هوکر، 4). یک سیاح ایتالیایی که او نیز در همان سده به پاسه سفر کرده، از قاضی‌ای در آنجا یاد می‌کند که بر اثر مسافرتهای بسیارش به زبان ایتالیایی به خوبی سخن می‌گفته است (میلنر، 34). این امر نشان از ارتباطات گستردهٔ مردم این سرزمین با دیگر مناطق دارد.

جاذبه‌های اقتصادی پاسه پرتغالیها را در ۹۲۷ق/۱۵۲۱م به این سرزمین کشاند. آنها با ساختن پایگاهی که دارای استحکامات نظامی بود، در پاسه مستقر شدند، اما در ۱۵۲۴م علی مغایت شاه (حک‌ ۱۵۱۴- ۱۵۳۰م)، نخستین فرمانروای قدرتمند پادشاهی رو به گسترش آچه (آچهٔ کبیر)، پرتغالیها را از پاسه بیرون راند و اراضی دولتهای همسایه را برقلمرو خود افزود و با یکپارچه ساختن تمامی دولتهای کوچک منطقه، اولین حکومت متحد اسلامی را در جنوب شرقی آسیا به نام «آچهٔ دارالسلام»، بنیان نهاد و از آن پس پاسه تحت‌الحمایهٔ آچه شد (EI²؛ ریکلفس، ۴۸؛ «تاریخ...[5]»).

مآخذ: ابن بطوطه، *رحلة*، بیروت، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ ریکلفس، م. س.، *تاریخ جدید اندونزی*، ترجمهٔ عبدالعظیم هاشمی نیک، تهران، ۱۳۷۰ش؛ نیز:

Dulaurier, E., «Liste», JA, 1846, vol. VII; EI²; Gerini, G. E., *Researches on Ptolemy's Geography of Eastern Asia*, New Delhi, 1974; «The History of Aceh», *The Jakarta Post*, www. thejakartapost. com/special/os _ 7 _ history. asp; Hooker, M. B., «The Translation of

1. *Hikāyat Rāja-rāja Pāsai* 2. *Malay Annals.* 3. *The Travels...* 4. T. Pires 5. «The History...»

Islam into South-East Asia», *Islam in South - East Asia*, Leiden, 1983; Jones, R., «Ten Conversion Myths from Indonesia», *Conversion to Islam*, ed. N. Levtzion, New York, 1979; Milner, A. C., «Islam and the Muslim State», *Islam in South - East Asia*, ed. M. B. Hooker, Leiden, 1983; Reinaud, J. - T., introd. *Géographie d' Aboulféda*, Frankfurt, 1985; *The Travels of Marco Polo*, tr. W. Marsden, London, 1946.

پرویز امین

پاشا، عنوان یا لقب دولتمردان عالی‌رتبهٔ لشکری و کشوری در امپراتوری عثمانی که از جانب سلطان به آنان اعطا می‌شد. این عنوان در سراسر قلمرو امپراتوری از آناتولی و روم ایلی تا سرزمینهای عربی خاورمیانه و شبه جزیره و شمال افریقا و متصرفات اروپایی این دولت متداول بود.

زمان شروع استعمال این واژه به طور دقیق روشن نیست، ولی به اقرب احتمال قبل از عثمانیان در میان مغولان معمول بوده است (نک: قزوینی، ۸۱/۴)، حتیٰ در مآخذ روزگار سلجوقیان آسیای صغیر نامهایی نظیر علی پاشا دیده می‌شود (نک: آق‌سرایی، ۳۰۵). نیز کاربردهایی نظیر «ای پشا» در اشعار ترکی *دیوان* بهاءالدین سلطان ولد فرزند مولانا جلال‌الدین که خطاب به خداوند است (نک: ص ۵۵۷)، از سابقهٔ کهن‌تر این واژه حکایت دارد. اما آنچه مسلم است، عثمانیها از نخستین سالهای شکل‌گیری دولت خود، استفاده از این لقب را مرسوم ساختند و آن را به جای «نویان» (شاهزاده و امیر) متداول در میان ایلخانان و «وزیر» رایج در عصر سلجوقیان به کار می‌بردند (طوغان، 341).

در آغاز، استفاده از این لقب در انحصار اعضا و وابستگان خاندان سلطنت بود (پاکالین، II/755)؛ اما پس از مدتی عمومیت یافت و شاهزادگان از آن پس لقب «چلبی سلطان» می‌گرفتند (ثریا، ۷۳۸/۴). از مأموران عالی‌رتبهٔ کشوری، وزرا، بیگلربیگیها، میرمیران و امیرالامرا، و از لشکریان، دارندگان توغ (تاجی از موی دم اسب که برحسب مقام و موقعیت امرا، به آنها داده می‌شد، نک: سامی، *قاموس ترکی*، ذیل توغ)، یعنی مشیر (مارشال)، فریق (سپهبد) و میرلوا (سرلشکر) به این لقب ملقب بودند (پاکالین، همانجا؛ سامی، همان، ذیل پاشا؛ کاظم قدری، ۱۵/۲-۱۶).

علاءالدین پسر عثمان غازی، بنیان‌گذار سلطنت عثمانی، و نیز سلیمان پسر ارشد اورخان (ه‍ م) بن عثمان، نخستین وابستگان خاندان سلطنتی بودند که به پاشا ملقب شدند (ثریا، همانجا؛ گیبنز، 72-71). علما، فضلا و عارفان نیز گاه عنوان پاشا می‌یافتند. کسانی چون دانشمند معروف، عارف بالله ملقب به مخلص پاشا، پسر او عاشق پاشا، پدر عاشق پاشا زاده مؤلف *تاریخ عاشق پاشا* در تاریخ عثمانی، از آن جمله‌اند (هامر پورگشتال، I/153-156). شاعران و ادبا، بانوان منسوب به خاندان سلطنت مانند پاشا خاتون، عمهٔ شاه اسماعیل صفوی، و نیز مادر خدیو مصر در سدهٔ ۱۳ق/۱۹م، یعنی والده پاشا نیز گاه با این عنوان نامیده می‌شدند (گیب، V/41؛ EI²؛ پارسا دوست، ۲۲۲).

معمولاً عنوان پاشا که به شکل پسوند به کار می‌رفت، موروثی نبود و دارندگان آن تیول نداشتند (*دایرة‌المعارف...*، ۵۱۴/۱). نخستین شخص، غیر از افراد خاندان سلطنت ــ که به طور رسمی عنوان پاشا گرفت ــ لالا شاهین پاشا، للهٔ سلطان مراد اول و بیگلربیگی روم ایلی بود (ثریا، ۱۳۲/۳، ۷۳۸/۴). همچنین اولین صدراعظمی که پس از برقراری منصب صدارت، عنوان پاشا یافت، چاندرلی قره خلیل است که خیرالدین پاشا لقب گرفت (همو، ۷۳۸/۴؛ سامی، *قاموس الاعلام*، ۲۰۷۲/۳). برخی از وزرا نیز پاشا نامیده می‌شدند. این وزرا که به سبب اجتماع در زیر گنبد در دربار عثمانی به وزیران قبه معروف‌اند (نخست ۳ وزیر که تا ۹ نفر افزایش یافت)، همگی عنوان پاشا داشتند (پاکالین، II/307-308؛ ثریا، ۷۴۹/۴).

با گسترش تشکیلات و قلمرو دولت عثمانی، شمار پاشاها نیز افزایش یافت؛ چنان‌که در زمان اعلان مشروطیت (۱۳۲۶ق/۱۹۰۸م)، ۴۰۰ پاشا در عثمانی وجود داشت (پاکالین، II/757). برخی از پاشاها در محدودهٔ مأموریت خود از اقتدار فراوانی برخوردار بودند، تا آنجا که حکومت مستقل نیز تشکیل دادند، از آن جمله محمدعلی پاشا در مصر را می‌توان نام برد (بروکلمان، 348-363).

در تقسیمات کشوری عثمانیان محل اقامت و مرکز حکومت پاشاها را «پاشالیق» (پاشالق) می‌نامیدند که از نظر اهمیت بعد از ولایت و ناحیه قرار داشت (میلر، 17؛ کاظم قدری، ۱۶/۲؛ ووسینیچ، ۲۸). خدمهٔ پاشاها را «پاشا دو کونتوسی» (کاظم قدری، همانجا) می‌خواندند، و محل کار و اقامت صدراعظم را «پاشا قاپی سی» یا «پاشاسرایی» می‌نامیدند (اوزون چارشیلی، 249) که بعداً باب عالی (ه‍ م) نامیده شد.

با فروپاشی امپراتوری عثمانی و اعلان جمهوریت در ۱۳۰۲ش/۱۹۲۳م، به تدریج از شمار پاشاها کاسته شد. مصطفیٰ کمال (آتاتورک) گویا آخرین فردی است که از جانب مجلس ترکیه عنوان پاشا یافت (اسعدی، ۳۶۳). دولت جمهوری ترکیه با تصویب قانون (۱۳۱۳ش/۱۹۳۴م) استفاده از القاب و عناوینی نظیر پاشا و بیک را ممنوع کرد (شاو، II/386).

واژهٔ پاشا در برخی ترکیبات و اصطلاحات تاریخی نیز به کار رفته است، مانند «پاشا باشتارده سی» (کشتی جنگی قبل از اختراع کشتی بخار)، «پاشا دفتر لیسی» (افراد تحت فرمان وزیر، سنجاق بیگی و بیگلربیگی)، «پاشاقپوسی قودامانلری» (دولتمردان شاغل در باب عالی)، «پاشااوطه‌سی» (واحدی از ینی چری‌ها)، و «پاشاسنجاقی» (مرکز حکومت والی) (پاکالین، II/757-758).

در باب ریشهٔ لغوی و معنی پاشا، لغت‌شناسان و مورخان آراء گوناگون ابراز داشته‌اند. برخی از مورخان آن را برگرفته از زبان فارسی، و مرکب از دو کلمهٔ «پا» و «شاه»، یعنی «پایِ شاه»، دانسته، و آورده‌اند که در ایران باستان جنگاوران پای شاه نامیده می‌شدند و این ترکیب به مرور زمان به پاشا مبدل شده است (گیبنز، 72؛ هامر پورگشتال، I/157؛ نیز نک: سامی، *قاموس ترکی*)؛ ولی این نظر پایهٔ درستی ندارد. برخی نیز آن را محرف کلمهٔ پادشاه فارسی می‌شمارند؛ یعنی چون فرمانروایان عثمانی سلطان نامیده می‌شدند، صفویان به

منظور تحقیر آنان، حکام درجهٔ دوم خود را سلطان می‌نامیدند (همانجا؛ کمپفر، ۱۶۲)، عثمانیها نیز زیردستان خود را پادشاه خواندند، و پاشا تحریف شدهٔ آن است (*لغت‌نامه*...، نیز معین، ذیل پاشا). صحت این ادعا نیز مورد تردید است، زیرا چنان‌که اشاره شد، این واژه از دوران سلجوقیان آسیای صغیر متداول بوده است. اما از آنجا که کلمهٔ پادشاه و شاه از دیدگاه عرفانی به دراویش نیز اطلاق می‌شده است، بدین سبب، پاشا می‌تواند از پادشاه مشتق شده باشد (نک: پاکالین، 756-II/755). این نظر نیز مورد قبول واقع نشده است و برخی آن را ناشی از اشتباه در نوشتار می‌دانند، زیرا که در متون قدیم ترکیباتی نظیر حاجب باشاه، سلیمان باشاه، باشات و همچنین پاشا دیده می‌شود (طوغان، 490، حاشیهٔ شم 126).

افزون بر آن، گفته‌اند که واژهٔ پاشا برگرفته از واژهٔ ترکمنی بَشه به معنی برادر بزرگ است (کاظم قدری، ۱۵/۲) و علاءالدین برادر بزرگ اورخان نیز به این عنوان ملقب بود. بشه در اصل باش اخی (برادر بزرگ) بوده که به باشاآغا و سپس به پاشا مبدل شده است و کلمهٔ بشه امروزه در بعضی از شهرها مانند قسطمونی به کار برده می‌شود (نک: پاکالین، II/755). ولی از آنجا که آغا به معنی برادر بزرگ است، ترکیب باشاآغا را مقبول نمی‌شمارند و پاشا را برگرفته از پادشاه می‌دانند (همو، II/756). نظریه‌ای دیگر نیز آن را ترکی و مأخوذ از «باش شاد» می‌شمارد که در میان ترکهای قبچاق استعمال می‌شده، و جزء دوم آن واژهٔ شاد به معنی بازرس است که با باش ترکیب شده است. این عنوان گویا در میان مجارها نیز رایج بوده است (طوغان، 341، نیز 490، حاشیهٔ شم 126).

طوغان معتقد است اصل این واژه هرچه باشد، معنی و مفهوم و اهمیت آن به ترکها مربوط است (ص 341). یک نظریهٔ دیگر نیز آن را مأخوذ از واژهٔ بابلی «پاحا» می‌داند که در قانون نامهٔ حمورابی آمده، و به معنی رئیس ایالت، والی و فرماندار است. در کتاب عهد عتیق نیز این کلمه ذکر شده است. بر اثر مرور زمان پاحا به پاسا، و سپس پاشا تبدیل شده است و امروزه در عبری، پاشا را به صورت پاحا می‌نویسند (نک: پاکالین، II/755). چنین می‌نماید که نظریهٔ اخذ پاشا از پادشاه فارسی مقبول‌ترین آراء باشد.

مآخذ: آق‌سرایی، محمود، *مسامرة الاخبار*، به کوشش عثمان توران، تهران، ۱۳۶۲ش؛ اسعدی، مرتضی، *جهان اسلام*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ بهاءالدین سلطان ولد، *دیوان*، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۳۸ش؛ پارسادوست، منوچهر، *شاه اسماعیل اول*، تهران، ۱۳۷۵ش؛ ثریا، محمد، *سجل عثمانی (تذکرهٔ مشاهیر عثمانیه)*، استانبول، ۱۳۰۸ق؛ *دایرةالمعارف فارسی*؛ سامی، شمس‌الدین، *قاموس الاعلام*، استانبول، ۱۳۱۶ق؛ همو، *قاموس ترکی*، استانبول، ۱۳۱۷ق؛ قزوینی، محمد، *یادداشتها*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۳۷ش؛ کاظم قدری، حسین، *تورک لغتی*، استانبول، ۱۹۲۸م؛ کمپفر، ا.، *سفرنامه*، ترجمهٔ کیکاووس جهانداری، تهران، ۱۳۶۰ش؛ *لغت‌نامهٔ دهخدا*؛ معین، محمد، *فرهنگ فارسی*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ ورسینیچ؛ وین، *تاریخ امپراتوری عثمانی*، ترجمهٔ سهیل آذری، تهران، ۱۳۴۶ش؛ نیز:
Brockelmann, K., *History of the Islamic People*, tr. M. Perlmann, New York, 1960; EI²; Gibb, E. J. W., *A History of Ottoman Poetry*, ed. E. G. Browne, London, 1965; Gibbons, H. A., *The Foundation of the Ottoman Empire*, London, 1966; Hammer-Purgstall, J., *Geschichte des osmanischen Reiches*, Graz, 1963; Miller, W., *The Ottoman Empire and its Successors, 1801-1927*, London, 1966; Pakalın, M. Z., *Osmanlı tarih deyimleri ve terimleri sözlüğü*, Istanbul, 1971; Shaw, S. J., *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, London, 1985; Togan, Z. V., *Umumî Türk tarihine giriş*, Istanbul, 1981; Uzunçarşılı, İ. H., *Osmanlı devletinin merkez ve bahriye teşkilâtı*, Ankara, 1984.

علی‌اکبر دیانت

پاشالیق، نک: پاشا.

پاکْدَشْت، شهرستان و شهری در استان تهران:

شهرستان پاکدشت: این شهرستان با ۷۵۰ کم۲ وسعت از شمال به شهرستان تهران، از غرب به شهرستان ری، از جنوب به بخش مرکزی شهرستان ورامین، و از شرق به شهرستان گرمسار محدود است (نک: *نامهٔ فرمانداری*...؛ *نقشه*...).

پاکدشت تا ۱۳۶۶ش پلشت نامیده می‌شد که به پیشنهاد وزارت کشور و تصویب هیئت وزیران در ۱۸ مرداد ۱۳۶۶ به پاکدشت تغییر نام داد (*مجموعه*...، ۷۲۳). پلشت از نظر تقسیمات کشوری تا ۱۳۵۰ش یکی از دهستانهای شهرستان ورامین به‌شمار می‌رفت و در ۱۳۵۱ش به یکی از بخشهای آنجا بدل گشت (*نامهٔ فرمانداری*). برخی برآن‌اند که به علت وجود مرداب و باتلاقهایی در این ناحیه و شیوع بیماری مالاریا این منطقه را پلشت گفته‌اند (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*...، ۵۹). باتوجه به رشد روزافزون جمعیت و گسترش آن، در خرداد ۱۳۷۶ طبق مصوبهٔ هیئت وزیران، این بخش به شهرستان ارتقاء یافت (*نامهٔ فرمانداری*).

شهرستان پاکدشت شامل دو بخش مرکزی و شریف‌آباد، دو شهر پاکدشت و شریف‌آباد و ۶ دهستان است (نک: *نشریه*...، ۱۶). تنها رودخانهٔ مهم و پرآبی که از این شهرستان می‌گذرد، جاجرود است که از کوههای کلون بستک سرچشمه می‌گیرد (افشین، ۴۹۰/۲-۴۹۱). قسمت جنوبی این شهرستان را دشتی فرا گرفته است و در ناحیهٔ شمالی آن کوههای کم‌ارتفاعی قرار دارد که جزو ارتفاعات جنوبی رشته کوههای البرز مرکزی به‌شمار می‌رود (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، ۵۷). کوههای پارچین با ۱٬۴۰۸ متر (*فرهنگ جغرافیایی کوهها*...، ۴۰۳/۴)، جولک با ۱٬۷۰۱ متر (همان، ۴۰۶/۴) و دهنه با ۱٬۱۹۰ متر ارتفاع (همان، ۴۱۰/۴)، از جملهٔ بلندیهای این شهرستان است. از نظر آب و هوایی، شهرستان پاکدشت در منطقهٔ گرم و نیمه‌خشک واقع است، ولی قسمتهای شمالی آن با داشتن ارتفاعات نسبتاً مناسب، آب و هوای معتدل‌تری دارد (*نامهٔ فرمانداری*؛ جعفری، ۲۴۳).

اقتصاد شهرستان پاکدشت بر پایهٔ کشاورزی، دامداری و صنعت استوار است. عمده‌ترین محصولات کشاورزی آن گندم، جو، تره‌بار و گلهای زینتی است. دامداری در این منطقه، هم به صورت سنتی و هم به روش صنعتی رواج دارد (جمال‌پور، ۵۴؛ *فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، ۵۸). وجود کارخانجات پارچین وابسته به سازمان صنایع دفاع، و

دیگر کارگاههای تولیدی و صنعتی مانند ملامین‌سازی، رنگ‌سازی، آلومینیوم‌سازی و کوره‌های آجرپزی در منطقه، باعث جذب نیروی کار به شهرستان پاکدشت گردیده است (بدیعی، ۴۱۸/۳؛ *فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، همانجا). در این شهرستان معادنی از قبیل شن و ماسه، گچ و آهک وجود دارد که توسط شرکت کل معادن ایران بهره‌برداری می‌شود (همانجا). بنابر سرشماری ۱۳۷۵ش شهرستان پاکدشت ۱۶۴'۸۰۰ تن جمعیت داشته است (*نامهٔ فرمانداری*).

شهر پاکدشت: این شهر که مرکز شهرستان پاکدشت است، در ۵۱° و ۴۰' طول شرقی و ۳۵° و ۲۸' عرض شمالی و در ارتفاع ۱٬۰۲۰ متری از سطح دریا واقع است (پاپلی، ۱۲۹؛ جعفری، نیز *فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، همانجاها). جمعیت شهر پاکدشت طبق سرشماری ۱۳۷۵ش بالغ بر ۴۸'۶۰۰ تن بوده است (*نامهٔ فرمانداری*).

پیشینهٔ تاریخی: هرچند نام پلشت ظاهراً برای نخستین‌بار در منابع قاجاریه به چشم می‌خورد، اما این شهرستان در منطقه‌ای واقع شده است که با تکیه بر برخی منابع تاریخی می‌توان دیرینگی آن را دست کم به دوران اشکانیان رساند؛ زیرا نام فیلستان که امروزه یکی از دهستانهای شهرستان پاکدشت به‌شمار می‌رود، منطبق با نام بلیسان یا فلیسان تاریخی است که در متون جغرافیایی و تاریخی از آن یاد شده است. این نام برگرفته از نام بلاش اشکانی است که به صورت بلاشان و بلاسان نیز آمده، و پسوند «ان» در آخر این نام نشانهٔ نسبت است (نک: یوستی، 240 ,62؛ کریمان، ۲۰۸/۱، ۲۷۲-۲۷۴؛ قزوینی، ۴۳۷؛ محدث، ۴۳۷؛ قدیانی، ۳۲-۳۴).

با توجه به فاصلهٔ دهستان فیلستان امروزی با ری‌برین می‌توان چنین استنباط کرد که فیلستان یا همان بلیسان در گذشته ناحیهٔ گسترده‌تری را شامل می‌شده است. اشاره به نام بلیسان در منابع جغرافیایی دورهٔ اسلامی نشان از پیوستگی تاریخی این ناحیه از روزگار اشکانیان تا به امروز را دارد. فیلستان یا بلیسان محله‌ای در شمال غربی ری باستان در حدود بقعهٔ کنونی جوانمرد قصاب بوده است. این نام بر یکی از بازارهای مشهور ری و یکی از دروازه‌های ری باستان که در شمال غربی آن واقع بود و رو به قزوین داشته، اطلاق می‌شده است (نک: اصطخری، ۲۰۷؛ ابن حوقل، ۳۷۸/۲).

پس از انتخاب تهران به پایتختی در دوران سلطنت آقامحمدخان قاجار در اوایل سدهٔ ۱۳ق، اطلاعات و آگاهیهای بیشتری از نواحی پیرامونی این شهر در منابع تاریخی دیده می‌شود. آن‌گونه که از این منابع بر می‌آید، اهمیت پلشت در دورهٔ قاجاریه به سبب واقع شدن بر سر راه تهران به مشهد بوده است. در دورهٔ قاجاریه کاروان‌سرایی که معروف به کاروان‌سرای خاتون آباد است، برای رفاه حال مسافران در این منطقه ساخته شد که بنای آن تا به امروز باقی است (کیانی، ۲۱۹). ناصرالدین شاه در سفر دوم خود به خراسان، به هنگام عبور از این ناحیه از آنجا با نام پلشت پازوکیها یاد کرده است (ص ۲۷۵). ایل پازوکی یکی از طوایف کردی بود که در زمان صفویه به ورامین انتقال یافت (فیلد، 112؛ امینی، ۱۲۱) و در پلشت اسکان داده شد. طوایف کردی که در آن روزگار در ورامین ساکن شدند، با یکدیگر اختلاف و درگیریهایی داشتند (همو، ۱۱۴-۱۱۵).

در دورهٔ قاجاریه شاهان و رجال سیاسی، علاقهٔ بسیاری به خرید املاک و اراضی در ورامین پیدا کردند؛ چنان که بیشتر روستاهای این منطقه در آن دوره از املاک خالصه به‌شمار می‌رفت (همو، ۶۲، ۷۲؛ نک: ناظم‌الاسلام، ۴۶۶). در روزگار ناصرالدین شاه، پلشت در تملک آقامحمدحسین ارباب قرار داشت و مدتی نیز در تملک عزیزالسلطان بوده، و به همین سبب، به املاک عزیزخانی نیز معروف بوده است (ناصرالدین شاه، ۲۷۶؛ امینی، ۷۲). در دورهٔ رضاشاه نیز بیشتر روستاهای ورامین، از جمله پلشت جزو اراضی خالصه شد (همو، ۴۷). او هنگام خروج از ایران این املاک و اراضی را به ولیعهد خود واگذارد و وی نیز پس از شهریور ۱۳۲۰، این اراضی را به مالکان اولیه‌شان بازگرداند (همانجا).

مآخذ: ابن حوقل، محمد، *صورةالارض*، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۸م؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۷۰م؛ افشین، یدالله، *رودخانه‌های ایران*، تهران، ۱۳۷۳ش؛ امینی، محمد، *تاریخ اجتماعی ورامین در دورهٔ قاجاریه*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ بدیعی، ربیع، *جغرافیای مفصل ایران*، تهران، ۱۳۶۷ش؛ پاپلی یزدی، محمدحسین، *فرهنگ آبادیها و مکانهای مذهبی کشور*، مشهد، ۱۳۶۷ش؛ جعفری، عباس، *دایرةالمعارف جغرافیایی ایران*، تهران، ۱۳۷۹ش؛ جمال‌پور، بیتا، *سیمای اقتصادی و اجتماعی شهرستان پاکدشت (۱۳۷۵ش)*، سازمان برنامه و بودجهٔ استان تهران، ۱۳۷۶ش؛ *فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور*، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۷۰ش، ج ۳۸؛ *فرهنگ جغرافیایی کوههای کشور*، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۷۹ش؛ قدیانی، عباس، *جغرافیای تاریخی ری ـ رگا*، تهران، ۱۳۷۹ش؛ قزوینی رازی، عبدالجلیل، *نقض*، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۵۸ش؛ کریمان، حسین، *ری باستان*، تهران، ۱۳۵۴ش؛ کیانی، محمدیوسف ودیگران، *معماری ایران (فهرست بناهای دورهٔ اسلامی)*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ *مجموعهٔ قوانین و مقررات مربوط به وزارت کشور (از آغاز پیروزی انقلاب اسلامی تا پایان ۱۳۶۹ش)*، وزارت کشور، تهران، ۱۳۷۰ش؛ محدث ارموی، جلال‌الدین، *تعلیقات بر نقض* (نک: هم، قزوینی رازی)؛ ناصرالدین شاه قاجار، *سفرنامهٔ خراسان*، تهران، ۱۳۶۱ش؛ ناظم الاسلام کرمانی، محمد، *تاریخ بیداری ایرانیان*، به کوشش علی‌اکبر سعیدی سیرجانی، تهران، ۱۳۵۷ش؛ *نامهٔ فرمانداری شهرستان پاکدشت*، استانداری تهران، وزارت کشور، ۲۲ خرداد ۱۳۸۲ش، شم ۷/۱۰۹۳؛ *نشریهٔ اسامی عناصر و واحدهای تقسیماتی به همراه مراکز*، معاونت سیاسی وزارت کشور، تهران، ۱۳۸۰ش؛ *نقشهٔ تقسیمات کشوری*، گیتاشناسی، تهران، ۱۳۷۵ش، شم ۲۹۴؛ نیز:
Field, H., *Contributions to the Anthropology of Iran*, Chicago, 1893; Justi, F., *Iranisches Namenbuch*, Hildesheim, 1963.

شیوا جعفری

پاکِستان (جمهوری اسلامی پاکستان)، کشوری در جنوب آسیا.

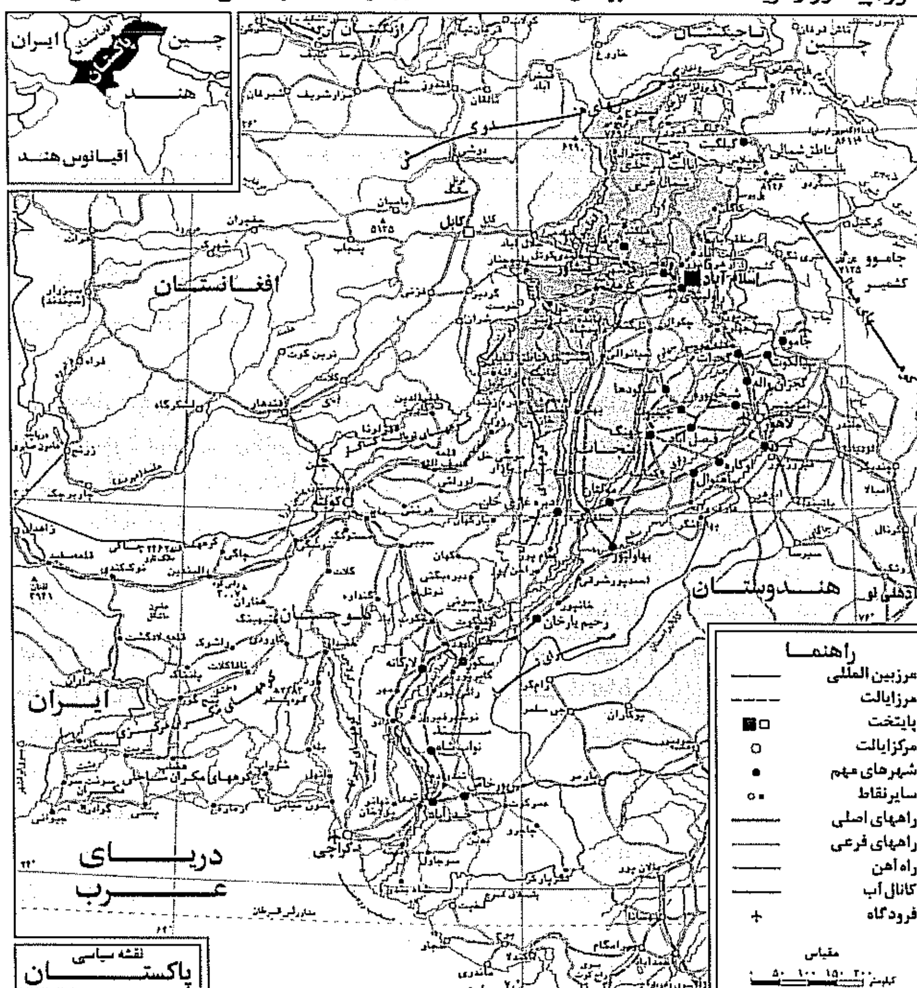
I. جغرافیا

پاکستان با ۸۰۳٬۹۴۳ کمـ۲ وسعت (با احتساب بخشهای کشمیر آزاد و مناطق شمالی) میان ۲۳° تا ۳۷° عرض شمالی و ۶۱° تا ۷۷° طول شرقی قرار دارد و از جنوب به آبهای دریای عرب، از غرب به ایران، از شمال‌به‌افغانستان و چین، و از شرق‌به‌هندوستان‌محدود‌است (فرزین‌نیا، ۱؛ نقشه...). پاکستان با ۱۵۰٬۶۹۴٬۷۴۰ تن جمعیت (۱۳۸۲ش/

۲۰۰۳م) دومین کشور بزرگ اسلامی به شمار می‌آید (*انکارتا*[1]؛ شاملویی، ۱۷۳). اسلام آباد (هـ م) در مهرماه ۱۳۳۸/اکتبر ۱۹۵۹ به جای شهر کراچی به عنوان پایتخت پاکستان برگزیده شد («حقایقی...»[2]، 80).

پاکستان به ۴ ایالت به نامهای سند، پنجاب، سرحدی شمال غربی و بلوچستان که مرکز آنها به ترتیب: کراچی، لاهور، پیشاور و کویته است، تقسیم می‌شود. مناطق شمالی که مرکز آن گیلگیت است و کشمیر آزاد با مرکز مظفرآباد از بخشهای ایالتی به شمار نمی‌آیند، اما در قلمرو دولت فدرال پاکستان قرار دارند (نظیف کار، ۲۳/۱-۲۴). مناطق قبایلی نیز از تقسیمات کشوری پاکستان است. پاکستان را از لحاظ جغرافیایی می‌توان به ۳ منطقهٔ مشخص تقسیم کرد: ۱. سرزمینهای مرتفع شمالی؛ ۲. جلگه‌های رود سند (ایندوس)، که خود به دو بخش سند و پنجاب تقسیم می‌شود؛ ۳. فلات بلوچستان (همو، ۱۶/۱). در نواحی شمالی و نیز در مرزهای غربی این کشور با افغانستان سلسله جبال هندوکش قرار گرفته است که نیمی از آن به طور متوسط بیش از ۴'۵۰۰ متر ارتفاع دارد و دارای ۵۰ قله با بیش از ۶'۷۰۰ متر ارتفاع است. قلهٔ «ک - ۲» یا گادوین اوستن[3] با ۸'۶۱۱ متر ارتفاع، بلندترین قلهٔ پاکستان و دومین قلهٔ بلند جهان، در رشته کوههای قراقروم در همین منطقه واقع است. تانگاپربت (۸'۱۲۶ متر) در کوههای هیمالیا و تریچ میر (۷'۶۹۰ متر) در منطقهٔ مرزی پاکستان با افغانستان از دیگر قله‌های بلند این کشورند. جلگهٔ رود سند یکی از حاصلخیزترین نواحی پاکستان به شمار می‌آید. فلات بلوچستان ناحیهٔ هموار و خشکی است که حدود ۳۴۹'۶۵۰ کم۲ وسعت دارد و رشته‌کوههایی همچون مکران مرکزی و سلیمان که بلندی کمتری دارند، در آن قرار گرفته‌اند (اسعدی، ۱۲۴/۲؛ *انکارتا*؛ فرزین نیا، ۲-۳).

رودخانهٔ سند با ۲'۹۰۰ کم درازا یکی از بزرگ‌ترین و پرآب‌ترین رودخانه‌های جهان است. این رودخانه که از کوههای هیمالیا در تبت سرچشمه می‌گیرد، سراسر نواحی شرقی پاکستان را آبیاری می‌کند. ۱'۶۰۹ کم از این رودخانه در پاکستان جریان دارد. مهم‌ترین شاخه‌های این رودخانه شیگارشیوک، هنزا، گیلگیت، اشکومان، یاسین، کابل، گومل و پنجاب است. پنجاب یا پنجند، خود از بهم پیوستن ۵ رودخانهٔ جهلوم، چناب، راوی، بیاس و ستلج تشکیل می‌شود. به سبب آنکه سرچشمه‌های پنجاب در هندوستان است و همهٔ آنها بجز یکی در پاکستان جریان دارد، میان این دو کشور بر سر تقسیم این آبها تا زمان پیدایش کانالهای مشترک در ۱۹۶۰م تحت عنوان «طرح بین‌المللی آبهای سند»، اختلاف وجود داشت (صافی، ۲۸۰؛ امجدعلی، 142؛



انکارتا؛ فرزین نیا، ۳-۴؛ نظیف کار، ۴۰/۱).

پاکستان آب و هوایی متنوع دارد. در نواحی کوهستانی، زمستانها بسیار سرد، و تابستانها معتدل است. در نواحی جلگهٔ سند، دمای هوا میان ۳۲° تا ۴۹° سانتی‌گراد در تابستانها متغیر است و زمستانهایی معتدل با میانگین دمای ۱۳° سانتی‌گراد دارد. میزان بارندگی سالانه در این کشور به طور متوسط کمتر از ۲۵ سانتی‌متر است که از منطقه‌ای به منطقهٔ دیگر فرق می‌کند. بیشترین میزان بارندگی با ۱۲۵ سانتیمتر در ارتفاعات شمالی کشور، و کمترین آن ۱۲/۷ سانتی‌متر در بلوچستان و نواحی پست جلگه‌ای رود سند است («شهرها...»[4]، IV/454؛ اسعدی،

---

1. *Encarta*... 2. *Facts*... 3. Godwin Austen 4. *Cities*...

۱۲۵/۲؛ *انکارتا*؛ «کتاب...[1]»، 13).

با آنکه کمتر از ۲۷٪ زمینهای این کشور قابل کشت است، اما بخش کشاورزی عمده‌ترین بخش اقتصادی پاکستان را تشکیل می‌دهد. این بخش ۴۵٪ نیروی کار این کشور را به صورت مستقیم به خود اختصاص داده است و ۲۵٪ تولید ناخالص ملی پاکستان را تأمین می‌کند. مهم‌ترین محصولات کشاورزی پاکستان: کتان، پنبه، نیشکر، برنج، گندم، ذرت، انواع سبزی و میوه است («شهرها»، IV/459؛ نظیف کار، ۱۷/۱؛ فرزین نیا، ۵۵، ۶۸؛ امجدعلی، 156؛ *انکارتا*). صنایع پاکستان به طور کلی به تولیدات کشاورزی وابسته است. منسوجات و نخ ریسی که مهم‌ترین صنایع پاکستان را تشکیل می‌دهند، بیشتر در شهرهای کراچی، حیدرآباد و مولتان متمرکزند. در کراچی و لاهور کارخانهٔ ذوب آهن و لوله‌سازی وجود دارد و می‌توان گفت که صنایع و کارخانه‌های مهم در ایالتهای پنجاب و سند قرار دارند و ایالتهای بلوچستان و سرحدی شمال غربی از لحاظ صنعت کمتر توسعه یافته‌اند («شهرها»، همانجا؛ نظیف کار، ۶۶/۱؛ فرزین نیا، ۷۹-۸۱؛ *انکارتا*).

دامداری در پاکستان از وضعیت نسبتاً مطلوبی برخوردار است و به رغم جمعیت فراوان، این کشور، در حال حاضر در زمینهٔ فرآورده‌های دامی خودکفاست و نیازی به واردات ندارد و این، خود کمک شایان توجهی به اقتصاد پاکستان می‌کند (فرزین‌نیا، ۷۳).

تا پیش از استقلال پاکستان، شبکهٔ حمل و نقل این منطقه توسعه نیافته بود و راه‌آهن، اصلی‌ترین سیستم حمل و نقل در آن به شمار می‌رفت. امروزه نیز در پاکستان اصلی ترین و ارزان‌ترین وسیلهٔ حمل و نقل راه آهن است. این کشور دارای ۸٬۷۷۵ کمـ راه آهن است که نقاط مختلف آن را به یکدیگر متصل می‌کند؛ مهم‌ترین آنها مسیر کراچی به لندی کوتل در شمال این کشور در مرز افغانستان است. مسیر دیگر، از سند به پنجاب، و سپس به ایالت سرحدی شمال غربی می‌رسد؛ نیز سکور در سند را به اسپرند و کویته و بلوچستان مرتبط می‌کند. از بلوچستان پاکستان راه‌آهنی به طرف مرز ایران کشیده شده است که تا زاهدان امتداد می‌یابد (همو، ۹۵؛ نظیف کار، ۲۹/۱، ۳۲).

افزون بر راه‌آهن، جاده‌ها نیز عامل مؤثری در ارتباط نقاط مختلف کشور به شمار می‌رود. طول جاده‌ها در ۱۳۷۴ش/۱۹۹۵م، ۲۰۵٬۳۰۴ کمـ تخمین زده شده است. اما با این همه، فقدان تسهیلات حمل و نقل مدرن و فرسودگی ناوگان ترابری، یکی از موانع توسعهٔ پاکستان به شمار می‌رود. عمده‌ترین مانع توسعهٔ حمل و نقل پاکستان وضعیت طبیعی این کشور، یعنی رودخانه‌ها، کوهها یا صحراهای سوزان است (فرزین نیا، ۹۶؛ نظیف کار، ۳۲/۱). سیستم ترابری هوایی از دیگر بخشهای حمل و نقل پاکستان است. این کشور ۶ فرودگاه بین المللی در شهرهای کراچی، لاهور، پیشاور، کویته، راولپندی و اسلام آباد، و ۹۴ فرودگاه داخلی دارد. سازمان هوانوردی پاکستان تا ۱۳۴۸ش/۱۹۶۹م از سازمانهای تابع وزارت دفاع به شمار می‌رفت و پس از این تاریخ، به یک سازمان خودگردان با نظارت وزارت دفاع بدل شد و در ۱۳۶۱ش/۱۹۸۲م سازمان هوایی کشوری در پاکستان تأسیس گردید (فرزین‌نیا، ۹۹).

پاکستان از بافت جمعیتی گونه‌گونی برخوردار است. عمده‌ترین گروههای قومی این کشور: پنجابیها ۵۵٪، که بیشتر رهبران و زمامداران سیاسی و نظامی کشور از میان آنها برخاسته‌اند؛ سندیها ۲۰٪؛ پشتونها ۱۰٪؛ بلوچها ۵٪، بزرگ‌ترین گروههای قومی پاکستان شمرده می‌شوند. ۱۰٪ باقی مانده را ساراکیها (سَیراکیها)، هزاره‌ها و مهاجران تشکیل می‌دهند (نظیف کار، ۴۸/۱-۴۹؛ مرندی، ۴۶/۱-۴۷).

اردو زبان رسمی در پاکستان است که حدود ۸٪ از مردم بدان گفت و گو می‌کنند. زبانهای پنجابی، سندی، ساراکی، پشتو، بلوچی، هندکو و براهویی به ترتیب رایج ترین زبانها در پاکستان است. ۹۷٪ مردم پاکستان از دین اسلام پیروی می‌کنند که از این میان ۷۰٪ سنی مذهب و ۲۰٪ شیعه هستند. شیعیان بیشتر دوازده امامی، و درصد اندکی پیرو دو فرقهٔ اسماعیلیهٔ آقاخانی (نزاری) و بوهره (داوودی) هستند؛ ۳٪ دیگر جمعیت پاکستان را هندوها، مسیحیان و پارسیان تشکیل می‌دهند. هندوها با حدود ۱/۵ میلیون تن جمعیت، در پاکستان نقش چندانی ندارند. پارسیان بازماندگان ایرانیان زردشتی هستند که از ایران به شبه قاره مهاجرت کرده‌اند. اینان با گویشی ویژه سخن می‌گویند و به امور مهم اقتصادی، تجارتی و کشاورزی اشتغال دارند و بیشتر آنان از تمکن مالی برخوردارند. مسیحیان نیز که بیش از ۱/۵ میلیون تن جمعیت دارند، بیشتر به کارهای کم اهمیت می‌پردازند (مرندی، ۳۸/۱؛ صافی، ۱۰۴، ۱۰۶؛ *انکارتا*؛ نظیف کار، ۴۸/۱).

مآخذ: اسعدی، مرتضی، *جهان اسلام*، تهران، ۱۳۶۹ش؛ شاملویی، حبیب الله، *جغرافیای کامل جهان*، تهران، ۱۳۷۳ش؛ صافی، قاسم، *سرزمین و مردم پاکستان*، تهران، ۱۳۷۸ش؛ فرزین نیا، زیبا، *پاکستان*، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت امورخارجه، تهران، ۱۳۷۶ش؛ مرندی، محمودرضا، *شناسنامهٔ پاکستان*، اسلام آباد، ۱۳۷۳ش؛ نظیف کار، غزاله و حسین نوروزی، *برآورد استراتژیک پاکستان*، تهران، ۱۳۸۲ش؛ نقشه راهنمای پاکستان، گیتاشناسی، تهران، شم ۱۷۹؛ نیز:
Amjad Ali, S., *The Muslim World Today*, Karachi, 1985; *Cities of the World*, Detroit, 1984; *Encarta, Reference Library*, 2004; *Facts About Pakistan*, Islamabad, 1988; *Pakistan Year Book*, Karachi, 1986.

تهمینه بهمنش

II. تاریخ

سرزمین پاکستان در دورهٔ پیش از اسلام زیرنفوذ دولتهای هخامنشی، اسکندر و جانشینان یونانی او، پارتیها، کوشانیان و هونها (هیتالیان) قرار داشت. حکومتهای اسلامی و غالباً ایرانی‌نژاد با چیرگی سلطان محمود غزنوی (سل ۳۸۹-۴۲۱ق/۹۹۹-۱۰۳۰م) بر این سرزمین آغاز شد و تا دوران استیلای کامل انگلستان بر آن در ۱۲۷۳ق/۱۸۵۷م نزدیک به ۸۰۰ سال تداوم داشت (نک: حاج سیدجوادی، ۹-۲۵؛ *پاکستان...*، 1-21؛ دانی، 1ff.).

در دورهٔ تسلط انگلستان بر شبه قارهٔ هند، مسلمانان به سبب از دست دادن امتیازات سیاسی، اقتصادی و اجتماعی خود از وضعیت موجود

---

1. *Pakistan...*

ناراضی بودند. این ناخرسندیها منجر به یک رشته اعتراضات و شورشهایی شد که نمونهٔ بارز آن قیام ۱۲۷۳ق/۱۸۵۷م مسلمانان است. این قیام را می‌توان سرآغاز اندیشهٔ ایجاد میهنی مستقل و مجزا برای مسلمانان دانست (نک: استیفنس، 84-83؛ چودری، 13؛ هادی، ۳-۱۰). در همین دوره گسترش گرایشهای دینی به تشکیل مدارس اسلامی انجامید و انتشار افکار روشنگران و مشاهدهٔ خطراتی که کشورهای اسلامی را تهدید می‌کرد، اندیشهٔ وطن مجزا را عمومیت بخشید و جنگ جهانی اول آن را استوارتر گردانید.

تشکیل اتحادیهٔ مسلمانان سراسر هند («مسلم لیگ») توسط اعضای همایش تعلیم و تربیت محمدی در ۱۹۰۶م، شکل گرفتن جمعیت علمای هند و کنفرانس خلافت در ۱۹۱۹م و فعالیتها و جنبشهای دیگر، از جمله انتشار نشریات مختلف از قبیل *الهلال* توسط ابوالکلام آزاد، *زمین‌دار* توسط ظفر علیخان و دو نشریه یکی انگلیسی و دیگری اردو زبان توسط محمدعلی و جز آنها آخرین مقدمات پیدایش اندیشهٔ پاکستان مستقل بود (نک: هاردی، ۲۲۱-۲۲۲، ۲۳۳؛ احمد، 135 ,131؛ اسمیث، 196-195).

در ۱۳۰۲ق/۱۸۸۵م حزب کنگرهٔ ملی هند توسط هندوها تأسیس شد، اما سرسید احمدخان با ورود مسلمانان در سیاست و شرکت آنان در این حزب مخالفت کرد و زمانی که انگلیسیها نظام انتخاباتی را در شبه قارهٔ هند معمول داشتند، با این نظام نیز به مخالفت برخاست. او معتقد بود که با وجود اکثریت هندوان، حضور مسلمانان در انتخابات سودی برای آنها نخواهد داشت. در آغاز سدهٔ ۲۰م، مسلمانان شرکت در امور سیاسی را ضروری یافتند؛ اما حضور اکثریت مطلق هندوان در انتخابات باعث می‌شد که مسلمانان نتوانند از حقوق خود دفاع کنند. از این‌رو، خواستار انتخابات جداگانه برای مسلمانان شدند و با توجه به شرایط شبه قاره، انگلیسیها با این درخواست موافقت کردند (نک: اسعدی، ۲/۱۴۸).

در ۱۳۰۳ش/۱۹۲۴م فروپاشی جنبشهای «عدم همکاری» و «خلافت»، اعتماد مسلمانان به حزب کنگره را تضعیف کرد و حزب مسلم لیگ خودمختاری ایالتهای با اکثریت مسلمان را خواستار شد. در ۱۹۳۰م محمداقبال لاهوری در نشست سالانهٔ حزب مسلم لیگ تشکیل کشوری متحد و یکپارچه، شامل پنجاب، ایالت سرحدی شمال غربی و بلوچستان را خواستار شد و در ۱۳۱۲ش/۱۹۳۳م چودری رحمت علی پنجابی در رساله‌ای با عنوان «اکنون یا هرگز» نخستین بار نام پاکستان را برای کشور مورد درخواست مسلمانان شبه قارهٔ هند پیشنهاد کرد. این نام بنابر آنچه رحمت علی در جزوهٔ خود اعلام کرده بود، متشکل از حروف اول یا آخر ایالتهای این کشور پیشنهادی بود؛ بدین معنا که حرف «پ» نمایندهٔ پنجاب، حرف «الف» نمایندهٔ ایالت سرحدی شمال غربی که مسلمانان آن را افغان می‌نامیدند، حرف «ک» نمایندهٔ کشمیر، حرف «س» نمایندهٔ سند، و «تان» برگرفته از آخر نام بلوچستان بوده است (هاردی، ۲۸۲، ۲۹۱؛ اسعدی، ۲/۱۵۲).

در ۴ فروردین ۱۳۱۹ش/۲۳ مارس ۱۹۴۰م محمدعلی جناح در نشست حزب مسلم لیگ اعلام کرد که مسلمانان هند یک ملت هستند و بایستی دولت خود را داشته باشند و حزب مسلم لیگ نیز طرح «پاکستان» را تصویب کرد (نک: هاردی، ۳۰۸؛ محمود، ۱۱) و در انتخابات ایالتی ۱۳۲۴ش/۱۹۴۵م اکثریت آراء مسلمانان را به دست آورد و نشان داد که از پشتیبانی همه جانبهٔ مسلمانان شبه قاره برخوردار است. در خرداد ۱۳۲۶ش/ژوئن ۱۹۴۷ نایب‌السلطنهٔ انگلیسی هند طرح خود مبنی بر انتقال قدرت را اعلام نمود. بنابر طرح وی، مجالس قانون‌گذاری استانهای بنگال و پنجاب می‌بایست دربارهٔ تقسیم استانهای خود به بخشهای هندونشین و مسلمان‌نشین تصمیم می‌گرفتند؛ همچنین نمایندگان این دو استان باید به تجزیه یا عدم تجزیهٔ این استانها رأی می‌دادند که در نهایت با تصویب نمایندگان مجالس استانهای پنجاب و بنگال، این دو استان به دو بخش شرقی و غربی تقسیم شد و در استانهای سند، بلوچستان و سرحدی شمال غربی مردم به جدایی از دولت مرکزی هند و تشکیل کشور پاکستان رأی دادند. سرانجام در ژوئیهٔ همان سال مجلس قانون‌گذاری انگلیس لایحهٔ اعطای استقلال به شبه قارهٔ هند را به تصویب رساند که بر طبق آن کشورهای هند و پاکستان به وجود آمدند (اسعدی، ۲/۱۵۶، ۱۵۸؛ محمود، 19).

پاکستان حیات سیاسی مستقل خود را با رهبری محمدعلی جناح آغاز کرد. او با تصویب اولین مجلس مؤسسان پاکستان در اوت ۱۹۴۷ در کراچی به عنوان نخستین رئیس دولت انتخاب شد و لقب قائد اعظم گرفت. جناح در اولین فرصت علاقه به همکاری با هند و ایجاد نیروی دفاعی مشترک را پیشنهاد کرد. دولت پاکستان از همان آغاز استقلال، توجه خود را به ۳ مسئلهٔ مهم معطوف ساخت: کشمیر، ایالت سرحدی شمال غربی و فلسطین (نک: همو، 20-19؛ استیفنس، 279؛ چودری، 40؛ فریر، 197).

مصوبهٔ ژوئیهٔ ۱۹۴۷ مجلس انگلستان دربارهٔ ایجاد دو کشور مستقل هند و پاکستان، این دو کشور را همچنان تابع قوانینی که در دورهٔ حضور انگلیسیها تصویب شده بود، قرار می‌داد تا زمانی که خود قوانین دیگری تصویب کنند (اشترنباخ، 116) و به این ترتیب، پاکستان یک نظام پارلمانی نیمه فدرال تحت قانون اساسی موقت مصوب ۱۹۳۵م را به ارث برد و اولین مجلس مؤسسان پاکستان را با مشکلات مهمی درگیر کرد. خودمختاری استانها در یک ساختار فدرال و تهیهٔ مقدمات شکل بخشیدن به یک دولت اسلامی عمده‌ترین مشکلات در ناکامی مجلس مؤسسان بود. بروز درگیریها و خشونتهای بی‌سابقه میان هندوها و مسلمانان و سیکها از اوت ۱۹۴۷ مشکلات دولت تازه تشکیل شده را افزون ساخت (نک: رضا، 1؛ استیفنس، 221).

محمدعلی جناح ۱۳ ماه پس از پیدایش پاکستان درگذشت و یک سیاستمدار با تجربه، یعنی خواجه نظام‌الدین جای او را گرفت و زمانی که لیاقت علیخان نخست وزیر وقت پاکستان در مهر ۱۳۳۰/اکتبر ۱۹۵۱ کشته شد، خواجه نظام‌الدین وظیفهٔ نخست وزیری، و غلام محمد، وزیر

دارایی ریاست دولت را عهده‌دار شدند. خواجه نظام‌الدین در شرایطی نخست وزیری را برعهده گرفت که آثار مشکلات مربوط به قانون اساسی و شرایط اقتصادی که در دولت پیشین بروز کرده، ولی تشخیص داده نشده بود، آشکار شد. در نوامبر ۱۹۵۰ گزارش مجلس مؤسسان تحت فشار رهبران مسلمان مردود شناخته شد و اسلامی کردن نظام اقتصادی شدیداً پی‌گیری گردید. گسترش بحران ابتدا آرام بود، ولی از ۱۹۵۲م خطرناک جلوه کرد. در دورهٔ ریاست جمهوریِ جناح و نخست وزیری لیاقت علیخان زبان اردو به‌رغم اعتراض بنگالیها، زبان رسمی اعلام شد. در نتیجه در فوریهٔ همان سال شورشهای شدیدی برضد این قانون در بنگال روی داد و در بخش غربی پاکستان هم آشوبهای مذهبی درگرفت. در سالهای ۱۹۵۲-۱۹۵۳م در ایالتهای پنجاب و لاهور نیز تظاهراتی برضد دولت صورت گرفت که دولت آنها را سرکوب کرد (استیفنس، 289-287).

مجلس مؤسسان پاکستان سرانجام ۸ سال پس از تشکیل کشور، قانون اساسی پاکستان را در ۱۹۵۶م تصویب کرد و طی آن ریاست عالیهٔ ملکهٔ انگلستان بر دولت را لغو، و نظام مستقل جمهوری را تصویب نمود. بر طبق این قانون اولین انتخابات ریاست جمهوری صورت گرفت و ژنرال اسکندر میرزا، با آراء عمومی برگزیده شد (رضا، همانجا؛ «کتاب...[1]»، II/2731).

اسکندر میرزا یک مجمع ویژهٔ قانون اساسی برای تهیهٔ برنامه نظام پارلمانی تشکیل داد و در نتیجهٔ بررسیهای این مجمع، قانون اساسی مصوب ۱۹۵۶ و ۱۹۵۸م ابطال گردید. وی پس از آن، اعلام حکومت نظامی کرد و ژنرال ایوب خان را به عنوان فرمانده حکومت نظامی معرفی، و کلیهٔ شوراهای ملی و محلی و احزاب سیاسی را منحل کرد؛ اما سرانجام با کودتای حاکم نظامی خود ساقط شد و به این ترتیب سنت دولتهای نظامی در پاکستان پایه‌ریزی گردید (نک: رضا، 2-1؛ «کتاب»، همانجا).

مجمع قانون اساسی گزارش خود را در اردیبهشت ۱۳۴۰/مهٔ ۱۹۶۱ تقدیم دولت ایوب‌خان کرد. سیاست خارجی پاکستان تا ۱۹۶۲م تابع عامل اعتقادی بود و به سبب مخالفت با کمونیسم، برای ارتباط با کشورهای غربی ارجحیت قائل بود، اما در این سال به دنبال بروز درگیری میان چین و هند، به سبب نارضایی پاکستان از کمکهای کشورهای غربی به هند، این کشور به همکاری با چین گرایش یافت. در مارس ۱۹۶۹ ایوب‌خان در کودتایی توسط ژنرال یحییٰ‌خان، فرمانده ارتش سرنگون شد و یحییٰ‌خان ضمن ابطال قانون اساسی گذشته، حکومت نظامی را تداوم بخشید (رضا، 2؛ بورک، ۱۰۳؛ براون، 327).

در ۱۷ آذر ۱۳۴۹ش/۷ دسامبر ۱۹۷۰م اولین انتخابات مجلس ملی برگذار شد. در شرق پاکستان حزب عوامی لیگ که طرفدار خودمختاری ایالتی بود، به رهبری شیخ مجیب الرحمان، و در غرب کشور حزب مردم پاکستان به رهبری ذوالفقار علی بوتو اکثریت آراء را کسب کردند. عدم توافق این دو حزب بر سر تشکیل دولت ائتلافی به قیام مسلحانه در بخش شرقی و تشکیل دولت جمهوری مردمی بنگلادش انجامید (رضا، 3-2؛ «کتاب»، همانجا). پس از اعلام استقلال بنگلادش جنگ داخلی میان نیروهای پاکستانی و نیروهای نامنظم بنگالی درگرفت و نیروهای هندی به پشتیبانی بنگالیها وارد جنگ شدند و در نتیجه ارتش پاکستان عقب نشست. یحییٰ‌خان پس از این شکست استعفا کرد و حکومت نظامیان پایان گرفت و پس از ۱۳ سال یک رئیس جمهور غیرنظامی، یعنی ذوالفقار علی‌بوتو ریاست‌جمهوری را عهده‌دار شد. پاکستان در ۱۹۷۲م به عنوان اعتراض به نقش انگلستان در بحران پاکستان شرقی از جامعهٔ کشورهای مشترک المنافع (کامنولث[2]) بیرون آمد (همان، II/2731,2737).

در دورهٔ ریاست‌جمهوری بوتو ابتدا قانون اساسی موقت در ۱۹۷۲م، و سپس قانون اساسی دائم در ۱۹۷۳م به تصویب رسید که متضمن سوسیالیسم اسلامی و اصلاحات کشاورزی و صنعتی مدنظر حزب مردم بود. قانون اساسی جدید، نظام حکومتی پارلمانی را مستقر ساخت. بنابراین قانون، رئیس جمهور و نخست وزیر از میان مسلمانان انتخاب می‌شدند و همهٔ قوانین مصوب، با تشخیص شورایی از روحانیون و قانون‌گذاران می‌بایستی با احکام اسلامی تطبیق داده می‌شد. بوتو درصدد برآمد تا مشکلات و پیامدهای شکست پاکستان در جنگ ۱۹۷۱م از هند را حل و فصل نماید. به همین منظور در ۱۹۷۲م با ایندیرا گاندی، نخست وزیر هند دیدار، و راجع به مهم‌ترین مسائل مورداختلاف دو کشور گفت و گو کرد. در نتیجه تمامی نواحی اشغال شدهٔ دو کشور در طول مرزهای مشترک به استثنای کشمیر، متقابلاً تخلیه شد و در کشمیر نیز یک خط نظارت جدید کشیده شد.

در ۱۹۷۴م کنفرانس سران کشورهای اسلامی در لاهور برگذار شد. بوتو در این کنفرانس بر لزوم وحدت کشورهای اسلامی، تأسیس بانک اسلامی و به کارگیری نیروی هسته‌ای توسط کشورهای اسلامی را متذکر شد و کشورهای اسلامی را به اتحاد برضد سیاستهای آمریکا دعوت کرد.

در ۱۹۷۷م همه‌پرسی مجلس ملی صورت گرفت و حزب مردم پاکستان اکثریت قاطع آراء را به خود اختصاص داد، اما حزب ائتلاف ملی پاکستان، حزب مردم را به تقلب در انتخابات متهم کرد و اعتصابات و تظاهراتی را برضد دولت به راه انداخت که به درگیریهای خشونت‌بار در سراسر کشور انجامید. در حالی که کشور در آستانهٔ جنگ داخلی قرار داشت، ارتش به رهبری ژنرال ضیاء الحق و با حمایت حزب اتحاد ملی پاکستان، در ۵ ژوئیهٔ همان سال دست به کودتا زد. بوتو و بسیاری از چهره‌های برجستهٔ سیاسی دستگیر شدند و بوتو به اتهام دستور قتل یکی از مخالفان سیاسی خود، در ۲۸ اسفند ۱۳۵۶ش/۱۸ مارس ۱۹۷۸م محاکمه، و به اعدام محکوم شد. حکم اعدام وی به رغم اعتراض بسیاری از سران و دولتمردان کشورهای دیگر در ۴ آوریل ۱۹۷۹ به

---

1. *The Europa...* 2. Commonwealth

اجرا درآمد (رضا، 3؛ چراغ، ۵۸۸ بب؛ اسعدی، ۱۶۷/۲ـ۱۷۰؛ *پاکستان*، ۲۶؛ هادی، ۶۰ ـ۶۳، ۸۹ ـ۱۰۰، ۱۲۵ـ۱۲۹؛ رضوی، 230-218؛ مظهرعلی‌خان، 79ff.).

ضیاء الحق وعده کرد تا اکتبر ۱۹۷۹ همه پرسی عمومی را برگذار خواهد کرد و مقام ریاست جمهوری را به یک رئیس جمهور منتخب خواهد سپرد، اما این وعده تا کشته شدن وی در یک سانحهٔ هوایی در مرداد ۱۳۶۷/اوت ۱۹۸۸ هیچ‌گاه جامهٔ عمل نپوشید. در دورهٔ حکومت ضیاءالحق، پاکستان در سیاست خارجی روابط نزدیکی با دولتهای اسلامی و افریقایی و چین داشت و از آمریکا کمک نظامی دریافت می‌کرد، اما در پی آزمایشهای هسته‌ای پاکستان، کمکهای نظامی آمریکا به این کشور قطع شد، ولی این کمکها در ۱۹۸۱م در پی هجوم شوروی به افغانستان از سر گرفته شد.

در همین سال ۹ حزب سیاسی پاکستان یک ائتلاف مخالف دولت به نام «جنبش برای اعادهٔ دموکراسی» که خواستار پایان گرفتن حکومت نظامیان و بازگشت حکومت پارلمانی بود، تشکیل دادند (نک: رضا، 3,9؛ «کتاب»، II/2731-2736؛ اسعدی، ۱۷۰/۲). دولت پاکستان پس از هجوم شوروی به افغانستان و پیروزی انقلاب اسلامی در ایران ضرورت تجدید نظر در سیاست خارجی را موردتوجه قرار داد (براون، 327). ضیاءالحق برنامه‌های اسلامی کردن قوانین قضایی و اقتصادی از جمله اجرای بانک‌داری بدون ربا را پی گرفت. در ۱۹۸۴م فرایند اسلامی سازی و ادامهٔ حکومت ضیاءالحق به مدت ۵ سال دیگر در یک همه‌پرسی تصویب شد و در فوریهٔ ۱۹۸۵ انتخابات مجلس ملی و مجالس ایالتی برگذار گردید و شکست بسیاری از دولتمردان حکومتی، و پیروزی احزاب مسلم لیگ و حزب مردم در این انتخابات، نارضایی عمومی از حکومت را نشان داد. ضیاءالحق برای جلب رضای مردم یک دولت غیرنظامی تشکیل داد و پس از تغییراتی که مجلس ملی در متن قانون اساسی پیشنهادی ضیاءالحق وارد کرد، وی حکومت نظامی را لغو نمود و قانون اساسی اصلاح شده را به اجرا گذاشت («کتاب»، II/2731). اما «جنبش برای اعادهٔ دموکراسی» خواستار اجرای متن اصلاح نشدهٔ قانون اساسی مصوب ۱۹۷۳م بود. ضیاءالحق در اوت ۱۹۸۶م چند صد تن از اعضای آن سازمان از جمله بی‌نظیر بوتو را بازداشت کرد که با مخالفت هواداران او روبه‌رو شد. ضیاءالحق در مهٔ ۱۹۸۸م هیئت دولت را به همراه مجالس ملی و ایالتی منحل کرد و خود در رأس دولت انتقالی تا برگذاری انتخابات جدید قرار گرفت؛ اما با کشته شدن او، غلام اسحاق‌خان جانشین رئیس جمهوری، و یک شورای موقت، مأمور امور اجرایی کشور گردید. انتخابات در نوامبر ۱۹۸۸ صورت گرفت و دو حزب مردم پاکستان به رهبری بی‌نظیر بوتو، و اتحاد دموکراتیک اسلامی به رهبری نوازشریف بیشترین آراء را به دست آوردند و حزب مردم با ائتلاف با جنبش قومی مهاجر مأمور تشکیل دولت شد و بی‌نظیر بوتو به نخست وزیری رسید و غلام اسحاق‌خان رئیس جمهور شد (فاروق، 127-126؛ «کتاب»، همانجا، نیز 2733).

بی‌نظیر بوتو در اوایل سال ۱۹۸۹م کوشید اصلاحیه‌های قانون اساسی که اختیارات نخست وزیر را محدود می‌کرد، لغو کند، اما موفق نشد و در آوریل همان سال ائتلاف دولتی حزب مردم و جنبش قومی مهاجر بر هم خورد و در اواخر سال ۱۹۸۹م روابط هند و پاکستان بر سر مسئلهٔ کشمیر به تیرگی گرایید و در اوایل سال بعد دولت بی‌نظیر بوتو متهم به سوءمدیریت، فساد و رشوه‌گیری شد و درگیریهای خشونت‌باری برضد دولت او به وقوع پیوست (نک: همان، II/2732,2737).

در اوت ۱۹۹۰ غلام اسحاق‌خان، رئیس جمهور پاکستان مجالس ملی و ایالتی را منحل، و بی‌نظیر بوتو را برکنار، و دستور تشکیل دولت موقت را صادر کرد و برگذاری انتخابات را به اواخر اکتبر موکول ساخت. در انتخابات مهر ۱۳۶۹/اکتبر ۱۹۹۰ حزب مردم و متحدانش شکست خوردند و حزب اتحاد دموکراتیک اسلامی به رهبری محمد نواز شریف به پیروزی رسید و مأمور تشکیل دولت شد. نوازشریف با بهره‌گیری از پشتیبانی رئیس‌جمهور و ارتش، مهم‌ترین برنامهٔ دولت خود را سر و سامان دادن به اوضاع اقتصادی و برقراری آرامش در ایالت آشوب زدهٔ سند عنوان کرد و با شتاب در جهت ایجاد اقتصاد آزاد قدم برداشت و به تدریج به عنوان یک رهبر ملی جلوه‌گر شد (همانجا؛ فاروق، 135). در مهٔ ۱۹۹۱، مجلس ملی قانون الحاق شریعت به نظام حکومتی پاکستان را تصویب کرد. این قانون متضمن اسلامی کردن دستگاه قضایی و نظام اقتصادی و آموزشی کشور بود، اما بی‌نظیر بوتو این قوانین را افراطی خواند و با آن به مخالفت پرداخت و موجی از انتقادات از سوی هواداران حزب مردم و جماعت اسلامی برضد دولت به راه افتاد.

دولت پاکستان در این هنگام با مشکل مهاجرت پناه جویان افغانی به‌پاکستان روبه‌رو بود و بحث بر سر کمک یا عدم کمک پاکستان به گروههای جهادی افغانی اختلافاتی را میان احزاب مختلف پدید آورد (نک: «کتاب»، II/2732-2733). در اسفند ۱۳۷۱/مارس ۱۹۹۳ اختلاف بر سر تعدیل اصلاحیهٔ‌هشتم قانون‌اساسی میان غلام‌اسحاق‌خان و نواز شریف بالا گرفت؛ سرانجام با توافقی که میان آن دو صورت گرفت، در خرداد ۱۳۷۲/ژوئیهٔ ۱۹۹۳ هر دو از سمتهای خود کنار رفتند و مجالس منحل شد و در ماه اکتبر همین سال در انتخاباتی زودرس حزب مردم به اکثریت نسبی دست یافت و بی‌نظیر بوتو یک دولت ائتلافی تشکیل داد و سردار فاروق احمد لغاری رئیس جمهور شد (همان، II/2733؛ فاروق، 138-135).

میان سالهای ۱۹۹۳ـ ۱۹۹۵م دولت بی‌نظیر بوتو با ناآرامیها، اعتصابات و تظاهرات سازمان‌دهی شده از سوی مخالفان خود و درگیریهای خشونت‌بار فرقه‌ای میان سنیان افراطی و شیعیان کراچی روبه‌رو شد. در اوایل سال ۱۹۹۶م یک نیروی جدید در صحنهٔ سیاست پاکستان به نام «تحریک انصاف» برضد دولت بی‌نظیر بوتو ظاهر شد و محبوبیت دولت به سبب مشکلات اقتصادی برآمده از کسری بودجه

کاهش بیشتری یافت. در اکتبر همان سال رئیس جمهور بی‌نظیر بوتو را برکنار، و مجلس ملی را منحل نمود و اعلام کرد که انتخابات جدید در فوریهٔ ۱۹۹۷ برپا خواهد شد. در این انتخابات مسلم لیگ اکثریت آراء را کسب کرد و نواز شریف کابینهٔ خود را تشکیل داد («کتاب»، II/2733-2735). نواز شریف در جهت تثبیت پایه‌های قدرت حزبی، با سیدسجاد علی‌شاه، رئیس دادگاه عالی و فاروق احمد لغاری رئیس‌جمهور به مقابله پرداخت و سرانجام پس از دو ماه منازعه بر سر قدرت، در دسامبر ۱۹۹۷، سجاد علی‌شاه و فاروق احمد لغاری مجبور به استعفا شدند.

در پی آزمایش سلاحهای هسته‌ای، پاکستان با تحریمهای اقتصادی بین‌المللی روبه‌رو شد، ولی نواز شریف در دست زدن به این آزمایشها مصمم بود و سرانجام در اردیبهشت ۱۳۷۷/مهٔ ۱۹۹۸ پاکستان به سلاحهای هسته‌ای دست یافت.

مشکلات اقتصادی ناشی از تحریمهای بین‌المللی و ناخرسندی نظامیان از عقب‌نشینی پاکستان از کشمیر به درخواست نواز شریف و به اصرار آمریکا، موجبات بی‌ثباتی و نارضایی مردم و ارتش از حکومت نواز شریف را فراهم آورد، به طوری که در ۲۱ مهر ۱۳۷۸ش/ ۱۲ اکتبر ۱۹۹۹م پرویز مشرف در واکنش به صدور عزل خود از جانب نواز شریف، در کودتایی آرام او را برکنار کرد و قدرت را دست گرفت (عارفی، ۳۲۹-۳۳۴؛ پهلوان، ۷۵-۸۰؛ فاروق، 141-143؛ «کتاب»، II/2735-2736) و مجلس ملی را منحل، و یک شورای ۸ نفره را مأمور ادارهٔ امور اجرایی کشور کرد. دولت پرویز مشرف در ۲۰۰۱م پس از مداخلهٔ آمریکا در افغانستان امکانات کشور خود را در اختیار آن دولت قرار داد و آمریکا نیز در برابر، محدودیتهای اقتصادی را که به دلیل آزمایشهای هسته‌ای پاکستان اعمال کرده بود، لغو، و به اقتصاد این کشور کمک کرد. در اواخر همان سال مشکل کشمیر مجدداً مطرح شد و نیروهای هند و پاکستان در مرزهای یکدیگر تجمع کردند که با کوششهای سازمانهای بین‌المللی و دیگر کشورها از بروز جنگ میان این دو کشور جلوگیری شد.

در آوریل ۲۰۰۲ طی یک همه پرسی دورهٔ ریاست جمهوری پرویز مشرف به مدت ۵ سال دیگر تمدید شد. او اصلاحیهٔ جدیدی بر قانون اساسی پاکستان افزود که برپایهٔ آن به رئیس جمهور اجازه می‌داد تا مجالس را منحل، و نخست وزیر را برکنار کند (*انکارتا*[1]).

مآخذ: اسعدی، مرتضی، *جهان اسلام*، تهران، ۱۳۶۹ش؛ بورک، س.م.و لارنس زایرینگ، *تاریخ روابط خارجی پاکستان*، ترجمهٔ ایرج وفایی، تهران، ۱۳۷۷ش؛ *پاکستان، بررسی مسائل کشورها*، مؤسسهٔ مطالعات و پژوهشهای بازرگانی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ پهلوان، چنگیز، «پاکستان همچنان می‌جوشد»، *پیام امروز*، تهران، ۱۳۷۹ش، شم ۳۸؛ چراغ، محمدعلی، *تاریخ پاکستان*، لاهور، ۱۹۹۰م؛ حاج سید جوادی، کمال، مقدمه بر *میراث جاودان*، اسلام‌آباد، ۱۳۷۰ش؛ عارفی، محمداکرم، «پاکستان، بی‌ثباتی سیاسی و کودتای نظامی ۱۲ اکتبر ۱۹۹۹ ژنرال مشرف»، *علوم سیاسی*، تهران، ۱۳۷۸ش، س ۲، شم ۶؛ محمود، صفدر، *آئین پاکستان*، لاهور، انتشارات جنگ؛ هادی نجف‌آبادی، محمدعلی، *پاکستان در جست و جوی هویت مفقود*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ هاردی، پ.، *مسلمانان هند بریتانیا*، ترجمهٔ حسن لاهوتی، مشهد، ۱۳۶۹ش؛ نیز:

Ahmad, A., *Islamic Modernism in India and Pakistan*, London, 1967; Braun, D., «Some Aspects of Pakistan's Foreign Policy After the Soviet Occupation of Afghanistan», *Pakistan in its Fourth Decade*, ed. W.-P. Zingel, Hamburg, 1983; Choudhury, G.W., *Pakistan's Relation's with India 1947-1966*, London, 1968; Dani, A.H., *The Historic City of Taxila*, Lahore, 1968; *Encarta Reference Library*, 2004; *The Europa World Year Book 1999*, London, 1999; Farooq, A., *50 Years of Struggle*, Lahore,2000;Furber,H.,«British Conquest and Empire», *India, Pakistan, Ceylon*, ed. W. N. Brown, New York, 1951; Mahmood, S., *Pakistan: Rule of Muslim League and Inception of Democracy (1945-54)*, Lahore, 1991; Mazhar Ali Khan, *Pakistan: The Barren Years*, Karachi, 1998; *Pakistan 2001-2002 an Official Handbook*, Islamabad, 2003; Raza, M.R., «The Continuous Process of Re-Writing the Constitution», *Pakistan in its Fourth Decade*, ed. W.-P. Zingel, Hamburg, 1983; Rizvi, H.A., *The Military and Politics in Pakistan 1947-86*, New Delhi, 1988; Smith, W.C., *Modern Islām in India*, London, 1946; Stephens, I., *Pakistan Old Country New Nation*, Middlesex, 1964; Sternbach, L., «Law», *India, Pakistan, Ceylon*, ed. W.N. Brown, New York, 1951.

پرویز امین

III. ادبیات

در این مقاله منظور از «ادبیات پاکستان» ادبیاتی است که به زبان ملی و رسمی پاکستان (اردو) از ۱۹۴۷م به بعد در این کشور پدید آمده، و از ادبیات زبانهای محلی، مانند براهویی، بلوچی، پشتو، پنجابی و سندی صرف نظر شده است. چون تاریخ و فرهنگ پاکستان با زبان و ادب فارسی پیوند بسیار استوار دارد، و بسیاری از دانشمندان و عارفان و شاعران پاکستانی از دیرباز تا عصر حاضر به زبان فارسی کتاب می‌نوشته، و شعر می‌سروده، و دربارهٔ جنبه‌های مختلف زبان تحقیق و تفحص می‌کرده‌اند، از این روی، بخشی از این مقاله به آثاری که در این کشور به زبان فارسی پدید آمده است، پرداخته، و از فعالیتهایی که در این راستا در مراکز فرهنگی پاکستان صورت می‌گیرد، گفت و گو خواهد کرد.

اصطلاح ادبیات پاکستان را نخستین‌بار محمد حسن عسکری (د ۱۳۵۷ش/۱۹۷۸م) مطرح کرد و در توضیح آن مقالات متعددی نوشت. منظور از ادبیات پاکستان ادبیاتی است که ترجمان احوال دلخواه یک پاکستانی باشد، روحیهٔ وطن دوستی را برانگیزد، در کالبد آن روح آرمانهای پاکستان دمیده باشد، و به سوی اهداف و مرامهایی سوق دهد که در هنگام نهضت آزادی خواهی پاکستان در نظر بود (سیدعبدالله، ۲۱۷). برای تثبیت فکر «ادبیات پاکستان» مسئلهٔ «فرهنگ پاکستانی» نیز مطرح شد و دانشمندان پاکستانی به یک هویت مستقل تاریخی و فرهنگی پاکستان ــ در برابر هویت مشترک تاریخی و فرهنگی با هندوستان ــ معتقد شدند. ادیبان هندوستانی با اصطلاح ادبیات پاکستان موافق نیستند و تفکیک ادبیات زبان اردو را به «ادبیات هندوستانی» و «ادبیات پاکستانی» درست نمی‌دانند، زیرا ادبیاتی که به زبان اردو در این دو کشور پدید می‌آید، نه تنها در گذشته یکی بوده، بلکه در حال نیز از لحاظ بسیاری از موضوعات و مفاهیم همگون است (شمیم حنفی، ۱۶)؛ اما دانشمندان پاکستانی با توجه به مغایرت اوضاع

1. *Encarta* ...

سیاسی و اجتماعی و نظام اقتصادی و سیاسی دو کشور، و تفاوت در سرچشمه‌های تفکر و الهام، و نیز نوع اغراض و چگونگی بیان در دو کشور پاکستان و هند، بر این نظرند که ادبیات اردوی هر دو کشور را باید مانند ادبیات زبان انگلیسی در انگلستان و آمریکا دو واحد جداگانه به‌شمار آورد (منظر، ۲۹۱). امروزه اصطلاح «ادبیات پاکستانی» در پاکستان کاملاً رایج است و نه تنها ادبیات اردو، بلکه ادبیات زبانهای محلی را نیز شامل می‌گردد (قس: احسن، سراسر مقاله).

ادبیات پاکستان را می‌توان به دو دوره تقسیم کرد: دورهٔ اول از ۱۳۲۶ تا ۱۳۳۹ش/۱۹۴۷ تا ۱۹۶۰م؛ و دورهٔ دوم از ۱۹۶۰م تا امروز:

در دورهٔ اول دو جریان فکری و ادبی، یکی با عنوان «ترقی پسند مصنفین» (نویسندگان تجدد پسند) و دیگری با عنوان «حلقهٔ ارباب ذوق» (نویسندگان سنت پسند) با هم نزاع داشتند. نویسندگان تجدد پسند در آن سالها با نوعی عدم ثبات فکری و ابهام و سرگشتگی مواجه بودند، در صورتی که نویسندگان سنت‌گرا به روشهای شناخته شدهٔ پیشین پای بند بودند و به این شیوه ادامه می‌دادند. در این میان، رمان‌نویسی در کنار «افسانه» (داستان کوتاه) نویسی مورد پسند عامه واقع شد و با ظهور شعر نو و آزاد، غزل‌سرایی نیز دچار تحول گردید و با توجه به اوضاع سیاسی و اجتماعی جدید، مضامین و آثار نو در شعر و ادبیات وارد شد.

در دورهٔ دوم برخورد نویسندگان با مسائل زندگی و موضوعات اجتماعی چندان روشن و آشکار نبوده است. تا پیش از ۱۹۶۰م مضامین ادبی صریح و روشن بود، ولی پس از آن، ابهام و ناهمگونی فکری بر ادبیات سایه افکند و تجربه‌های جدید نسل جوان نویسندگان و شاعران را از شیوه‌های ادبی نسل گذشته دور و جدا کرد. در سبک جدید نوعی اعتراض به عقل‌گرایی دیده می‌شد، و ادراک حسی و عاطفی بر دریافتهای منطقی و عقلانی غلبه داشت، و در زبان و بیان نیز ترکیبات و الفاظ نو و اشکال دستوری تازه مطرح شد. در ساختار جدید اردو تأثیر زبان فارسی کم رنگ گردید، و دوری از ترکیبات و تعبیرات فارسی و تعمد در اجتناب از اشکال و سنن قدیم زبان شعر را تغییر داد. در زمرهٔ شاعرانی که با این خصوصیات شهرت یافتند، می‌توان از کسانی چون جیلانی کامران (ز ۱۹۲۶م)، منیر نیازی (ز ۱۹۲۸م)، افتخار جالب و انیس ناگی نام برد. در رمان نویسی انتظار حسین (ز ۱۹۲۲م) و انورسجاد (ز ۱۹۳۴م) آثاری پدید آوردند. در دورهٔ دوم داستانهای کوتاه با توجه به اساطیر و با مایه‌های غریب و خارق العاده نوشته شد که البته در فضای آن زمان پاکستان چندان مورد توجه نبود (قریشی، ۵۳-۵۶).

پس از استقلال پاکستان در ادبیات این کشور ۴ موضوع مشخص مورد نظر قرار گرفت: یکی فجایع کشتارهای مردم در موقع تجزیهٔ هند و مهاجرت؛ دیگری اندوه مهاجرت و یاد سرزمین نیاکان که نوعی جدید از تنهایی و حرمان را در ادب به وجود آورد؛ سوم شکسته شدن رؤیاها و آرمانهایی که به استقلال کشور نوپای پاکستان وابسته بود و دیری نگذشت مردم دریافتند که رسیدن به اهدافی که آن همه قربانیها برای آن داده شد، هنوز دور از دسترس است و فساد و اختلاس موجب تباه شدن سرمایه‌های ملی شده است؛ چهارم برخی خوش‌بینیهایی که عمل مهاجرت و جدا شدن از هند را توجیه می‌کرد (امجد، ۱۹).

ماجرای مصیبتهای آشوب تجزیهٔ هند و تقسیم شدن خانواده‌ها و بزرگ‌ترین مهاجرت تاریخ موضوع چند اثر بسیار عالی در ادبیات پاکستان شد که می‌توان از آن جمله به داستانهای کوتاهی مانند *ٹوبہ‌ٹیک سنگھ* نوشتهٔ سعادت حسن منتو (۱۹۱۲- ۱۹۵۵م)، *گڈریا* (چوپان) نوشتهٔ اشفاق احمد (۱۹۲۷-۲۰۰۴م)، *پرمیشرسنگھ* نوشتهٔ احمدندیم قاسمی، *ثمینه* نوشتهٔ ممتاز مفتی، و به رمانهای بلندی چون *مجاهد* نوشتهٔ رئیس احمد جعفری (۱۹۰۸-۱۹۶۸م)، *خون* نوشتهٔ قیسی رام پوری (د ۱۹۷۴م)، *خاک و خون* نوشتهٔ نسیم حجازی، *رقص ابلیس* نوشتهٔ ایم اسلم (۱۸۸۵-۱۹۸۳م) و ۳ رمان به نام *یا خدا*، *را مانند ساگر* و *اورانسان مرگیا* (و انسان مُرد) به قلم قدرت الله شهاب (۱۹۲۰-۱۹۸۶م) اشاره کرد. موضوع آشوبهای تجزیهٔ هند و مهاجرت، در ادب پاکستانی پس از ۱۹۶۰م جای خود را به احساس هویت ملی و وطن‌دوستی داد، و جنگهای پاکستان و هند در ۱۹۶۵ و ۱۹۷۱م و جدایی پاکستان شرقی احساس وطن دوستی را قوی‌تر کرد. چندین رمان در زمینهٔ سقوط پاکستان شرقی نوشته شد؛ مانند *تنها* از سلمی اعوان، *صد یون کی زنجیر* (زنجیر قرنها) از رضیه فصیح احمد، *چلتا مسافر* (مسافر راهرو) از الطاف فاطمه، *ماتم شهر آرزو* از روز ظفر، *الله میگھ دے* (ای خدا باران بفرست) از طارق محمود (منظر، ۲۹۵، ۳۱۷).

اوضاع سیاسی دهه‌های اخیر پاکستان برخی گرایشهای تازه در ادبیات پاکستان به وجود آورده است و نویسندگان و شاعران پاکستان باتوجه به هر یک از این احوال، آثاری ماندگار به وجود آورده‌اند. حکومتهای پی در پی نظامی در پاکستان موجب پیدایش «ادبیات مقاومت» شده است. شاعران طراز اول مانند فیض احمد فیض (د ۱۳۶۳ش/۱۹۸۴م)، حبیب جالب، احمد فراز و فارغ بخاری در منظومه‌های بسیار عالی، جبر و فشار نظامی را مورد اعتراض و انتقاد قرار دادند (قاسم، ۳۶۴-۳۶۸).

«اقبال شناسی»، یعنی پژوهش در احوال و افکار علامه محمد اقبال لاهوری (۱۲۹۴-۱۳۵۷ق/۱۸۷۷- ۱۹۳۸م)، یکی از پردامنه‌ترین فعالیتهای ادبی در پاکستان است. از ۱۳۲۶ش/۱۹۴۷م به بعد صدها کتاب، مقاله، پایان نامهٔ دانشگاهی و مجموعه و ویژه‌نامه به زبان اردو و زبانهای محلی در این باب تألیف و چاپ شده است. اقبال پژوهان معروف پاکستان اینان‌اند: یوسف سلیم چشتی، محمد ریاض خان (د ۱۳۷۳ش/۱۹۹۴م)، جاوید اقبال، رفیع‌الدین هاشمی، محمداکرم (اکرام) و صابرکلوروی.

ادبیات فارسی و مطالعات ایران شناسی در پاکستان: پیوستگی ادبیات فارسی با ادبیات و فرهنگ پاکستان به حدی عمیق و سابقه‌دار است که دو تحول بزرگ سیاسی و اجتماعی در منطقه، یعنی

حکومت ۲۰۰ سالهٔ انگلیس در شبه قاره، و سپس هجوم فرهنگ غربی و سیطرهٔ زبان انگلیسی در پاکستان هم نتوانست این پیوستگی را محو و زائل کند. شک نیست که همسایگی با دو کشور فارسی زبان ایران و افغانستان و رفت و آمد میان مردم این کشورها در استوار ساختن این پیوند مؤثر بوده است.

شعر و ادب فارسی ومطالعات ایران شناسی در پاکستان در سطوح مختلف وجود دارد. از ۱۹۴۷م تا به حال ۳ نسل به فارسی نویسی، فارسی گویی و فارسی پژوهی مشغول بوده‌اند. نسل اول که در موقع استقلال پاکستان جوان بوده، و از پیش در عرصهٔ ادبیات فارسی و اردو حضور داشته است. بسیاری از اینان فارغ التحصیل مدارس سنتی بودند و از محضر علمای دین استفاده کرده، و به سبک و شیوهٔ سنتی تعلیم یافته بودند. نسل دوم به دوران آغاز استقلال پاکستان تعلق داشته، و زبان و ادبیات فارسی را به عنوان موضوع تحصیل خود انتخاب کرده، و از ۱۹۶۰م به بعد به تحقیقات و مطالعات فارسی مشغول بوده‌اند. نسل سوم ادامهٔ نسل دوم است، و کسانی‌اند که منحصراً رشتهٔ فارسی را به عنوان موضوع تخصصی تحصیلات دانشگاهی خود انتخاب کرده، و امروزه مصدر و منشأ خدمات فرهنگی و مطالعات ایرانی در مراکز دانشگاهی و مؤسسات پژوهشی‌اند. با ورود دانشجویان پاکستانی در ۱۳۳۴ش/۱۹۵۵م به دانشگاه تهران و تحصیل در رشتهٔ ادبیات فارسی، دوران جدید پژوهشهای ادبی و فرهنگی فارسی در پاکستان آغاز شد. در ۵۰ سال گذشته نزدیک به ۷۲ دانشجوی پاکستانی در دورهٔ دکترای زبان و ادبیات فارسی از دانشگاه تهران فارغ التحصیل شده‌اند که بیشترین عدهٔ فارغ‌التحصیلان خارجی از این دانشگاه است (نکـ: آزادی، ۴۶۶). نسل دوم و سوم، با محققان و ادیبان و شاعران معاصر ایرانی و ادبیات معاصر فارسی و تاریخ و فرهنگ ایرانی تعامل و ارتباط بیشتری دارند و آثار و مقالات تحقیقی بسیاری از فارسی نویسان پاکستانی در مجلات معتبر ایرانی مانند *آینده*، *سخن*، *تحقیقات اسلامی*، *راهنمای کتاب*، *معارف*، *معارف اسلامی*، *نامهٔ بهارستان*، *هنر و مردم*، *وحید*، و *یغما* به چاپ رسیده است. برخی از پایان‌نامه‌های تحصیلی دانشجویان پاکستانی از سوی ناشران ایرانی منتشر شده، و در ایران جایزه‌های تحقیقی نیز گرفته‌اند، مانند *تذکره‌نویسی فارسی در هند و پاکستان* تألیف علیرضا نقوی و *احوال و سخنان خواجه عبیدالله احرار* تألیف عارف نوشاهی.

رشته‌های شاخص تحقیقات و مطالعات فارسی و ایران‌شناسی در پاکستان را می‌توان به ۴ گروه تقسیم کرد: شعر گویی فارسی، تألیف و نقد و تحلیل، تصحیح متون نظم و نثر، و ترجمهٔ متون فارسی. شعر گویی فارسی در پاکستان سنت کهن و دامنه دار دارد. شاعرانی که شهرت اصلی آنان در شعر اردوست، طبق سنت ادبی شبه قاره به فارسی نیز شعر می‌سرایند و بسیاری از آنها صاحب دو دیوان اردو و فارسی‌اند. شاعران پاکستانی از لحاظ انواع شعر بیشتر غزل، قصیده، قطعه و رباعی می‌سرایند و سبک تازه‌ای ابداع کرده‌اند که می‌توان آن را «سبک پاکستانی» نامید. بنیان‌گذار این سبک محمد اقبال لاهوری است (رضوی، ۶۵۲-۶۵۳).

از قدیم بیشتر قطعات تاریخ وفات به فارسی سروده می‌شود و بر سنگ قبرها حک می‌گردد (برای نمونه، نکـ: شریف احمد شرافت نوشاهی، *منتخب اعجاز التواریخ*، ساهن پال (گجرات)، ۱۹۷۶م؛ کمال حاج سید جوادی، *میراث جاودان: سنگ نبشته‌ها وکتیبه‌های فارسی در پاکستان*، اسلام آباد، ۱۳۷۰-۱۳۷۱ش، دو جلد؛ محمداسلم، *خفتگان کراچی*، لاهور، ۱۹۹۱م؛ همو، *خفتگان خاک لاهور*، لاهور، ۱۹۹۳م؛ محمد منیر احمد سلیج، *خفتگان خاک گجرات*، لوران (گجرات)، ۱۹۹۶م).

از نسل جدید فارسی گویان پاکستان الیاس عشقی، زبیده صدیقی، معین نظامی، محمدسرفراز ظفر و رضیه اکبر به شعر نو هم پرداخته‌اند. نام برخی شاعران معروف فارسی‌گوی پاکستان که مجموعهٔ اشعار فارسی آنان جداگانه چاپ شده است، بر حسب تخلص بدین قرار است: محمد اکرم «اکرام» (ز ۱۹۳۲م)، *پروانهٔ پندار*، تهران، ۱۳۴۲ش، *سکهٔ عشق*، لاهور، ۱۹۷۴م، *محرابِ محبت*، لاهور، ۱۹۸۱م، *سفینهٔ سخن*، اسلام آباد، ۱۹۹۲م؛ امین حزین سیالکوتی «امین» (۱۸۸۴-۱۹۶۸م)، *نوای دل*، لاهور، ۱۹۷۳م؛ شیخ محمد ایوب «ایوب» (ز ۱۹۰۹م)، *نوای فردا*، راولپندی، ۱۹۵۶م، *آب حیوان*، لاهور، ۱۹۷۸م، *انوار جمال*، لاهور، ۱۹۷۹م؛ محمدشاه کوهانی «برق» (۱۸۹۷-۱۹۸۰م)، *فروغ جاودان*، پیشاور، ۱۹۷۲م؛ محمد رمضان قریشی «تبسم» (۱۸۹۹-۱۹۷۳م)، *خم‌خانهٔ دل*، لاهور، ۱۹۷۳م؛ غلام النصیر «بابا چلاسی» (ز ح ۱۹۳۸م)، *اسرار المحبت*، کراچی ۱۹۹۱م، *فیوضات ربانیه*، راولپندی، ۱۴۱۶ق، *معارف لدنیه*، راولپندی، ۱۴۱۹ق؛ محمدطاسین «ذهین شاه تاجی» (۱۹۰۷- ۱۹۷۸م)، *جمال آیات*، کراچی، بدون تاریخ؛ نثار قطب شیرازی علی پوری «رضی»، *سیاه بر سفید*، سیالکوت، ۱۹۹۱م؛ رفیق خاور (۱۹۰۸-۱۹۹۰م)، *حرف نشاط آور بر لب کوثر*، کراچی، ۱۹۷۹م؛ زبیده صدیقی (۱۹۴۳-۱۹۹۳م)، *یتفجر من الانهار*، ملتان، ۱۹۷۶م؛ محمد نعمان پسروری «ساجد»، *قندپارسی*، لاهور، ۱۹۹۲م؛ حسنین کاظمی «شاد» (۱۹۲۵-۱۹۹۹م)، *چنگ عشق*، اسلام‌آباد، ۱۹۹۲م؛ *الهام*، اسلام‌آباد، ۱۹۹۹م؛ آغاحسین ارسطو جاهی ملتانی «شاعر» (ز ۱۹۰۴م)، *دیوان پهلوی*، یا *کوهساران*، ملتان، ۱۹۷۴م؛ شریف احمد نوشاهی «شرافت» (۱۹۰۷- ۱۹۸۳م)، منتخب *اعجاز التواریخ*، ساهن پال، ۱۹۷۶م؛ محمد شریف خان کنجاهی «شریف» (ز ۱۹۱۵م)، *دودل*، گجرات، ۱۹۹۷م؛ احمدالدین آفاقی «صابر» (ز ۱۹۳۳م)، *گلهای کشمیر*، مظفرآباد، ۱۹۷۴م، *در جست‌وجوی سیاره‌ای دیگر*، مظفرآباد، ۱۹۸۸م؛ صادق حسین نقوی «صادق» (۱۹۰۹-۱۹۷۷م)، *شاخ طوبیٰ*، کویته، ۱۹۵۲م؛ ضیا محمد پسروری «ضیا» (ز ۱۹۲۸م)، *ارمغان عشق*، لاهور، ۱۹۷۰م، *نوای شوق*، سیالکوت، ۱۹۷۷م؛ عنایت علی شاه جعفری «ضیا» (۱۹۰۵-۱۹۷۰م)، *چمن چمن*، پیشاور، ۱۹۷۳م؛ ظفر علی خان «ظفر»

(۱۸۷۳ـ۱۹۵۶م)، *نشید شیراز*، لاهور، ۱۹۹۷م؛ محمد سرفراز «ظفر» (ز ۱۹۴۷م)، *سوز و ساز*، ساهن پال، ۱۹۸۵م؛ محمد ظهور الحق «ظهور» (ز ۱۹۲۳م)، *حرف محبت*، اسلام‌آباد، ۱۹۷۲م، *نقش خیال*، اسلام آباد، ۱۹۷۶م؛ ظهیر احمد صدیقی (ز ۱۹۳۴م)، *بوی خوش آشنایی*، لاهور، ۱۹۹۴م؛ محمد حسین امریتسری «عرشی» (۱۸۹۶ـ۱۹۸۵م)، *نقشهای رنگارنگ*، راولپندی، ۱۹۷۵م؛ عبدالحمید «عرفانی» (۱۹۰۷ـ۱۹۹۰م)، *آهنگ عشق*، لاهور، بی‌تاریخ، *شهر آشوب سیالکوت*، سیالکوت، ۱۹۷۷م؛ اکرام حسین «عشرت»، *رزم خیر و شر*، اسلام‌آباد، ۱۹۹۴م؛ محمد عصام عظیم‌آبادی، *از حرف تا به حرف*، کراچی، ۱۹۸۶م؛ عطاالله خان «عطا» (۱۸۹۸ـ۱۹۹۱م)، *کلیات عطا*، ۳ جلد، پیشاور، ۱۹۸۲ـ ۱۹۸۵م؛ عزیزالدین احمد «عظامی» (۱۸۹۸ـ۱۹۵۷م)، *کلیات عظامی*، لاهور، ۱۹۸۵م؛ ماهرعلی «ماهر»، *برگ سبز*، کویته، ۱۹۷۳م؛ مقصود جعفری (ز ۱۹۴۷م)، *بادهٔ نو*، راولپندی، ۱۹۷۲م، *حلقهٔ زنجیر*، راولپندی، ۱۹۸۹م، *آتش غزل*، اسلام آباد، ۱۹۹۹م؛ ناز سیتهی، *گلشن فارسی*، پیشاور، ۲۰۰۰م؛ نازش رضوی (۱۹۰۰ـ۱۹۷۳م)، *گل نخستین*، لاهور، ۱۹۵۵ و ۱۹۷۲م؛ غلام دستگیر القادری «ناشاد»، *پیرمغان*، کویته، ۱۹۷۹م؛ غلام نصیرالدین «نصیر» (ز ۱۹۴۹م)، *آغوش حیرت*، کراچی، ۱۹۸۲م.

تألیف و تحقیق در ادبیات فارسی هم به صورت انفرادی وجود دارد، و هم در دانشگاهها و مؤسسات پژوهشی و مدارس دینی و یا به کوشش کسانی که وابسته به این مراکزند. نسل اول ادیبان و محققان پاکستان، کارهای خود را به صورت انفرادی انجام می‌داده‌اند، مانند شریف احمد شرافت نوشاهی که مؤلف و گردآورندهٔ ۲۲۰ عنوان کتاب عربی، فارسی، اردو و پنجابی در تاریخ و ادبیات طریقهٔ نوشاهیه است (برای شرح حال او، نک: محمد اقبال مجددی، «شریف احمد شرافت نوشاهی»، *شریف التواریخ*، ۱۸۲۷/۲ـ ۱۸۹۵؛ عارف نوشاهی، *به یاد شرافت نوشاهی*، اسلام‌آباد، ۱۹۸۴م). پیر حسام‌الدین راشدی (۱۹۱۱ـ۱۹۸۲م) یکی از پرکارترین محققان، و از کسانی بود که به صورت انفرادی کار می‌کرد. او به تاریخ و ادبیات فارسی و فرهنگ سند و روابط ایران و کشمیر و سند توجه داشت، و با نبوغ علمی و موقعیت اجتماعی خود توانست که در مجامع علمی ایران، تاجیکستان، افغانستان و هند احترام و اعتبار به دست آورد. از کارهای او در تصحیح متون *تذکرهٔ مقالات الشعرا*، تألیف علی شیر قانع تتوی (۱۹۵۷م)، *تکملهٔ مقالات الشعرا*، تألیف خلیل تتوی (۱۹۵۸م)، *تذکرهٔ روضة السلاطین و جواهر العجائب*، تألیف فخری هروی (۱۹۵۸م) شایسته ذکر است، و از کارهای تألیفی او *تذکرهٔ شعرای کشمیر* در ۴ جلد (۱۹۶۷ـ۱۹۶۹م) جامع‌ترین مأخذ در تاریخ ادبی فارسی کشمیر است. گرایش راشدی در تحقیق متون بیشتر به افزودن حواشی و تعلیقات بر کتابها بود و سعی داشت که تمامی اطلاعات در یک موضوع را با شرح و بسط تمام در یک جا ارائه دهد (تسبیحی، ۲۰۰/۱ـ۲۰۲، ۳۹۵/۲ـ۴۰۱؛ رضوی، ۶۷۸؛ ریاض، ۳۵۴؛ نوشاهی، «کارنامه...»، ۸۴۳ـ۸۴۹).

دانشکدهٔ خاورشناسی دانشگاه پنجاب لاهور از پیش از استقلال پاکستان مرکز مطالعات فارسی و ایران‌شناسی بوده، و این ویژگی خود را تا کنون حفظ کرده است. حضور دانشمندانی مانند حافظ محمودخان شیرانی، محقق نکته سنج و ژرف بین فرهنگ و ادب پارسی (۱۸۸۰ـ۱۹۴۶م)، شیخ محمداقبال (۱۸۹۴ـ ۱۹۴۸م) مصحح *راحة الصدور* راوندی و مؤلف *ایران به عهد ساسانیان*، و مولوی محمد شفیع (۱۸۸۳ـ۱۹۶۳م) توجه محققان ایرانی و اروپایی را به خود جلب کرده بود. شیرانی اگر چه یک سال پیش از استقلال پاکستان درگذشته بود، اما سنت و شیوهٔ تحقیق او در متون فارسی و مطالعات ایرانی برای استادان بعدی سرمشق قرار گرفته است. مولوی محمد شفیع با تصحیح و تعلیقات عالمانهٔ خود چند متن بسیار مهم فارسی مانند *تذکرهٔ میخانه* تألیف عبدالنّبی قزوینی (لاهور، ۱۹۵۳م)، *تاریخ الحکما* موسوم به *درة الاخبار و لمعة الانوار* که ترجمهٔ فارسی *تتمهٔ صوان الحکمهٔ* علی بن زید بیهقی (لاهور، ۱۹۵۱م) است، نامه‌های رشیدالدین فضل‌الله همدانی (لاهور، ۱۹۵۳م)، به‌نام *مکاتبات رشیدی*، *مطلع سعدین و مجمع بحرین*، تألیف عبدالرزاق سمرقندی (لاهور، ۱۹۵۲م) و *وامق و عذرای* عنصری (لاهور، ۱۹۶۷م) را تصحیح و طبع کرد (راشدی، ۳۴۰؛ رضوی، ۶۷۵؛ ریاض، ۳۴۴ـ۳۴۵).

محمدباقر (۱۹۱۰ـ۱۹۹۳م) رئیس دانشکدهٔ خاورشناسی دانشگاه پنجاب و مدیر گروه ادبیات و زبان فارسی، خود به تصحیح متون فارسی پرداخت و در میان دانشجویان خود نیز آن را رواج داد. از کارهای تحقیقی اوست: تصحیح *کلیات جویا تبریزی* (لاهور، ۱۹۵۹م)، *مدار الافاضل* تألیف الله داد فیضی سرهندی (لاهور، ۱۹۵۹ـ۱۹۷۰م، در ۴ جلد) و *تذکرهٔ مخزن الغرایب* تألیف احمدعلی‌خان سندیلوی (لاهور/اسلام‌آباد، ۱۹۶۸ـ ۱۹۹۵م، در ۵ جلد). او برای انتشار آثار در زمینهٔ تاریخ و ادبیات منطقهٔ پنجاب، «آکادمی ادبی پنجابی» را در لاهور بنیاد گذارد و چندین کتاب فارسی نوشته شده در این ناحیه را از سوی آکادمی منتشر کرد (رضوی، ۶۷۹؛ ریاض، ۳۴۹ـ۳۵۰).

محمد اکرم «اکرام»، مدیر پیشین گروه فارسی دانشگاه پنجاب به سنت نقد ادبی فارسی در شبه قاره تعلق و دلبستگی دارد و در این زمینه چندین متن فارسی مانند *داد سخن* (راولپندی، ۱۹۷۴م)، *سراج منیر* (اسلام‌آباد، ۱۹۷۷م) و *تنبیه الغافلین* (لاهور، ۱۹۸۱م) هر ۳ از تألیفات سراج الدین خان آرزو، و *کارنامه* تألیف ابوالبرکات لاهوری را منتشر کرد. او در اقبال شناسی نیز صاحب نظر است و رسالهٔ دکتری وی با عنوان *اقبال در راه مولوی* (لاهور، ۱۳۴۹ش)، بارها چاپ شده است (تسبیحی، ۱۸۹/۱ـ۱۹۴، ۱۹۷ـ۲۰۰، ۱۲۵/۲ـ۱۲۷؛ ریاض، ۳۵۱ـ۳۵۲).

ظهورالدین احمد استاد فارسی دانشکدهٔ دولتی لاهور، نخستین محقق پاکستانی است که تاریخ ادبیات فارسی در پاکستان (*پاکستان میں فارسی ادب کی تاریخ*، لاهور، ۱۹۶۴ـ۱۹۹۰م) را به تفصیل به زبان اردو نوشته است و ۵ جلد آن طبع و نشر شده است (همو، ۳۵۰ـ۳۵۱).

غلام سرور (۱۹۰۹-۱۹۹۸م) رئیس پیشین گروه فارسی دانشگاه کراچی، رسالهٔ دکتری خود را با عنوان «تاریخ شاه اسماعیل صفوی» (علیگره، ۱۹۳۹م) به زبان انگلیسی نوشت. *تاریخ ایران قدیم* (کراچی، ۱۹۵۶م)، *افکار جاویدان* (کراچی، ۱۹۶۴م) و *آثار جاویدان* (کراچی، ۱۹۶۶م) از آثار اوست که برای دانشجویان زبان و ادب فارسی مفید بوده است. وی پس از بازنشستگی در ۱۳۵۰ش/۱۹۷۱م به تصحیح متون عرفانی فارسی پرداخت و *جواهر الاولیا* تألیف باقر بن عثمان بخاری (اسلام‌آباد، ۱۹۷۶م) و *خلاصة الالفاظ جامع العلوم* ملفوظات مخدوم جهانیان جهانگشت (اسلام آباد، ۱۹۹۲م) را تصحیح، و با مقدمه‌ای مفصل منتشر نمود (نقوی، ۳۹-۵۷؛ تسبیحی، ۱۳۶/۱-۱۴۰؛ رضوی، ۶۷۶؛ ریاض، ۳۴۷-۳۴۹).

علی‌رضا نقوی (ز ۱۳۱۲ش/ ۱۹۳۳م)، محقق بخش فقه شیعه در ادارهٔ تحقیقات اسلامی اسلام آباد، کار علمی خود را با تألیف *تذکره‌نویسی فارسی در هند و پاکستان* (تهران، ۱۳۴۳ش) آغاز کرد. از دیگر کارهای او باید *فرهنگ جامع فارسی به انگلیسی و اردو* (اسلام‌آباد، چ دوم، ۱۳۸۲ش) را یاد کرد (تسبیحی، ۱۵۷/۱، ۳۶۵/۲-۳۶۷؛ رضوی، ۶۷۷-۶۷۸؛ ریاض، ۳۵۶-۳۵۷).

از میان نسل سوم ایران شناسان کسانی که تألیفات و مقالاتی به فارسی منتشر کرده‌اند، اینان را می‌توان نام برد: ساجدالله تفهیمی (ز ۱۹۴۱م)، استاد فارسی دانشگاه کراچی، مؤلف *شعرای اصفهانی در شبه‌قاره* (اسلام‌آباد، ۱۹۹۴م)؛ *کشف الالفاظ اقبال* (کراچی، ۲۰۰۲م) (نک: تفهیمی، ۷۱). محمد سلیم اختر (ز ۱۹۴۶م)، که دو تذکرهٔ مهم فارسی را با تعلیقات و مقدمهٔ انگلیسی تصحیح کرده است: یکی *مجمع الشعرای جهانگیر شاهی* تألیف قاطعی هروی (کراچی، ۱۹۷۹م) و دیگری *کلمات الصادقین* تألیف محمدصادق دهلوی کشمیری (اسلام‌آباد/ لاهور، ۱۹۸۸م). محمد سرفراز ظفر (ز ۱۹۴۷م)، استاد فارسی دانشگاه ملی زبانهای نوین اسلام‌آباد، ویراستار *دیوان رایج سیالکوتی* (اسلام‌آباد، ۱۹۹۶م) و گردآورندهٔ گزیدهٔ اشعار فارسی شاعران پاکستانی از روزگاران دور تا امروز، با عنوان *گنجینهٔ ادب پاک* (اسلام آباد، ۲۰۰۰م). معین نظامی (ز ۱۹۶۳م)، استاد فارسی دانشگاه پنجاب، و ویراستار *دیوان* اصغر علی روحی (لاهور، ۱۹۹۶م) و *مرآت غفوریه* تألیف امام بخش لاهوری (اسلام آباد، ۲۰۰۰م) و مترجم داستانهای جدید کوتاه ایرانی با عنوان *نئی ایرانی کهانیاں* (لاهور، ۱۹۹۶م). محمدناصر (ز ۱۹۷۲م)، استاد فارسی دانشگاه پنجاب، مؤلف *تحول موضوع و معنا در شعر معاصر* (تهران، ۱۳۸۲ش) و *شعری که زندگی است* (لاهور، ۲۰۰۴م).

ترجمهٔ متون فارسی به اردو و زبانهای محلی پاکستان در سطح گسترده‌تری صورت می‌گیرد. علاوه بر ترجمهٔ کتابهای ادبی عامه پسند و کلاسیک، از نوع آثار خیام، مولوی، سعدی، حافظ و جامی و بجز کتابهای تاریخی، کلامی، دینی و عرفانی، شعر و داستان نیز ترجمه می‌شود. اختر راهی در تألیف خود *ترجمه‌های متون فارسی به زبانهای پاکستانی* (اسلام آباد، ۱۹۸۶م) جمعاً ۱٬۲۶۰ ترجمهٔ اردو، ۵۸ ترجمهٔ پنجابی، ۳۹ ترجمهٔ پشتو، ۳۶ ترجمهٔ سندی و ۴ ترجمهٔ براهویی را معرفی کرده است که بیشترین این ترجمه‌ها در موضوع عرفان (۲۵۰ ترجمهٔ اردو) و آثار منظوم (۱۴۴ ترجمهٔ اردو) است (نوشاهی، «ترجمه‌ها...»، شم‍ ۱۰، ص ۱۲۷-۱۲۹). پس از انقلاب اسلامی در ایران (۱۳۵۷ش/۱۹۷۹م) گرایشی دیگر در ترجمه به وجود آمد و آن توجه به ترجمهٔ کتابهای کلامی شیعه و آثار مؤلفان اسلام گرای معاصر ایرانی چون مرتضیٰ مطهری و علی شریعتی است (همان، شم‍ ۱۴، ص ۸۵-۱۳۱).

مجلات فارسی و ایران‌شناسی: مجلهٔ *اورینتل کالج مگزین*[1] یکی از قدیم‌ترین نشریات تحقیقی در مطالعات مربوط به ادبیات فارسی و تاریخ ایران است که دانشکدهٔ خاورشناسی دانشگاه پنجاب لاهور، آن را به ۳ زبان فارسی، عربی و اردو منتشر می‌کند و یکی از مجلات شناخته شده در محافل شرق‌شناسی و ایران‌شناسی است. ادارهٔ مطبوعات پاکستان زیرنظر وزارت فرهنگ و اطلاع‌رسانی پاکستان برخی نشریات ادبی و فرهنگی به زبان فارسی داشته است. مجلهٔ *هلال* (کراچی، ۱۹۵۲-۱۹۷۲م) و *پاکستان مصور* (اسلام‌آباد، ۱۹۷۳-۱۹۸۸م) به زبان فارسی و برای فارسی زبانان بوده که اکنون هر دو تعطیل شده است. ماهنامهٔ *سروش* برای دری زبانان افغانستان هم‌اکنون منتشر می‌شود. رایزنی فرهنگی سفارت جمهوری اسلامی ایران در اسلام‌آباد، در ۱۳۶۴ش/۱۹۸۵م انتشار *فصلنامهٔ دانش* را آغاز کرد که از شمارهٔ ۴۴ به بعد نشر آن به مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان محول شده است. هفتاد و پنجمین شمارهٔ آن در ۱۳۸۳ش/۲۰۰۴م منتشر شد. این مجله اساساً به زبان فارسی است، ولی گاهی مقالات اردو و انگلیسی نیز در آن چاپ می‌شود (برای فهرست مقالات شم‍ ۱-۵۳، نک: محمد مهدی توسلی، *فهرست مقالات فصلنامهٔ دانش*، اسلام آباد، ۲۰۰۰م).

اقبال آکادمی پاکستان، لاهور، در ۱۹۸۶م انتشار نشریه‌ای را با عنوان *اقبالیات* به زبان فارسی آغاز کرد که کلاً به بررسی افکار اقبال لاهوری اختصاص دارد و تاکنون ۱۳ شماره از آن منتشر شده است. در ۲۰۰۳ م گروه فارسی دانشگاه پنجاب لاهور نیز انتشار مجلهٔ فارسی *سفینه* را در زمینهٔ ادبیات فارسی و مطالعات ایرانی آغاز کرد. علاوه بر اینها، تقریباً همهٔ مجلات معتبر و مهم اردو و انگلیسی زبان که از طرف دانشگاهها یا مراکز فرهنگی خصوصی منتشر می‌شوند، چون *اردو* (کراچی)، *بازیافت* (لاهور)، *تحقیق* (حیدرآباد)، *تحقیق‌نامه* (لاهور)، *صحیفه* (لاهور)، *فکر و نظر* (اسلام آباد)، *فنون* (لاهور)، *قومی زبان* (کراچی)، *کاوش* (لاهور)، *مجلهٔ تحقیق* (لاهور)، *نقوش* (لاهور)، *نشریهٔ ادارهٔ تحقیقات پاکستان* (لاهور)، همیشه مقالاتی در موضوعات ادبی و لغوی زبان فارسی و تاریخ و فرهنگ ایرانی و ترجمهٔ

---

1. *Oriental College Magazine.*

آثار فارسی در بر دارند. اختر راهی فهرست مقالات اردو در زمینهٔ ادبیات فارسی و ایران‌شناسی را که در مجلات اردو زبان پاکستان از ۱۹۴۷ تا ۱۹۹۷م چاپ شده است، تهیه کرده، و به چاپخانه سپرده است.

تدریس زبان فارسی: زبان فارسی در پاکستان در سطح دبیرستان و دانشگاه تدریس می‌شود. در سرتاسر پاکستان در دانشکده‌ها که هر یکی وابسته به دانشگاهی در استان خود است، درسهای انتخابی فارسی در دورهٔ پیش‌دانشگاهی و کارشناسی تدریس می‌شود و اغلب دانشگاهها گروه زبان و ادبیات فارسی دارند و در آنجا دوره‌های کارشناسی ارشد و دکتری دایر است. بیشتر اعضای هیئت علمی گروههای فارسی و مدیران این گروهها از فارغ‌التحصیلان دانشگاه تهران‌اند. پژوهشهای دانشگاهی در این مقاطع بیشتر در زمینهٔ تصحیح متون فارسی موجود در شبه قاره، نقد و تحلیل آثار ادبیات فارسی شبه قاره، شرح حال نویسندگان و شاعران پارسی‌گوی این سرزمین و تهیهٔ کتاب‌شناسیها و فهرستهای کتابهای فارسی است. علاوه بر این، در گروه اقبال شناسی در دانشگاه آزاد علامه اقبال اسلام آباد و در کرسیهای هجویری و اقبال در دانشگاه پنجاب لاهور پژوهشهایی دربارهٔ ادبیات فارسی و ایران‌شناسی و متون ادبی صورت می‌گیرد.

سازمانهای دولتی و خصوصی: دولت پاکستان برای حفظ و نشر تاریخ و فرهنگ و ادبیات خود در ایالاتِ این کشور سازمانهایی را تشکیل داده است که بخشی از وظایف آنها به پژوهش در متون تاریخی و ادبی فارسی پاکستان یا ترجمهٔ آنها به زبانهای پاکستانی اختصاص دارد. سندی ادبی بورد کراچی/ حیدرآباد چندین متن فارسی در زمینهٔ تاریخ و ادبیات فارسی و جغرافیای سند را به کوشش حسام‌الدین راشدی و دیگران چاپ کرده است که از آن جمله می‌توان مثنویات *هیر و رانجها* (۱۹۵۷م)، *تاریخ تازه نوای معارک* از منشی عطا محمد شکارپوری (۱۹۵۹م)، *تاریخ مظهر شاهجهانی* تألیف یوسف میرک (۱۹۶۲م)، *تحفة الکرام* تألیف علی شیرقانع تتوی (۱۹۷۱م) را یاد کرد. ادارهٔ تحقیقات پاکستان دانشگاه پنجاب لاهور، به نشر *انشای ماهرو* (۱۹۶۵م)، *کلیات فیضی* (۱۹۶۸م)، *رقعات حکیم ابوالفتح گیلانی* (۱۹۶۸م)، *مرآت العالم* تألیف محمد بختاور خان (۱۹۷۹م) و *تاریخ ادبیات فارسی در پاکستان* تألیف ظهورالدین احمد به زبان اردو اقدام کرده است. پنجابی ادبی آکادمی در لاهور متنهای فارسی و کتابهای مربوط به نقد ادبی در زمینهٔ ادبیات فارسی را چاپ کرده که از آن جمله است: *کلیات* آفرین لاهوری (۱۹۶۷م)، *دیوان* غنیمت کنجاهی (۱۹۵۸م)، *دیوان* واقف لاهوری (۱۹۶۲م)، قصه‌های ادبیات پنجابی به فارسی تألیف محمد باقر به زبان اردو (۱۹۵۷ـ۱۹۶۰م، ۲ جلد).

اقبال آکادمی پاکستان در کراچی و لاهور علاوه بر تذکره‌های فارسی مانند *تذکرهٔ شعرای کشمیر* از محمد اصلح (۱۹۶۷م) و *تذکرهٔ شعرای کشمیر* از حسام‌الدین راشدی در ۴ جلد (۱۹۶۷ـ۱۹۶۹م) و *تذکرهٔ شعرای پنجاب* از عبدالرشید (۱۹۶۷م)، چند تألیف باارزش دربارهٔ اقبال لاهوری به زبان فارسی و اردو چاپ کرده است، همچون *جاویدان اقبال* که ترجمهٔ *زنده رود* تألیف جاوید اقبال است (لاهور، ۱۹۸۵ـ۱۹۸۷م، ۴ جلد)؛ *ایقان اقبال* تألیف میرزا محمد منور (لاهور، ۱۹۸۹م).

مؤسسهٔ مطالعات آسیای میانه و غربی دانشگاه کراچی یکی از مهم‌ترین مؤسسات دانشگاهی است که به مطالعه در تاریخ و زبان و ادبیات ایران و ماوراءالنهر و افغانستان می‌پردازد و تا کنون چندین متن فارسی را همچون *بحرالاسرار فی معرفت الاخیار*، تألیف محمود بلخی (۱۹۸۰م)، مثمر، تألیف سراج الدین علی خان آرزو (۱۹۹۱م) و *نصرت‌نامهٔ ترخان*، تألیف میرمحمدبن بایزید پورانی (۲۰۰۰م) منتشر کرده است.

برخی مؤسسات دولتی که برای ترویج زبان و ادبیات اردو تأسیس شده‌اند، ناگزیر به تصحیح و طبع و نشر کتابهای فارسی یا ترجمهٔ آنها اقدام کرده‌اند، همچون: مجلس ترقی ادب لاهور، که *شاهجهان نامهٔ* محمدصالح کنبو (۱۹۶۷م) و *کلیات فارسی* میرزا غالب دهلوی (۱۹۶۷م) را چاپ کرده است؛ مرکزی اردو بورد در لاهور که بعداً به اردوسائنس‌بورد (فرهنگستان‌علوم‌اردو) تغییرنام یافت، ترجمهٔ اردوی متون تاریخی، ادبی و عرفانی فارسی را طبع و نشر کرده است که از آن جمله است: *مآثر الامراء* تألیف صمصام الدوله شاهنوازخان (۱۹۶۸ـ۱۹۷۰م، ۳ جلد) و *طبقات اکبری* تألیف نظام‌الدین احمد هروی، و *مقامات مظهری* تألیف شاه غلام علی دهلوی (۲۰۰۱م، چ دوم).

انجمن ترقی اردو پاکستان در کراچی تذکرهٔ فارسی گویان همیشه *بهار*، تألیف کشن چند اخلاص (۱۹۷۳م) و *فهرست مخطوطات انجمن ترقی اردو* (فارسی ـ عربی) تألیف سرفراز علی (۱۳۴۶ش) را منتشر کرده است.

مقتدره قومی زبان اسلام‌آباد به نشر فرهنگهای دو زبانه، مانند فرهنگ مشترک تألیف گوهر نوشاهی (۱۹۹۷م)، *کمال عترت* تألیف میرمهدی عترت اکبرآبادی (۱۹۹۹م)، *ضرب الامثال اردو ـ فارسی* تألیف زیب النساعلی خان (۲۰۰۴م) و ترجمهٔ *الآثار الباقیة عن القرون الخالیة* تألیف ابوریحان بیرونی را چاپ کرده است.

آکادمی ادبیات پاکستان در اسلام‌آباد، ترجمهٔ فارسی نمونه‌هایی از ادبیات منثور و منظوم زبانهای رایج در پاکستان را منتشر کرده است (۱۹۹۵م).

به مناسبت برخی رویدادهای تاریخی سازمانهایی که برای بزرگداشت این‌گونه موارد تشکیل شده بود، نیز کتابهای فارسی یا اردو و انگلیسی در زمینهٔ مطالعات ایرانی و پاکستانی منتشر کرده‌اند، چنان‌که به مناسبت صدمین سال تأسیس دانشکدهٔ خاور شناسی دانشگاه* پنجاب در ۱۹۷۰م، آثار فارسی میرزا غالب دهلوی و برخی آثار فارسی دیگر تصحیح و طبع شده است؛ و یا به مناسبت هفتصدمین سال تولد امیرخسرو دهلوی، در ۱۹۷۷م آثار فارسی او (*کلیات قصاید خسرو*، لاهور) چاپ شد؛ همچنین به مناسبت صدمین سال تولد محمد اقبال لاهوری در ۱۹۷۷م چندین اثر فارسی دربارهٔ او به طبع رسید. به

مناسبت برخی رویدادهای، تاریخی ایران نیز مجموعه‌ها و جشن‌نامه‌هایی در پاکستان انتشار یافته است که حاوی مقالات و بررسیهای تاریخی و ادبی به زبانهای فارسی و اردو و انگلیسی است (جعفری، ۴ـ۵).

سازمان ملی هجرت[1] اسلام‌آباد، برای استقبال از سدهٔ ۱۵ق انتشار ترجمهٔ انگلیسی ۱۰۰ کتاب برگزیدهٔ تمدن ۱۴۰۰ سالهٔ اسلامی را طرح‌ریزی کرد که برخی کتابهای مؤلفان ایرانی را نیز شامل است. هنوز ذوق فارسی خوانی و تحقیقات فارسی در پاکستان تا حدود قابل ملاحظه‌ای باقی است و برخی از ناشران خصوصی گه‌گاه به تجدید چاپ آثار ادبیات فارسی و ترجمه‌های آنها، مانند *رباعیات* خیام، مثنوی مولوی، *گلستان* سعدی و *دیوان* حافظ اقدام می‌کنند.

برخی مؤسسات خصوصی به حفظ میراث فرهنگی خانواده‌های خود توجه داشته، و کتابهای فارسی نیاکان خود را طبع و نشر کرده‌اند، مانند آکادمی شاه ولی‌الله حیدرآباد که آثار فارسی و عربی شاه ولی‌الله محدث دهلوی (۱۱۱۴ـ ۱۱۷۶ق) را منتشر کرده است و ادارهٔ معارف نوشاهیه (ساهن پال/اسلام‌آباد) که به نشر برخی متون فارسی مربوط به طریقهٔ نوشاهیه مانند *چهار بهار* (ملفوظات نوشه گنج بخش) تألیف محمد هاشم تهریالوی (۱۹۸۴م) و *احوال و مقامات نوشه گنج‌بخش*، تألیف احمدبیگ لاهوری (۱۹۹۹م) اقدام کرده است.

مراکز فرهنگی ایران در پاکستان: مراکز فرهنگی ایران در پاکستان در تبادل فرهنگی، اهدای کتابها و مجلات فارسی به علاقه‌مندان، آموزش زبان فارسی به دانش آموزان محلی و ایجاد تسهیلات برای تحصیلات عالی دانشجویان پاکستانی در دانشگاههای ایران و ترویج مطالعات ایران‌شناسی در پاکستان فعالیت می‌کنند (اسعدی، ۲/۱۹۶ـ۱۹۷). در ۱۳۳۳ش/۱۹۵۴م رایزنی فرهنگی سفارت ایران در پاکستان، در کراچی تأسیس شد و سپس به اسلام آباد منتقل گردید، و شعبه‌هایی به نام «خانهٔ فرهنگ ایران» در شهرهای کراچی، حیدرآباد، کویته، ملتان، لاهور، راولپندی و پیشاور بنیاد نهاده شد. برخی از این مراکز به نشر کتابهایی اقدام کرده‌اند، چنان‌که رایزنی فرهنگی، کتاب *میراث جاودان* را در معرفی سنگ‌نبشته‌ها و کتیبه‌های فارسی در پاکستان منتشر کرده است (اسلام آباد، ۱۳۷۰ـ۱۳۷۱ش، دو جلد) و نیز در ۱۳۶۴ش/۱۹۸۵م برای تحقیق در میراث فرهنگی مشترک ایران و پاکستان انتشار فصلنامهٔ *دانش* را به زبان فارسی، و در بهمن ۱۳۷۸/فوریهٔ ۲۰۰۰ مجلهٔ *پیام آشنا* را به زبان اردو آغاز کرد. در ۱۹۷۱م با توافق پاکستان و ایران برای حفظ کتابهای خطی و تحقیق و انتشار آثار فرهنگی مشترک دو کشور «مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان» در اسلام‌آباد تأسیس گردید (جعفری، ۷). در کتابخانهٔ این مرکز که «گنج بخش» نام دارد، در حدود ۲۲ هزار نسخهٔ خطی نگهداری می‌شود. این مرکز تا ۱۳۸۳ش/۲۰۰۴م، ۱۷۸ جلد کتاب فارسی، اردو و انگلیسی در زمینه‌های کتاب‌شناسی، ادبیات فارسی، تاریخ و عرفان منتشر کرده است.

در پی اشغال کابل از سوی نیروهای نظامی شوروی در دی ماه ۱۳۵۸/دسامبر ۱۹۷۹ عده‌ای از نویسندگان و شاعران و محققان افغانستان به شهرهای پیشاور، اسلام‌آباد و کویته رفتند و طبعاً به تألیف و نشر کتابهای فارسی و دری پرداختند. بیشترین آثار ادبی نویسندگان افغانستان در دوران مهاجرت در پیشاور و اسلام‌آباد چاپ شده است؛ چنان‌که شاعر بزرگ معاصر افغانستان خلیل‌الله خلیلی (۱۹۰۷ـ۱۹۸۷م) که تا واپسین نفسْ در اسلام‌آباد می‌زیست، تمامی آثار این دوران از زندگانی خود، چون: *ایاز از نگاه صاحبدلان* (اسلام‌آباد، ۱۹۸۳م)، *اشکها و خونها* (اسلام‌آباد، ۱۹۸۵م) و *شبهای آوارگی* (اسلام‌آباد، ۱۳۶۵ش) را در پاکستان به چاپ رساند. خاطرات عبدالحمید، رئیس دانشگاه کابل و وزیر علوم دوران دولت ظاهر شاه نیز به کوشش غلام حضرت کوشان به نام *سرگذشت یک ملت مظلوم در مسیر سدهٔ بیستم* تحریر و طبع شد (لاهور، ۱۹۹۸م).

مآخذ: آزادی‌کناری، شعبان، *فارسی آموختگان*، تهران، ۱۳۷۷ش؛ احسن، عبدالشکور، «فارسی ادب»، *پاکستانی ادب*، لاهور، ۱۹۸۱م؛ اسعدی، مرتضی، *جهان اسلام*، تهران، ۱۳۶۹ش؛ امجد، رشید، «پاکستان ادب کی نمایان رجحانات»، *عبارت*، راولپندی، ۱۹۹۷م؛ تسبیحی، محمدحسین، *فارسی پاکستانی و مطالب پاکستان‌شناسی*، راولپندی/اسلام‌آباد، ۱۹۷۴ـ۱۹۷۷م؛ تفهیمی، ساجدالله، «مطالعات فارسی در بخش فارسی دانشگاه کراچی»، *دانش*، اسلام‌آباد، ۱۳۶۷ش، شم‍ ۱۳؛ جعفری، علی‌اکبر، *تحقیقات فارسی در پاکستان*، اسلام‌آباد، ۱۹۷۴م؛ راشدی، حسام‌الدین، *مقالات*، به کوشش غلام‌محمد لاکهو، کراچی، ۲۰۰۲م؛ رضوی، سبط حسن، «آتهوان باب»، *تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و هند*، لاهور، ۱۹۷۲م، ج ۵؛ ریاض، محمد، «ایران شناسان شبه قاره»، *مجموعهٔ سخنرانیهای نخستین سمینار پیوستگیهای فرهنگی ایران و شبه قاره*، اسلام‌آباد، ۱۹۹۳م، ج ۱؛ سیدعبدالله، *ادب و فن*، لاهور، ۱۹۸۷م؛ شمیم حنفی، «اردو ادب»، *آجکل اردادب کی پچاس سال*، دهلی، ۲۰۰۰م؛ قاسم، غفور شاه، *پاکستانی ادب*، راولپندی، ۲۰۰۰م؛ قریشی، وحید، «اردو ادب»، *پاکستانی ادب*، لاهور، ۱۹۸۱م؛ منظر، شهزاد، «پاکستان میں اردو ناول کی پچاس سال»، *عبارت*، راولپندی، ۱۹۹۷م؛ نقوی، علیرضا، «سیری در آثار استاد سرور»، *دانش*، اسلام‌آباد، ۱۳۶۵ش، شم‍ ۵ـ۷؛ نوشاهی، عارف، «ترجمه‌های متون فارسی به زبانهای شبه قارهٔ پاکستان و هند»، *دانش*، اسلام‌آباد، ۱۳۶۷ش، شم‍ ۱۰ و ۱۴؛ همو، «کارنامهٔ سیدپیرحسام‌الدین راشدی»، *آینده*، تهران، ۱۳۶۱ش، س ۸، شم‍ ۱۱.

عارف نوشاهی

IV. گروههای قومی، نامها و خاستگاهها

۵ حوزهٔ قومی متمایز در پاکستان وجود دارد: پنجاب، سند، ایالت سرحدی شمال غربی، بلوچستان و سرزمینهای کوهستانی نواحی شمالی که درگذشته به چندین امیرنشین، مانند چترال[2]، دیر، کوهستان و هونزا، تقسیم می‌شد. این ایالتها با تأسیس پاکستان در این کشور ادغام شدند. مرزهای پاکستان از هر سو گروههای قومی را تقسیم می‌کند. مرز هند و پاکستان، پنجابیها و سندیها را، و مرز پاکستان و افغانستان، پشتونها و کافرها را دو تکه می‌کند؛ همچنین مرز پاکستان و ایران، قلمرو چادرنشینان بلوچی و براهویی را از هم جدا می‌سازد.

گروههای قومی عمدهٔ پنجاب: ایالت پنجاب تقریباً ۶۲٪ از

1. National Hijra Council
2. Chitral

جمعیت پاکستان را در خود جای داده است و از لحاظ بافت جمعیتی متشکل از اقوام راجپوت و جَت و شاخه‌های مختلف این اقوام مانند آوانها، خوخارها[1]، قاکارها[2]، خاتارها[3]، جانجواها[4]، آراین[5]ها، گوجار[6]ها و دیگر اقوام کوچک‌تر است. آوانها، خوخارها و خاتارها مدعی‌اند که نیای مشترک آنها به قطب شاه می‌رسد که گفته می‌شود با سلطان محمود غزنوی از غزنی به این نواحی آمده بود. محققان معتقدند که این اقوام به احتمال بسیار بومی این منطقه‌اند که در دورهٔ حکومت محمود غزنوی، به دست قطب‌شاه به دین اسلام گرویده‌اند و در حقیقت از اعقاب او نیستند. این گرایش به ادعای خاستگاه خارجی در میان دیگر قبایل محلی نیز بسیار دیده می‌شود. حتیٰ قبایل معروف راجپوت، مانند خوخار، ریشهٔ قومی خود را به مغولان فاتح هند می‌رسانند.

بیشتر پنجابیها نیاکان خود را در کاستهای پیش از اسلام جت و راجپوت جست و جو می‌کنند. اما از اختلاط آنها با دیگر گروههای قومی که به این ناحیه آمدند، بعضی از قومها (طایفه یا قبیله) به وجود آمدند که نقش برتر پیدا کردند، به خصوص گوجارها، آوانها، آراینها و خوخارها در شمال پنجاب، و گیلانیها، گردیزیها، قرشیها و عباسیها در جنوب. دیگر پنجابیها منشأ خود را از عربستان، ایران، بلوچستان، افغانستان و کشمیر می‌دانند.

دربارهٔ گوجارها، برخی از محققان بر این باورند که اینها بازماندگان اقوام سکایی و یوئه ـ چی (کوشان) هستند که به ترتیب در سده‌های ۱ق‌م و ۱م به این نواحی هجوم آوردند، و برخی دیگر از محققان معتقدند که گوجارها از نسل خزرهای ترکی زبان‌اند که از آسیای میانه به این منطقه آمده‌اند و از لحاظ زبان‌شناختی نام آنها برگرفته از نام خزر است. به باور این دسته از محققان، روند تحولی این نام چنین است: خیزار، گوزار، گورجار، گورجارا یا گوجار. زیستگاه این قبایل گوزارا، هازارا یا هزاره خوانده می‌شود. به روایتی دیگر، نام گوجار متشکل از دو واژهٔ فارسی «گاو» و «چر» است که بر روی هم «گاو چر» یا «گاوچران» معنی می‌دهد.

بیشتر محققان رانگارها و مئوها را آمیزه‌ای از راجپوتها و جتها دانسته‌اند که در زمان قطب‌الدین آیبک اسلام آوردند. کاهوتا[7]ها یک قبیلهٔ مغول ـ راجپوت هستند. خاتارها با آوانها و جاتها خویشاوندان یکدیگرند.

خوخارها را گاهی جت و گاهی راجپوت دانسته‌اند. خوخارهای پنجاب شرقی خود را از نسل جت ـ راجپوت می‌دانند، اما برخی از خوخارهای پنجاب غربی برای خود منشأ عربی قائل هستند.

پشتونها یا افغانها: ایالت سرحدی شمال غربی، زیستگاه اصلی پشتونهای پاکستان است که بیشترین جمعیت این ایالت را تشکیل می‌دهند. دربارهٔ آداب و رسوم، ارزشها و سازمان اجتماعی پشتونها بیش از هر گروه قومی دیگری در پاکستان مطلب نوشته شده است.

پشتونها به طوایفی (خل[8]) تقسیم می‌شوند که هر کدام به نام نخستین مهاجری که به زیستگاه فعلی آنها آمده‌است، خوانده می‌شوند و هر طایفه خودرا از نسل او می‌داند. عضویت در هر طایفه به مالکیت و خویشاوندی وابسته است. کسی که زمین خودرا از دست بدهد، دیگر عضو کامل جامعه نیست و نمی‌تواند به جرگه بپیوندد، یا در آن صحبت کند. جرگه همان شورای سران قبایل است که در آن به مسائل مشترک می‌پردازند.

در پاکستان، پشتونها از شمال بلوچستان تا هندوکش پراکنده‌اند و در واحدهایی اداری به نام کارگزاری به سر می‌برند که از جنوب به شمال اینهاست: وزیرستان جنوبی، وزیرستان شمالی، کورام[9]، خیبر، محمد و مالاکند[10].

یک پشتون به لحاظ هویت خود وابستگی کاملی به رفتار مردسالارانه دارد که آن را در زبان پشتو، «پختونوالی» می‌نامند. از هر چیزی مهم‌تر، شرف یا ننگ است که به حالت سیاه یا سفید، همه یا هیچ، ابراز می‌شود. بدون شرف، زندگی برای یک پشتون ارزش زیستن ندارد. شرف مستلزم پای‌بندی به اخلاق جنسی است. عفت کامل در میان زنان خویشاوند، اصل است؛ فقط با عفت و خوش‌نامی مادر، دختران، خواهران و همسر (یا همسران) است که مرد می‌تواند شرافت داشته باشد. از این‌رو، زنان پشتون در حصارهای خصوصی و خانوادگی محدود می‌شوند.

اصل انتقام یا بدل کاملاً با مفهوم شرافت مربوط است. اگر کسی به شرف کسی تعرض کرد، باید قصاص شود، وگرنه شرفی در کار نخواهد بود. مسائل جزئی را شاید بتوان با گفت و گو و مذاکره حل و فصل کرد، اما خون فقط با خون پاک می‌شود و اگر کسی علناً بی‌عفتی کند، به قتل می‌رسد.

یک جنبهٔ مهم دیگر پختونوالی، میهمان‌نوازی یا «ملمستیا» است. تعارفات وسیلهٔ ابراز احترام، دوستی و اتحاد است. پذیرایی از مهمان آداب و رسوم بغرنجی دارد و میزبان یا پسرانش موقع پذیرایی، به رسم ادب، از نشستن با میهمان خودداری می‌کنند. پناه دادن نیز با ملمستیا ارتباط دارد، حتیٰ پناه دادن به دشمن، زیرا تا وقتی کسی مهمان یک پشتون است، جانش در امان خواهد بود. این آداب و رسوم همه به شرف ربط دارند، زیرا میزبان با پذیرایی از مهمان، شرف خود را نشان می‌دهد، و کسی که خود را به محافظت دیگری وامی‌گذارد، فرد ضعیفی است که پناه می‌جوید (برای آگاهی از تاریخ این قوم، نک: هـ د، افغان).

سندیها: در زمان حکومت بریتانیا، سند که در جنوب پنجاب است، پس کرانهٔ فراموش شدهٔ بمبئی بود. اختیار جامعه را شمار اندکی از زمین‌داران عمده (وادرا[11]) در دست داشتند. بیشتر مردم زارعان اجاره‌نشین بودند و شرایط قراردادشان طوری بود که چندان تفاوتی با بیگاری نداشت؛ طبقهٔ متوسطی در کار نبود. منظرهٔ اجتماعی بیشتر فقر شدید را نشان می‌داد و زمین‌داران فئودال به مداخلهٔ خارجی چندان توجهی نداشتند. طرحهای آبیاری دههٔ ۱۹۳۰م صرفاً برای افزایش

1. Khokhar 2. Ghakkar 3. Khattar 4. Janjua 5. Arain 6. Gujjar 7. Kahuta 8. Khel
9. Kuram 10. Malakand 11. wadera

ثروت زمین‌داران بزرگی اجرا شد که زمینهای بایر خود را نیز دایر کردند.

در سالهای پس از جدایی، جنبش قابل توجهی در سند پدید آمد. میلیونها هندی و سیک روانهٔ هند شدند و حدود ۷ میلیون مهاجر جای آنها را گرفتند و در حیات تجارتی سند، جای‌گزین هندیها و سیکهای تحصیل کرده شدند. بعداً مهاجرها اساس نهضت پناهندگان (مهاجر قومی مهاز[1]) را گذاشتند. کراچی رفته رفته به صورت شهر تمام عیار مهاجر درآمد، و سایر شهرهای سند، به خصوص تاتا[2]، حیدرآباد و لارکانا[3]، کانونهای اصلی جنبش مهاجران سند شدند.

در ۱۳۷۳ش/۱۹۹۴م سند همچنان میدان جنگ قومی در پاکستان بود. در دههٔ ۱۹۸۰م آدم‌رباییهای بسیار در این ایالت دیده شد که برخی از آنها جنبهٔ سیاسی داشت. ترس از «داکویت[4]»ها (راهزنان) به این تصور قوت بخشید که محدودهٔ سند برای سفرهای جاده‌ای و راه‌آهن امن نیست.

ایالت سند هویت بومی خود را دارد که نمونه‌اش اختیار کردن سندی به عنوان زبان رسمی و رواج آن در نظام آموزشی است، حال آنکه در نقاط دیگر پاکستان و در مدارس زبان اردو رواج دارد. گروههای قومی عمدهٔ سند اینهاست: ساما[5]، ممون[6]، عباسی، آریان (کالهورو[7])، آبرو[8]، و....

بلوچ: برای گروههای قومی بلوچ، نک:هم.

سازمان اجتماعی و الگوهای سنتی خویشاوندی: مردم‌شناسان هنوز دربارهٔ نظم اجتماعی پاکستان به نظریات منسجمی نرسیده‌اند که البته علت این امر عدم مطالعات کافی روستایی بوده است. تنها گزارشِ کتابْ مانند از روستای مسلمان‌نشین پنجاب را زکیه اگلار[9] نوشته است که همهٔ مردم را به دو «کاست» تقسیم می‌کند. زمین‌دارها، که صاحب زمین هستند یا اجدادشان صاحب زمین بودند، و کِمّیها[10] یا پیشه‌وران. کمیها شامل آرایشگران، نانوایان، بنایان، فرش‌بافان، کوزه‌گران، آهنگران، موسالیها (کارگران)، بافندگان و خیاطان می‌شوند.

زندگی اجتماعی پاکستان برپایهٔ خانواده و پیوندهای خویشاوندی است؛ حتیٰ در میان نخبگان آشنا با تمدن غربی نیز خانواده اهمیت خود را حفظ کرده است. خانواده اساس سازمان اجتماع است و به اعضای خود هویت و پناه می‌دهد. به ندرت فرد جدا از بستگان خود زندگی می‌کند؛ حتیٰ مردان مهاجر به شهر هم عموماً با بستگان یا دوستان قوم و خویش به سر می‌برند. بچه‌ها نزد پدر و مادر زندگی می‌کنند تا به سن ازدواج برسند، و پسران اغلب بعد از ازدواج هم نزد پدر و مادر می‌مانند و خانوادهٔ مشترکی پدید می‌آورند.

خانه و خانواده، واحد اولیهٔ خویشاوندی است. در شکل آرمانی یا گسترده‌اش شامل زوج، پسران، همسران و فرزندان پسران، و نوه‌های ازدواج نکرده‌است. پسران پس از مرگ پدر، خانه و خانوادهٔ مستقلی تشکیل می‌دهند. تداوم یا عدم تداوم خانوادهٔ گسترده به انتخاب افراد آن‌خانواده بستگی دارد. مشاجرات و نزاعها، به‌خصوص میان زنان (عروس و مادر شوهر) می‌تواند به تجزیهٔ زود هنگام خانوادهٔ مشترک منجر شود.

اصل و نسب از طرف پدر است، نه مادر؛ از همین‌رو، فقط کسانی که از طرف اجداد مذکر با هم خویشاوند باشند، قوم و خویش به حساب می‌آیند. «برادری»، یا گروه خویشاوندی مردانه، نقش مهمی در روابط اجتماعی دارد. اعضای هر گروه برادری، دارایی منقول مشترک و عواید مشترکی ندارند، اما نام و ننگ هر عضو بر وجههٔ برادری در درون جامعه اثر می‌گذارد. یک ضرب‌المثل رایج همین را می‌گوید: «آدم در نان شریک نمی‌شود، اما در آبرو می‌شود».

به لحاظ نظری، اعضای هر برادری ساکنان یک روستا هستند؛ اما در بعضی از نواحی، پراکندگی زمین و چند نسل برون کوچی سبب پراکنده شدن بسیاری از اعضای برادری در روستاها، منطقه‌ها و شهرهای مختلف شده است. خویشاوندی پدری همچنان در روستاهای زادگاه سبب تقویت پیوندها می‌شود و حق قانونی دربارهٔ امتناع از فروش هر زمین برادری ایجاد می‌کند.

بسیاری از مردم‌شناسان اجتماعی لفظ فارسی «برادری» را پدر تباری ترجمه کرده‌اند، زیرا اعضای مذکر هر برادری همه از نسل یک جد مشترک هستند. خویشاوندان درون یک خانهٔ واحد، اعضای برادری‌واحدی هستند. ازاین‌رو، «برادری» را «مجموعهٔ خانواده‌های خویشاوند» تصور می‌کنند. زکیه اگلار می‌گوید: «برادری، پدر تباری است. همهٔ مردانی که اصل و نسبشان به یک جد مشترک می‌رسد، هر قدر هم که این جد دور دست باشد، عضو یک برادری هستند».

حمزه علوی در مقالهٔ «خویشاوندی در روستاهای پنجاب غربی»، برادری را چنین تعریف می‌کند: «می‌توان آن را اصطلاحی دانست که ساختار معنایی لغزنده‌ای دارد که محور عمودی‌اش اصلِ تبار است و محور افقی آن اصلِ همبستگی برادرانه». او از ۴ نوع برادری نام می‌برد: برادری افقی، برادری عمودی، برادری از مشارکت، و برادری از شناخت.

از برادری به عنوان گروه موروثی نیز یاد می‌شود؛ زیرا برادری اصولاً شامل همهٔ کسانی است که میان آنها پیوندهای ارثی از جد مشترک وجود دارد، ولو چند نسل سپری شده باشد. با این تعریف، برادری ابعاد نامحدودی پیدا می‌کند. لفظ «قبیله» نیز به کار می‌رود، اما برادری اصطلاح رایج‌تری است. برادری هم به کل گروه کسانی که به تبار پدری تعلق دارند، اطلاق می‌شود و هم به تک‌تک اعضای تبار پدری. دختران به برادری پدر خود تعلق دارند، اما پس از ازدواج به برادری شوهران خود پیوسته می‌شوند. همهٔ اعضای برادری خویشاوند به شمار می‌آیند، بجز آنهایی که پیوند شان با دیگر اعضا را نتوان مسجل

1. Mahaz 2. Thatta 3. Larkana 4. Dacoit 5. Sama 6. Memon 7. Kalhoro 8. Abro
9. Z. Eglar 10. kammi

کرد. چنین اشخاص را برادری می‌نامند، اما خویشاوند نیستند.

بیشتر پاکستانیها، از جمله دانشمندان علوم اجتماعی، قبول ندارند که در پاکستان کاست وجود دارد. چارچوب آیینی یا نمادین قدرتمندی رده‌بندی گروههای بومی را نشان نمی‌دهد، حال آنکه در ایدئولوژی کاست هندیها نشان می‌دهد. همهٔ مسلمانان در روستاهای پنجاب با هم در مسجد نماز می‌خوانند و همه می‌توانند با هم بر سر مزار پیر بروند. آیینهایی هم اگر دیده می‌شود، به افراد مربوط نیست، بلکه به حرفه‌ها مربوط می‌شود. مردم ممکن است با رفتگران غذا نخورند، اما همین رفتگران که به شغل دیگری روی می‌آورند، از این گونه محدودیتها ندارند.

اعضای برادری مراسم مهم زندگی را با هم برگذار می‌کنند. پیوند پدری اقتضا می‌کند که اعضا در مراسم تولد، ازدواج، مرگ و اعیاد مذهبی فعالانه شرکت کنند. در هر گروه برادری اعضا با کمکهای متقابل اجتماعی سعی در رفع مشکلات اعضای نیازمند گروه دارند؛ از قبیل ترتیب اعطای وام، پیدا کردن شغل برای اعضای بی‌کار و یا تهیهٔ جهیز برای خانوارهای بی‌بضاعت گروه.

در پیوند خویشاوندی پدرانه، تلاشهای فراوانی برای حفظ رابطهٔ حسنه میان اعضا با یکدیگر صورت می‌گیرد؛ اعضای برادری، در صورت منازعه، سعی می‌کنند اختلافات خود را پیش از مناسبتهای مهم اجتماعی حل و فصل کنند، به گونه‌ای که به حسن شهرت گروه در روستا لطمه‌ای وارد نشود. به خصوص کسانی که پسران و دخترانشان به سن ازدواج رسیده‌اند، لازم می‌بینند که روابط حسنه برقرار کنند، زیرا کسی حاضر نمی‌شود با خانواده‌ای وصلت کند که با دیگر اعضای گروه برادری خود رابطهٔ خوبی ندارد.

اینکه اصل و نسب از طریق پدر است، زنان در تمام عمر خود روابطشان را با خانوادهٔ زادگاه خود حفظ می‌کنند. درجهٔ وابستگی به خویشاوندان مادری در میان گروههای قومی و مناطق مختلف شدت و ضعف دارد. پیوند میان برادر و خواهر کلاً قوی و عاطفی است؛ زن در صورت طلاق یا فوت شوهر، برادران خود را حامی خود می‌داند. در مناطقی که خانواده‌ها تماس بیشتری با خویشاوندان مادری دارند، فرزندان حتیٰ اگر عضو سلسلهٔ پدری نباشند، خویشاوند مادری به‌شمار می‌آیند.

ازدواج وسیلهٔ اتحاد دو خانوادهٔ گسترده است. در اینجا علائق قلبی نقش چندانی ندارد. زن و شوهر در درجهٔ اول نمایندهٔ خانواده‌های خود در یک‌قرار و مدار هستند که‌عموماً میان دو رئیس از دو خانواده گذارده می‌شود. تدارک ازدواج فرزندان اصولاً از مسئولیتهای پدر و مادر است، اما اگر پدر و مادر زنده نباشند، خواهران و برادران بزرگ‌تر فعالانه دست به کار می‌شوند، به‌خصوص اگر از تمکن مالی نیز بی‌بهره نباشند. شرایط جزء به جزء تعیین و نوشته می‌شود و دفتر محلی ثبت ازدواج هم بر آن صحهٔ قانونی می‌گذارد.

پیوندهای بخشهای مختلف تبار و نسب، با وارتان بهانجی[1] تعریف می‌شود: نظامی از هدیه دادنهای متقابل، با دعوت به مراسمی که در آنها چنین هدیه‌هایی داده می‌شود. هدایا شامل پول، شیرینی، میوه، پارچه، و گاهی خدمات و پذیرایی است. سوابق هدایا را چه دهنده و چه گیرنده ثبت می‌کنند. این سوابق حفظ می‌شود تا بتوان در مناسبت دیگری هدایا را جبران کرد. چون استطاعت و جایگاه هر کس نزد اعضای گروه مشخص است، از خانواده‌های بی‌بضاعت انتظار نمی‌رود که به اندازهٔ خانوادهٔ ثروتمند هدایا رد و بدل کنند. اگر خانواده‌ای مشکل داشته باشد و نتواند هدیه‌ای بدهد، رئیس آن خانواده ممکن است توضیح دهد و در مراسم هم حضور یابد. اگر هدیه زیاد داده شود، دریافت کننده خجل، و اگر کم داده شود، دریافت کننده ناراحت می‌شود؛ از این‌رو، دریافت کنندهٔ هدیه می‌تواند با دادن هدیه به مقداری که مدیون است، به رابطه‌ای خاتمه دهد، یا از این سیستم خارج شود.

چادرنشینی در پاکستان: معمولاً چادرنشینان در خیمه‌ها، سایبانهای علف‌پوش، یا دیگر زیستگاههای موقت یا سیار زندگی می‌کنند. لفظ «چادرنشینی» در اشاره به این زندگی سیار به کار می‌رود. چادرنشینان در جهان اغلب در نقاط کم آب زندگی می‌کنند که شرایط آب و خاک امکان کشاورزی مستمر را محدود ساخته است. اینان به صورت کاروان پیاده یا شترسوار با تمام بار و بنهٔ خود از جایی به جای دیگر می‌روند. لباسهای بلند سنگین می‌پوشند. زنان با پیراهنهای قرمز تیره، و مردان با عمامه‌های بزرگ که از دور دست هم مشخص هستند. چادرنشینها ایل یا طایفه‌اند و اصلاً معنی این لفظ این است که آواره یا بدون مسکن دائمی هستند.

اصل چادرنشینان از افغانستان است؛ اما بعداً بر اثر مراودات، بسیاری از طوایف به کوچ‌نشینی در پاکستان پرداختند. از ۱۳۲۶ش/ ۱۹۴۷م به بعد، این پدیده هم در افغانستان و هم در پاکستان به‌چشم می‌خورد. آنها در زمستان از سردسیر به جای گرم می‌روند و در تابستان از گرمسیر به جای سرد. شاید عدهٔ دقیق چادرنشینان را نتوان معلوم کرد.

بررسی مردم‌شناسانهٔ شیوهٔ زندگی چادرنشینان نشان می‌دهد که هنجارهای آنها با مردم دیگر فرق دارد. در پاکستان بیشتر چادرنشینان به زبان پشتو حرف می‌زنند و بسیاری از آنها زبان «دان[2]» را که نوعی فارسی است، می‌فهمند یا تکلم می‌کنند. حس هم‌بستگی گروهی در آنها قوی است و کمتر با خارج از ایل خود پیوند برقرار می‌کنند. خانوادهٔ چادرنشین معمولاً شامل عموها، عموزاده‌ها و عروس و دامادهاست. ممکن است طوایف مختلفی به اقتضای امنیت یا فرصت شغلی با هم اردو بزنند، اما این با هم بودن نمی‌تواند تقسیمات خویشاوندی را از میان ببرد. در محل اردو، فاصلهٔ مناسب میان دو جنس مخالف را در نظر می‌گیرند. آنها بیشتر به استحکام خانواده پای‌بندند و به راحتی حاضر به ازدواجهای خارج از طایفه نمی‌شوند.

---

1. vartan bhanji
2. Dan

ازدواج داخلی در میان چادرنشینان رواج دارد. در ازدواج به رضای دختر چندان اعتنا ندارند. ازدواجهای داخلی به همبستگی گروهی کمک می‌کند. دخترها در سن پایین، ۱۴ تا ۱۸ سالگی شوهر می‌کنند. آنهایی که شوهر نکرده‌اند، از طرز لباس پوشیدنشان معلوم است.

چادرنشینان از سواد یا مظاهر زندگی مدرن بهره‌ای ندارند. میزان با سوادی در میان آنها بسیار اندک است. عدهٔ چادرنشینان در دهه‌های اخیر بسیار کاهش یافته است. بسیاری از آنها از کوچ‌نشینی دست شسته، و در شهرهای مختلف ساکن شده‌اند و به زراعت و کسب و کار روی آورده‌اند. بسیاری از قبایل و عشایر پشتون در بلوچستان و ایالت سرحدی شمال غربی، مانند نصیر، کوندی[1]، نورزایی، تروات و نیازی قبلاً کوچ‌نشین بودند. عده‌ای با کار سخت و روزمزدی یا چوپانی درآمد کافی کسب کرده‌اند و به موازات مهاجرت بیشتر چادرنشینان به شهرهای مختلف، صاحب اموال غیرمنقول شده‌اند و رفته رفته شیوهٔ زندگی‌شان عوض شده است. آنها تمایل خود را به کوچ از دست داده، و به زندگی ساکن در خانه‌های کاه گلی روی آورده‌اند. حالا دیگر فرزندان آنها به مدارس محل می‌روند و خود را چادرنشین نمی‌دانند.

رفتارهای مذهبی: پاکستان براساس ایدئولوژی اسلامی پا گرفت. بیش از ۹۶٪ مردم مسلمان هستند و ۴٪ دیگر اقلیتهای مذاهب و ادیان گوناگون‌اند. مردم پاکستان از اسلام رسمی و نیز عامیانه پیروی می‌کنند؛ اما باید گفت که اسلام بسیاری از عامهٔ مردم ــ به‌خصوص گروهی از پیروان فرقه‌های سنی و شیعی ــ از گونهٔ اخیر است. در میان روستانشینان اعتقادات خرافی بیش از شهرنشینان رواج دارد. در نظام اعتقادات خرافی بیشتر با مفهوم پیر و مرید مواجهیم. نظام پیر و مرید نهادهای مقدس و زیارتگاههایی در پاکستان پدید آورده است که در فرهنگ عامه بسیار نفوذ دارند.

زیارتگاهها و عبادتگاهها در پاکستان نهادهای اجتماعی عمده‌ای هستند که به فعالیتهای مهم گوناگون، از مذهبی گرفته تا تجاری اشتغال دارند. بخش مهمی از مردم نیز به این اماکن وفادارند. این مراکز، برای تأمین نیازهای نهادی، صورتهای بغرنجی پدید آورده‌اند و به فعالیتهای صنفی و نیز ایجاد رابطه با حکومت پرداخته‌اند. این اماکن مقدس به سبب نقش مهمی که در زندگی اجتماعی ـ سیاسی مردم ایفا می‌کنند، سهم خاصی در فرهنگ پاکستان دارند. عبادتگاهها نهادهای اجتماعی بغرنجی به شمار می‌آیند و با مشخصاتی در هیئت و فرهنگ پاکستان متمایز می‌شوند؛ تشکیلات داخلی دارند که معمولاً پیر آن را هدایت می‌کند، نیز عوامل و کارکنانی که برای فعالیتهای مختلف لازم است؛ افرادی برای وظایف محوله جذب می‌شوند، برای مسئولیتهای خاص آموزش می‌بینند، و برای موفقیت و اعتبار عبادتگاه خود به کار می‌پردازند.

عبادتگاهها حلقهٔ اعضای خود را پدید می‌آورند و با عبادتگاههای دیگر نیز رابطه برقرار می‌کنند. علاوه بر ارتباطات تاریخی، همکاری و روابط اقتصادی و رفت و آمد هم میان آنها وجود دارد. این حلقه‌ها شامل پیروان یا مریدان هر عبادتگاهی است. این حلقه‌ها در بسیاری از نقاط پاکستان، حتیٰ در نواحی جغرافیایی دور دست، ریشه دوانده‌اند و عملاً افرادی از همهٔ طبقات اجتماعی و اقتصادی جامعهٔ پاکستان در آنها عضو هستند. به این ترتیب، عبادتگاهها به صورت نهادهای پیوند دهنده عمل می‌کنند و افرادی را که منافع مشترک دارند، به رغم زمینه‌های متفاوت فردی، دور هم گرد می‌آورند؛ در نتیجه، قادرند نقش مثبتی در یکپارچگی و وحدت جامعهٔ پاکستان ایفا کنند.

زیارتگاهها خدمات شخصی نیز به پیروان خود می‌دهند. زائران بیشتر دربارهٔ مسائل فردی خود، بی کاری و نیاز به شغل، و کسب و کار و حرفه، مسائل جسمانی، از بیماریهای جزئی گرفته تا امراض شدید و معلولیتها، کمک می‌خواهند. خیلی وقتها افراد با اعضای خانواده و دوستان نزدیک به زیارت می‌روند. این نشان دهندهٔ آن است که دسته‌جمعی تصمیم گرفته‌اند تا طلب اندرز و یاری کنند. این زیارتگاهها در پاکستان انواع و اقسام دارند، از کوچک تا بزرگ، با شهرت منطقه‌ای یا حتیٰ ملی و بین‌المللی. برخی از آنها پیرِ مقیم دارند. برخی به لحاظ یاری خاصی شهرت یافته‌اند، مانند علاج برخی از بیماریهای خاص؛ بعضی جامع‌ترند و در زمینه‌های گسترده‌تری به مردم کمک می‌کنند. از این‌رو، این زیارتگاهها انواع یاریها را ارائه می‌دهند، به رفاه مردم نیز کمک می‌کنند، اما تا به حال این جنبه از کار آنها مکتوب و مستند نشده است.

پاکستان زیارتگاههای بی‌شماری دارد که در سراسر کشور پراکنده‌اند. اگر زمینی سفر کنید، همه جا آنها را می‌بینید. برخی بزرگ، برخی کوچک، و برخی هم خیلی کوچک، با پرچمهای سبزی که برافراشته‌اند. این زیارتگاهها یا مقبرهٔ اشخاص محترم است، یا محلی که افراد مقدس در آن به سر برده‌اند، یا هر دو. در هر حال، پیرهای فعلی وارث «قداست» آنها از طریق اجداد خود هستند که مزارشان همان‌جاست.

برخی از این اماکن ساختمانهای با شکوهی دارند، و بعضی دیگر بسیار ساده‌اند (فقط یک مزار در کنار درخت یا بوته). کلاً زیارتگاههای موردتوجه مردم الگوی مشابهی از لحاظ ساختمانی دارند. روی مزار معمولاً یک «تربت» (سنگ قبر) قرار دارد که اغلب از مرمر است و دور تا دور آن حصار کشیده‌اند، یا بنای مربع شکلی ساخته‌اند که معمولاً سقف گنبدی دارد. سنگ معمولاً با پارچه‌ای پوشانده شده است که به رنگ سبز است و روی آن آیه‌ای از *قرآن* نوشته شده است، و تاجهای گل و سنگهای تخت و صافی نیز روی پارچه می‌گذارند تا باد پارچه را نبرد. در کنار آرامگاه نسخه‌هایی از *قرآن* برای قرائت به چشم می‌خورد و مواد خوراکی، و عمدتاً نمک نیز هست تا زیارت‌کنندگان به عنوان تبرک بچشند. پای آرامگاه نیز محفظه‌ای آهنی

---

1. Kundi

می‌گذارند که شکافی مستطیل شکل دارد و زائران از این شکاف هدایایی برای کمک به نگهداری مزار به درون محفظه می‌اندازند.

مزار و درختهای اطراف آن را با بیرق و پارچه تزیین می‌کنند. نه تنها خود زیارتگاه، بلکه محیط اطراف آن نیز حرمت دارد. درختها کاملاً با مزار پیونددارند. تک درختی که نزدیک مزار بروید، مقدس به حساب می‌آید. چاه و چشمه و نهر نیز به همین مقدسان نسبت داده می‌شوند و با مزار ارتباط دارند و وقتی نزدیک مزار باشند، از نظر مردم زمانی مورداستفادهٔ افراد مقدس نیز بوده‌اند. آب این محلها به عقیدهٔ مردم قدرت شفابخش دارد. البته این خاصیتها را مردم به قدرتهای خاص مقدسان نسبت می‌دهند.

مقدسان پاکستان از روی محل مزارشان شناسایی می‌شوند. در نواحی روستایی، بسیاری از قبایل به طور سنتی با شخص مقدس خاصی مرتبط هستند که تصور می‌رود ابتدا او قبیله را به آیین اسلام مشرف کرده است. قبیله خاطرهٔ مسلمان شدن را نیرویی برای حفظ رابطه با مزار می‌داند. بیشتر گروههای جت و راجپوت که پیش‌تر به پنجاب آمدند و مسلمان شدند، عقیده دارند که به دست بابا فریدالدین گنج شکر (ه م) و یا بهاءالدین زکریای ملتانی (ه م) به اسلام تشرف یافته‌اند.

تشرف به اسلام دسته‌جمعی نبود، بلکه بیشتر به شکل نهضت سیاسی جلوه‌گر می‌شد که در آن رئیس قبیله به خانقاه شخص مقدس می‌رفت و به نام آن شخص اسلام می‌آورد. حتیٰ امروزه هم پیروی از مقدسان سنتی به انتخاب فردی ربطی ندارد. هر کس از فرد مقدسی تبعیت می‌کند که مقدس قبیلهٔ اوست. این پیوند هم روحی است و هم قبیله‌ای. این رابطهٔ سنتی منحصر به قبایلی نیست که معتقدند به دست فرد مقدس اسلام آورده‌اند که به مزار او وابسته‌اند؛ در مواردی نیز این رابطه براساس روایتهایی از کرامات و معجزات مبتنی است که گفته می‌شود آن پیر یا شخص مقدس برای عضوی از قبیله بروز داده است.

مزارها بیش از مساجد، شخصیت سازنده و فرد مقدس را نشان می‌دهد. مزار رکن‌الدین در ملتان طرح و معماری بسیار گیرایی دارد و بدنهٔ ستبر آن مزین به کاشیهای آبی و سفید است.

کاشیهای آبی درخشان مزار پیرهای طریقت سهروردی و قادری، در اوج شریف ـ زادگاه بوله‌شاه[1] ـ امروزه رو به ویرانی‌اند. این مکان که زمانی مرکز فعالیتهای دینی و علمی بود، اینک مخروبه شده است. مزار رحمان بابای شاعر، در محفظهٔ محقر کوچکی در گورستان سایه‌سار جنوب پیشاور است، حال آنکه بقعهٔ شاه عبداللطیف در بهیت‌شاه[2]، در سند به زیبایی اشعار این عارف است؛ ستونهای پوشیده از کاشیهای آبی و سفید گویی از لاله‌های بزرگ آبی و سفید روییده شده‌اند؛ و کارهای زیبای چوبی، با رگه‌های کاشی رنگارنگ، سقف بقعه را پوشانده است.

مآخذ:

Ahmad, A.S., *Pakistan: The Social Sciences Perspective*, Karachi, 1990; Ahmad, K. S., *A Geography of Pakistan*, Oxford, 1972; Beals, A.R., *Village Life in South India*, Aldine Publication, 1974; Beteille, A., *Caste Class and Powers: Changing Patterns of Stratifications in a Tanjoro Village*, Berkely 1971; Bougle, C., *Essays on the Caste System*, London, 1971; Chaudhry, M. I., *Pakistan Society: A Sociological Perspective*, Lahore 1980; Coom Ararwany, A., *History of Indian and Indonism*, New York, 1927; *Culture, Society and Politics, Central Asia and India*, Delhi, 1999; Deva, I., *Folk Culture and Peasant Society in India*, Jaipur, 1989; Dwivedi, G. Ch., *The Jats: Their Role in Mughal Empire*, Bangkok, 1989; Eglar, Z., *A Punjabi Village in Pakistan*, New York, 1960; Elliot, H.M., *Encyclopedia of Caste, Customs, Rites and Superstitions of the Races of Northern India*, Delhi, 1870; *Family, Kinship and Marriage Among Muslims in India*, New Delhi, 1976; Feroz, A., *Ethnicity and Politics in Pakistan*, Karachi, 1998; *Hand Book of Ethnography*, ed. P. Atkinson, Sage Publication, 2001; Harris, Chr. Ch., *Kinship*, Buckingham, 1990; Hulton, J.H., *Caste in India*, Bombay, 1963; Huma Haque, *An Ethnographic Study of ODH Culture with Emphasis on Kinship and Marriage Pattern*, 1983; Hussain, J., *History of People of Pakistan*, Oxford; Ibbeton, D., *Punjab Castes*, Lahore, 1982; Imtiaz Ahmed, *Caste and Social Stratification Among Muslims in India*, New Delhi, 1978; Janmahmad, *The Baluch Cultural Heritage*, Karachi, 1982; Karve, I., *Kinship Organization in India*, Bombay, 1968; Leach, E. R., *Aspects of Caste in South India, Ceylon and North-West Pakistan*, London, 1971; Maloney, C., *Peoples of South Asia*, New York, 1974; id, *South Asia*, New York, 1974; Marica, C.P., *The Indo-Aryan Languages*, Cambridge, 1991; Maron, S., *Pakistan: Society and Culture*, New Haven, 1957; Mayer, A.C., *Caste and Kinship in Central India*, New Delhi, University Book State; *Pakistan Almanac, 2000-2001*, Karachi, 2001; Parry, J.P., *Caste and Kinship in Kangra*, London, 1979; Rauf, M. A., *India Village in Guyana*, Leiden, 1974; Ridgway, R.T.I., *Pathans/Comp*, Peshawar, 1983; Sabir, M. Sh., *Pakistan Culture, People and Places*, Peshawar, 1981; Sagar, S. L., *Hindu Culture and Caste System in India*, Delhi, 1975; Saghir Ahmed, *Class and Power in a Punjabi Adabi Markez*, 1977; Selier, F., *Migration in Pakistan: Theories and Facts*, Lahore, 1986; Shuaib bin Hasan, *A Passage to Pakistan*, Lahore, 1993;Singh Dar and P.D. Bardis, *The Family in Asia*, London, 1979; Srinivas, M.N., *India's Villages*, Bombay, 1940; Tariq Rehman, *Language, Education and Culture*, Karachi 1999; id, *Language Ideology and Power*, Karachi, 2004; Tyler, S., *India: An Anthropological Perspective*, Good Year Publication, 1973.

حفیظ الرحمان چودهری

پاگُشا، یا پاگشاکُنان، جشنها یا میهمانیهایی است که پدر و مادر و خویشاوندان‌وبستگان عروس و داماد پس‌از پایان‌دورهٔ«حجله‌نشینی» برای بازکردن و گشودن پای زوج جوان به زندگی جدید و فعالیتهای دوبارهٔ اجتماعی برپا می‌دارند.

حجله نشینی: عروس و داماد پس از مراسم شب زفاف چند تا چندین روز از دیگران و فعالیتهای اجتماعی کناره می‌گیرند و در حجله‌خانه می‌مانند و از حجله بیرون نمی‌آیند، مگر به ضرورت و یا رفتن به حمام. طول مدت در حجله ماندن یا حجله‌نشینی در هر حوزهٔ جغرافیایی ـ فرهنگی ایران بنا بر سنتهای فرهنگی مردم آن حوزه فرق می‌کرده، و معمولاً از ۳روز، و گاه تا یک سال به درازا می‌کشیده است (یادداشتهای مؤلف).

جدایی گزینی عروس و داماد از جامعه و طایفه‌های خود و در حجله‌نشینی موقت آنها و دوباره پیوستن به اعضای جامعه پس از ترتیب دادن مراسم پاگشایی، با مرحلهٔ دوم و سوم از مراحل سه‌گانهٔ «مناسک

1. Bulleh Shah
2. Bhit Shah

گذار[1]»: ۱. «جدا شدن» یا «گسستن[2]»، ۲. «جدایی گزینی[3]» یا «گذار[4]»، ۳. «باز پیوستن[5]» یا «همبستگی[6]» در جامعه‌ها، به ویژه جامعه‌های کهن وسنتی که نخستین‌بار مردم‌شناس برجستهٔ فرانسوی، آرنلد وان جنپ در ۱۹۰۸م در ادبیات مـردم شناسی مطرح کـرد (ص10-11, 21, 116-117, 124, 129-130)، تطبیق می‌کند (نیز نک: بارنارد، 489؛ بلوکباشی، نقد...، ۲۲۴-۲۲۵).

مراحل سه‌گانهٔ گذار بازتابندهٔ دگرگونی در روند زندگی اجتماعی فردی یا گروهی در جامعه است. در جامعه‌های کهن و ابتدایی و جامعه‌های سنتی کنونی جهان شماری از رفتارهای فرهنگی و آیینی مردم با گذر و انتقال برخی از پدیده‌های طبیعی و وضع و حالتی به وضع و حالتی دیگر، یا انتقال انسان از یک پایگاه اجتماعی به پایگاهی دیگر پیوند و رابطه داشته است (همو، نوروز...، ۱۰۵). مراسم عروسی هر سه مرحله، یعنی جداشدن دختر و پسر از خانواده و گروه و طایفهٔ خود، جدایی گزینی از جامعه و در حجله نشستن در یک دورهٔ محدود، و بازپیوستن به خانواده و گروه و جامعه را دربرمی‌گیرد که مرحلهٔ پاگشایی، یعنی باز پیوستن به گروه و طایفه، مهم‌ترین آنهاست (همو، نقد ۶).

طول مدت حجله‌نشینی در هر جای ایران، بنا بر سنتهای فرهنگی مردم آن جا فرق می‌کند؛ مثلاً دورهٔ حجله‌نشینی در کُهنَک (دهی از بخش حومهٔ شهرستان دزفول) و دَوان (روستایی از توابع شهرستان کازرون در استان فارس) ۳ روز (کریمی، ۴۳؛ لهسایی زاده، ۱۴۴)؛ در شیراز، گیلان، کردستان، بلوچستان و در ایل بیرانوند (هـ م) ۷ روز (فقیری، ۸۰؛ پاینده، *آیینها*...، ۶۲؛ نیکیتین، 110؛ ناصری، ۱۲۵؛ حنیف، ۱۲۴-۱۲۵)؛ در تهران قدیم و در میان ایلها و طایفه‌های ترک دره‌گز ۴۰ روز (مستوفی، ۳۵۱/۱؛ کتیرایی، ۲۱۴؛ میرنیا، ۷۷)؛ در آینه‌وَرزان (روستایی از دهستان ابرشیوهٔ پشت‌کوه شهرستان دماوند) به مدت یک سال (خلج، ۱۳)؛ و در مناطق کوهمره‌نودان، جروق و سرخی استان فارس ۳ روز؛ و در ایل ممسنی (هـ م) ۳ تا ۴ روز بوده است (موسوی، ۲۳؛ حبیبی، ۴۵۱).

در سروستان فارس در حجله‌ماندن عروس و داماد ۷ تا ۱۰ روز به درازا می‌کشید. روز هفتم یا دهم مـادر عروس و مـادر داماد، یا به جـای هر یک از آنها بزرگ‌تر دو خانواده به حجله می‌رفتند و باکشیدن نخ یا نخهایی از پارچه‌ها یا فرشهای تزیینی آویخته به در و دیوار، حجله را به صورت نمادین برمی‌چیدند. آن‌گاه عروس را به حمام می‌بردند. از آن پس، ۴ تا ۶ ماه عروس اجازه نداشت بجز حمام به جایی دیگر برود (همایونی، ۵۰۹).

در جامعهٔ بلوچ عروس و داماد ۳ روز در حجله‌ای که در اقامتگاه خانوادهٔ عروس برپا می‌شد، می‌ماندند. پس از آن عروس و داماد دیـداری کوتاه از پـدر و مادر داماد مـی‌کردند که به این دیـدار اصطلاحاً «گِنْدَکان» می‌گفتند. آن‌گاه دوبـاره بـه اقامتگـاه خانـوادهٔ عـروس بازمی‌گشتند و یک هفته تا ۳ ماه در آنجا می‌زیستند. بعد برای اقامت دائم به اقامتگاه خانوادهٔ داماد بازمی‌گشتند (امان اللّهی، ۱۲۲).

پاگشاکنان: پس از پایان دورهٔ حجله‌نشینی و بیرون آمدن عروس و داماد ازحجله یا «گِرْدَک» (*برهان*...، ذیل گردک؛ مردم مشکین‌شهر آن را «گِرْدَک»، به معنای قوروق و کردها «گِردِک»، به معنای شب زفاف و ماه عسل می‌نامند، نک: ساعدی، ۱۴۴-۱۴۵)، نخستین خانواده‌هایی که عروس و داماد را به جشن و میهمانی بزرگ با حضور جمعی از وابستگان دو خانواده پاگشا می‌کردند، غالباً پدر و مادر عروس، و بعد پدر و مادر داماد بودند. در جامعهٔ زردشتیان رسم است که نخست پدر و مادر پسر پاگشاکنان می‌گیرند (به آذین، ۶۰). پس از آن، هر یک از خویشاوندان بزرگ و نزدیک دو خانواده به ترتیب میهمانی ترتیب می‌دهند و خانوادهٔ عروس و داماد و جمعی از بستگان و آشنایان را دعوت می‌کنند. در برخی جاها، مانند تهران، پس از مـراسم «پاتختی» در روز پس از شب زفاف، پاگشـاها شروع مـی‌شـود (یادداشتهای مؤلف).

این مجلس میهمانی را مردم نقاط مختلف چنین می‌نامند: تهرانیها «پاگشا»، «پاگشا کردن» (کتیـرایی، همانجـا)، یـا «پاگشا کُنـون» (= پاگشاکنان) (یادداشتهای مؤلف)؛ کردها عموماً «پاگشـایی» (مردوخ، ۲۵۸/۱) یا «پاگوشاد» (اورنگ، ۴۸) و کردهای کرمانشاه «پاگشا» (درویشیان، ۱۱۷)؛ شیرازیها، کرمانیها و مردم سروستان فارس «پاگشا» (بهروزی، ۹۶؛ پورحسینی، ۸۸؛ صرافی، ۵۰؛ واعظ تقوی، ۱۶؛ همایونی، ۵۱۰)؛ سیستانیها «پاگشو» (افشار، ۴۰)؛ شوشتریها «پاگشون» (نیرومند، ۵۷)؛ راوریها «پاگشا» و «پاگشونی» (کرباسی، ۱۳۸/۱)؛ لرهای بالاگریوهٔ لرستان «پاگشوند» و لرهای خرم آباد «پاگشا» (امان اللّهی، ۱۲۱؛ ایزدپناه، ۱۹)؛ بختیاریها «پاگشا» (خسروی، ۳۲۲)؛ گیـلانیهـا «پـاکَشـن» و «پـاکَشـون» [پـاکشـان: پاکشانیدن] (پاینده، *آیینها*، ۶۲، *فرهنگ* ...، ۱۷۹)؛ مردم کهنک «پاگُشون» (کریمی، ۴۳)؛ کلیمیان اصفهان «پاگشا» (کلباسی، ۲۰۲)؛ مردم آینه‌ورزان «خونِ بیرونی» (= خانه بیرونی: از خانه بیرون رفتن) (خلج، ۱۳)؛ دوانیها و مردم کوهمرهٔ سرخی فارس «واتِلُوون» و «واتِلْبون» [= واطلبان؛ جشن بازطلبیدن] (لهسایی زاده، ۱۴۴؛ موسوی، ۲۳)؛ گروهی از کردها «پاکِردِنَوه» (مردوخ، ۲۵۵/۱، ۲۵۸)؛ آذربایجانیها «آیاق آچْما» و «آیاق آچْماق»، و قشقاییها «آیاق آچما» (بهزادی، ۱۲۹؛ کیانی، ۲۹۴).

میهمانیهـای پاگشاکنـان غالبـاً شب هنگـام و گاهی نیز در روز و در هر دو مورد همراه با شام یا ناهار برگذار می‌شوند. در برخی جاها پیش از پاگشا کردن، عروس و داماد، به دست بوس مادر زن و پدر زن و یا مادر شوهر و پدر شوهر می‌رفتند. در تهران روز سوم که عروس و داماد

1. rites of passage 2. separation 3. segregation 4. transition 5. incorporation 6. integration

از حجله در می‌آمدند، به دست بوس مادر عروس می‌رفتند که آن را «مادر زن سلام» می‌گفتند و از او «رونما» هم می‌گرفتند. در قدیم داماد یک میهمانی به نام «پاچِنْجِله» (پای حجله) ترتیب می‌داد و آن‌گاه دعوتهای پاگشا شروع می‌شد (شهری، ۳/۱۴۳-۱۴۴). در آن زمان پدر و مادر عروس معمولاً دو شب جشن پاگشا می‌گرفتند و شبی را به زنان و شبی‌دیگر را به مردان اختصاص می‌دادند (کتیرایی، ۲۱۴). لیکن امروزه یک جشن شبانه با شرکت مرد و زن با هم می‌گیرند (یادداشتهای مؤلف). در آینه ورزان خانوادهٔ عروس جشن پاگشا را در دو شب پیاپی برگذار می‌کردند: شب نخست دخترشان را با پدر و مادر و خویشاوندان نزدیک داماد، و شب دوم دامادشان را با همان میهمانانِ شب پیش دعوت می‌کردند (خلج، همانجا).

در سروستان فارس، پس از پایان میهمانی‌ای که خانوادهٔ دختر می‌داد، عروس و داماد به خانه‌شان بازنمی‌گشتند و ۳ تا ۵ شبانه روز آنجا می‌ماندند (همایونی، همانجا).

در میانه، میهمانانی که در جشن پاگشایی در خانهٔ خانوادهٔ عروس گرد می‌آمدند، پس از خوردن شام، هر کس می‌کوشید تا چیزی از خانه برباید و با خود ببرد. بعداً چیزهای نفیس و گرانبها را در برابر گرفتن هدیه باز می‌گرداندند و چیزهای کم بها را به قصد تبرک نزد خود نگه می‌داشتند. این رسم را به گویش محلی «اوغوزلوق» («اوغورلو» کلمه‌ای ترکی و به معنای خوش یمن و پربرکت است) می‌گفتند (یادداشتهای مؤلف، به نقل از دست‌نویس «مراسم عروسی میانه»، نوشتهٔ داوود محمودی، آرشیو واحد فرهنگ مردم، شم F/۵۴۵/۰۳۳۶؛ برای اصطلاح «اوغورلوق» نک: بهزادی، ۲۳۲، ذیل «اوغور»، «اوغورلو» و «اوغورلوق»).

پاگشایانه: پدر یا مادر عروس و داماد، یا هر دو از دو خانواده، در میهمانیهای پاگشاکنان به عروس و داماد خود هدایایی به عنوان «پاگشایانه» یا «رونما» می‌دهند. در بسیاری جاها رسم بود که هر یک از محارم و بستگان نزدیک نیز هدایایی به عروس و داماد می‌دادند. رونماهای تهرانیها معمولاً چیزهایی مانند النگو، یا گوشوارهٔ الماس، انگشتری طلا و یا انگشتری نقرهٔ فیروزه یا لعل نشان بود (کتیرایی، همانجا). در سروستان مادر عروس در میهمانی پاگشاکنان به دختر و دامادش و به هر یک از میهمانان رونمایی که «پیش‌رُو» می‌نامیدند، می‌داد. پیش رو چیزهایی مانند پیراهن، پارچه و آجیل بود. آجیل پیش رو از دانه‌های بوداده کنجد، شاهدانه، بادام، تخمهٔ هندوانه و تخمه کدو ترکیب یافته بود (همایونی، ۵۰۹-۵۱۰).

دوانیها پاگشایانهٔ پدر و مادر به دخترشان را «پانْدازون» (=پااندازان) (لهسایی زاده، همانجا)، و لرهای بالاگریوه پاگشایانه را که عموماً چند رأس دام است «بُوانی» می‌گویند (امان اللّهی، همانجا). پاگشایانهٔ پدر عروس به دختر و دامادش در روستای کهنک معمولاً یک گاو شیرده یا گوسفند بود (کریمی، همانجا).

مآخذ: افشار سیستانی، ایرج، *واژنامهٔ سیستانی*، تهران، ۱۳۶۵ش؛ امان اللّهی بهاروند، سکندر، *کوچ نشینی در ایران*، تهران، ۱۳۶۰ش؛ اورنگ، م.، *فرهنگ کردی*، تهران، ۱۳۴۷ش؛ ایزدپناه، حمید، *فرهنگ لری*، تهران، ۱۳۴۳ش؛ *برهان قاطع*، محمدحسین ابن خلف تبریزی، به کوشش محمدمعین، تهران، ۱۳۴۲ش؛ بلوکباشی، علی، *نقد و نظر*، تهران، ۱۳۷۷ش؛ همو، *نوروز: جشن نوزایی آفرینش*، تهران، ۱۳۸۰ش؛ به آذین، داریوش، «مراسم ازدواج زرتشتیان»، *هنر و مردم*، تهران، ۱۳۴۸ش، شم ۸۵؛ بهروزی، علینقی، *واژه‌ها و مثلهای شیرازی و کازرونی*، شیراز، ۱۳۴۸ش؛ بهزادی، بهزاد، *فرهنگ آذربایجانی ـ فارسی*، تهران، ۱۳۸۲ش؛ پاینده، محمود، *آیینها و باورداشتهای گیل و دیلم*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ همو، *فرهنگ گیل و دیلم*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ پورحسینی، ابوالقاسم، *فرهنگ لغات و اصطلاحات مردم کرمان*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ حبیبی فهلیانی، حسن، *ممسنی در گذرگاه تاریخ*، شیراز، ۱۳۷۱ش؛ حنیف، محمد، *شناخت ایل بیرانوند*، خرم آباد، ۱۳۷۷ش؛ خسروی، عبدالعلی، *فرهنگ بختیاری*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ خلج، حسین، «آیین زناشویی در آینه‌ورزان»، *انتشارات ادارهٔ فرهنگ عامه*، تهران، ۱۳۴۱ش، شم ۲؛ درویشیان، علی اشرف، *فرهنگ کردی کرمانشاهی*، تهران، ۱۳۷۵ش؛ ساعدی، غلامحسین، *خیاو یا مشکین شهر*، تهران، ۱۳۵۴ش؛ شهری، جعفر، *طهران قدیم*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ صرافی، محمود، *فرهنگ گویش کرمانی*، تهران، ۱۳۷۵ش؛ فقیری، ابوالقاسم، «مراسم عروسی در شیراز»، *هنر و مردم*، تهران، ۱۳۵۵ش، شم ۱۶۲؛ کتیرایی، محمود، *از خشت تا خشت*، تهران، ۱۳۴۸ش؛ کرباسی راوری، علی، *فرهنگ مردم راور*، تهران، ۱۳۶۵ش؛ کریمی، اصغر، «کهنک»، *هنر و مردم*، تهران، ۱۳۴۸ش، شم ۸۵؛ کلباسی، ایران، *گویش کلیمیان اصفهان*، تهران، ۱۳۷۳ش؛ کیانی، منوچهر، *سیه چادرها*، شیراز، ۱۳۷۱ش؛ لهسایی زاده، عبدالعلی و عبدالنبی سلامی، *تاریخ و فرهنگ مردم دوان*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ مردوخ کردستانی، محمد، *فرهنگ*، سنندج، ۱۳۶۲ش؛ مستوفی، عبدالله، *شرح زندگانی من*، تهران، ۱۳۴۱ش؛ موسوی، حسن، *گوشه‌هایی از فرهنگ و آداب و رسوم کوهمره نودان، جرون و سرخی فارس*، شیراز، ۱۳۶۲ش؛ میرنیا، علی، *فرهنگ مردم*، تهران، ۱۳۶۹ش؛ ناصری، عبدالله، *فرهنگ مردم بلوچ*، ۱۳۵۸ش؛ نیرومند، محمدباقر، *واژه‌نامه‌ای از گویش شوشتری*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ واعظ تقوی، محمدتقی، *فرهنگ اصطلاحات کرمان*، کرمان، ۱۳۵۱ش؛ همایونی، صادق، *فرهنگ مردم سروستان*، تهران، ۱۳۴۹ش؛ یادداشتهای مؤلف؛ نیز:

Barnard, A. and J. Spencer, *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, London, 2002; Gennep, A. van, *The Rites of Passage*, tr. M. B. Vizedom and G. L. Caffee, London, 1977; Nikitine, B., *Les Kurdes*, Paris, 1956.

علی بلوکباشی

پالِرْمو (به عربی: بلرم)، نام استان و مرکز آن و بزرگ‌ترین شهر و بندر جزیرهٔ سیسیل، واقع در کرانه‌های دریای تیرنه. پالرمو با موقعیت ممتاز بندرگاهی در کنار خلیج پالرمو و دشتهای سرسبز کنکا دُرو[1] واقع است (*کلمبیا*[2]؛ *بریتانیکا*، XIII/930).

این بندر مهم‌ترین مرکز بازرگانی، کشاورزی و صنعتی جزیرهٔ سیسیل به‌شمار می‌رود. عمده‌ترین صنایع آن نساجی، ماشین‌سازی، کشتی‌سازی، فولاد، شیمیایی، کاغذسازی، چرم‌سازی، مبلمان، شیشه‌سازی و سیمان است (*انکارتا*[3]). پالرمو با ۶۷۱ هزار تن جمعیت (در ۱۳۸۳ش/ ۲۰۰۴م)، پنجمین شهر بزرگ ایتالیا به شمار می‌رود («فرهنگ جهانی[4]»).

پیشینهٔ تاریخی: بندر پالرمو که در سدهٔ ۸ق‌م توسط بازرگانان فینیقی بنیاد نهاده شد، «پانورموس» و یا «زیز» خوانده می‌شد. پس از

1. Conca d'Oro 2. *The Columbia ...* 3. *Encarta ...* 4. *The World ...*

فینیقیان، کارتاژیها آنجا را به بندری فعال بدل ساختند و به دور شهر حصاری کشیدند. در ۲۴۱ق‌م در جنگ اول پونیک رومیان این شهر را تصرف کردند (ماله، ۷۶ـ ۷۸؛ رکلو، I/559؛ ایست، 283-282). به روزگار آوگوستوس، امپراتور روم (۲۷ق‌م ـ۱۴م)یک کلنی رومی در پالرمو ساخته شد. در نیمهٔ دوم سدهٔ ۵م، گتها و استروگتها پالرمو را به تصرف خود درآوردند. این شهر در ۵۳۵م توسط بلیزاریوس از فرماندهان روم شرقی به قلمرو بیزانس افزوده شد و به‌تدریج رونق پیدا کرد و دومین شهر بزرگ سیسیل به شمار آمد و تا استیلای مسلمانان بر پالرمو در قلمرو امپراتوری بیزانس باقی ماند (مدنی، ۳۸؛ نورویچ، 51؛ «فرهنگ بیزانسی...[1]»؛ *بریتانیکا*، همانجا).

به روایتی این شهر در ۲۱۲ق/۸۲۷م به دست زیادة بن اغلب، و به روایتی دیگر در ۲۱۷ق فتح شد (ابن اثیر، ۳۳۳/۶ـ ۳۳۵؛ ابن خلدون، ۲۵۴/۴)؛ آن‌گاه عربهایی از قبایل یمنی، قیس، قریش و شاخه‌هایی از قبایل بربر و نیز مسلمانانی از نواحی شام و نقاط دیگر در آن اقامت گزیدند (احمد، ۱۱۰ـ۱۱۱). از آغاز چیرگی مسلمانان بر پالرمو تا استیلای فاطمیان مصر بر جزیرهٔ سیسیل در ۲۹۷ق/۹۱۰م این شهر در قلمرو اغلبیان قرار داشت (همو، ۴۱).

در دهه‌های آغازین سدهٔ ۴ق شهرهای جزیرهٔ سیسیل از جمله پالرمو دستخوش شورش و ناآرامیهایی بود. از جملهٔ این شورشها قیام طبریانِ ایرانی تبار بود؛ خلیفهٔ فاطمی برای سرکوب این قیام در ۳۳۵ق/۹۴۷م، حسن بن علی کلبی را به پالرمو گسیل داشت و با سرکوب ناآرامیهای آنجا، دورهٔ ۹۰ سالهٔ حکومت کلبیان بر سیسیل و نیز پالرمو آغاز شد (همو، ۴۹).

در دورهٔ چیرگی مسلمانان بر پالرمو این شهر به‌تدریج چهرهٔ یک شهر اسلامی ـ شرقی به خود گرفت («پالرمو[2]»). به‌گزارش ابن حوقل، جهانگرد و جغرافیانویس سدهٔ ۴ق که از پالرمو دیدار کرده، این شهر به ۵ محله تقسیم می‌شده که دو محلهٔ آن دارای بارو بوده است. محلهٔ قصر واقع در قسمت قدیمی شهر استحکامات و برجهایی داشته است که در آن بازرگانان و اشراف شهر زندگی می‌کرده‌اند. در محلهٔ خالصه، دیگر محلهٔ محصور شهر امیر و ملازمانش به سر می‌برده‌اند و ادارات دولتی، زرادخانه، حمامها و زندان شهر در آن واقع بوده است. حارة‌الصقالبة پرجمعیت‌ترین و وسیع‌ترین محلهٔ شهر بود که در آن اسلاوها به سر می‌برده‌اند. این محله در قسمت ساحلی شهر قرار داشت و محل رفت و آمد دریانوردان و بازرگانان خارجی بود. دو محلهٔ دیگر شهر، یعنی الحارة‌الجدیدة و حارة‌المسجد بود که بیشتر بازارها در این دو محله واقع بود و پیشه‌وران و صنعت‌گران در آن ساکن بودند. در این زمان پالرمو حدود ۳۰۰ هزار سکنه داشته است و این شهر بیش از هر شهر اسلامی دیگری که ابن حوقل دیده بوده، مسجد داشته است. وی از ۳۰۰ مسجد در این شهر یاد می‌کند که مهم‌ترین آنها مسجد جامع است و مسلمانان آن را از کلیسا به مسجد تبدیل کرده بودند. این مسجد گنجایش بیش از ۷ هزار تن نمازگزار داشته است. از شگفتیهای این شهر که ابن‌حوقل از آن یاد کرده، وجود تابوتی چوبی آویزان از سقف معبدی بوده است که بنا بر باور مسیحیان پیکر ارسطو در آن قرار داشته است و آن را ستایش می‌کرده‌اند و درمان دردهایشان را از آن می‌طلبیدند (۱۱۸/۱ـ۱۲۱؛ نیز نک: احمد، ۶۲ـ۶۳). مقدسی دیگر جغرافیانویس سدهٔ ۴ق/۱۰م نیز در *احسن التقاسیم* از بزرگی و آبادانی پالرمو یاد کرده است (ص ۲۳۱ـ ۲۳۲).

در ۴۶۴ق/۱۰۷۲م نُرمنها پس از ۵ ماه محاصرهٔ پالرمو آنجا را به تصرف خود درآوردند و ساکنان مسلمان شهر به شرط آزاد بودن در اجرای احکام شریعت اسلامی تسلیم مهاجمان شد (نورویچ، 177-182؛ ساندرز، 155؛ «پالرمو»).

فرمانده نرمنها به فرهنگ اسلامی علاقه داشت و نظام اداری ـ اسلامی را تماماً برهم نزد، اما به‌تدریج سیمای اسلامی ـ شرقی پالرمو در این دوره تغییر کرد؛ در همین زمان بسیاری از علوم مسلمانان به اروپا منتقل شد (نیکلسن، 441؛ حتی، 607). در دورهٔ حاکمیت نرمنها پالرمو به عنوان شهری بین‌المللی که در آن ملیتهای مختلفی به سر می‌بردند، باقی ماند و زبان عربی همچنان در آنجا به‌طور گسترده به کار می‌رفت (ایست، 293-292؛ نورویچ، 176؛ رکلو، I/515؛ «دائرة‌المعارف...[3]»، XXVI/65).

نخستین کارگاه کاغذسازی اروپا در پالرمو ساخته شد و سندی به تاریخ ۴۹۵ق/۱۱۰۲م با امضای فرمانده نرمنها دردست است (نورویچ، 177). دربار نرمنها محل آمد و شد هنرمندان، شاعران و دانشمندان بود. از آن میان، ادریسی جغرافی‌نویس معروف مسلمان سدهٔ ۶ق بود که کتاب *نزهة‌المشتاق* را برای آنان نوشت (نک: احمد، ۹۵).

فرمانروایی نرمنها، دوران طلایی پادشاهی سیسیل به مرکزیت پالرمو به‌شمار می‌رود. در ۵۹۰ق/۱۱۹۴م فردریک دوم پادشاه ژرمنها بر سیسیل و از جمله پالرمو چیره شد و در این شهر تاج‌گذاری کرد. در این زمان جمعیت پالرمو حدود ۱۰۰ هزار تن گزارش شده، در حالی که به هنگام ورود نرمنها این شهر ۳۰۰ هزار سکنه داشته است (ایست، 309؛ *بریتانیکا*، III/930). سرانجام با درگذشت ابوزکریا، امیر تونس در ۶۴۷ق/۱۲۴۹م مسیحیان پالرمو به مسلمانان ساکن شهر حمله بردند و آنان ناچار سیسیل را ترک گفتند و بدین ترتیب اسلام از پالرمو رخت بر بست (ابن خلدون، ۴۰۰/۶ـ۴۰۱).

ابن جبیر که در ۵۸۰ق/۱۱۸۴م در آخرین دهه‌های حضور مسلمانان در پالرمو از این شهر دیدن کرده، آن را شهری متأثر از فرهنگ و تمدن اسلامی وصف کرده است. به گزارش او زنان مسیحی ساکن شهر همانند زنان مسلمان رخت بر تن می‌کردند و با وجود تنگناهایی که برای مسلمانان وجود داشت، آنان همچنان دارای بازار و مساجد خاص خود بودند. آرزومندی ابن جبیر از بازگشت وضعیت شهر به دورهٔ چیرگی مسلمانان بر آنجا، حکایت از وضع نامناسب مسلمانان دارد (ص

---

1. *The Oxford*... 2. «Palermo» 3. *Enciclopedia*...

۳۳۰ـ۳۳۱). هم‌زمان با اخراج مسلمانان از پالرمو، یاقوت نیز از فساد و تباهی مردم آن سخن گفته، و از این شهر به بدی یاد کرده است (۷۱۹/۱ـ۷۲۰).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن جبیر، محمد، *رحلة*، به کوشش ویلیام رایت و دخویه، لیدن، ۱۹۰۷م؛ ابن حوقل، محمد، *صورة‌الارض*، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۸م؛ ابن خلدون، *العبر*، به کوشش خلیل شحاده و سهیل زکار، بیروت، ۱۹۸۱م؛ احمد، عزیز، *تاریخ سیسیل در دورهٔ اسلامی*، ترجمهٔ نقی لطفی و محمدجعفر یاحقی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ ادریسی، محمد، *نزهة المشتاق*، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ ماله، آلبر و ژول ایزاک، *تاریخ رم*، ترجمهٔ غلامحسین زیرک‌زاده، تهران، ۱۳۳۲ش؛ مدنی، احمد توفیق، *المسلمون فی جزیرة صقلیة و جنوب ایطالیا*، الجزایر، ۱۹۶۸م؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

Britannica, macropaedia, 1978; *The Columbia Encyclopedia*, 2001; East, W. G., *A Historical Geography of Europe*, London, 1960; *Encarta Reference Library*, 2004; *Enciclopedia Italiana*, Rome; Hitti, Ph. K., *History of the Arabs*, London, 1937; Nicholson, R.A., *A Literary History of the Arabs*, Cambridge, 1953; Norwich, J. J., *The Normans in the South 1016-1130*, London, 1967; *The Oxford Dictionary of Byzantium*, New York, 1972; «Palermo», *Best of Sicily*, www.bestofsicily.com; Reclus, E., *Nouvelle géographie universelle*, Paris, 1885; Saunders, J. J., *A History of Medieval Islam*, London, 1972; *The World Gazetteer*, www.world-gazetteer.com.

مهدی کیوانی

پالِمْبانگ، مرکز استان سوماترا سلاتان (سوماترای جنوبی) در اندونزی. این شهر در ۲° و ۵۵َ عرض جنوبی و ۱۰۴° و ۴۵َ طول شرقی در جنوب شرقی جزیرهٔ سوماترا واقع است و رودخانهٔ پرآب موسی[1] از میان آن می‌گذرد. شبکه‌ای گسترده از آبراهه‌های کوچک و بزرگ از این رود جدا می‌شود و نقاط مختلف شهر را به یکدیگر متصل می‌سازد. زمینهای پست و باتلاقی پیرامون این شهر همواره به سبب بارانهای سیل آسا و طغیان رودخانهٔ موسی در معرض سیلاب قرار دارد؛ به گونه‌ای که این وضعیت بخشی از زندگی روزمرهٔ مردم شهر شده است («اطلس...[2]»، 132، فهرست؛ من در...، ۱۲۵).

پالمبانگ عمده‌ترین مرکز بازرگانی سوماترای جنوبی است و داد و ستد قابل ملاحظه‌ای با بنادر مالزی، چین، تایلند و دیگر بنادر اندونزی دارد. افزون بر موقعیت بازرگانی، این شهر به سبب دارا بودن منابع نفتی از اهمیت بسزایی برخوردار است. مهم‌ترین محصولات صادراتی این شهر فرآورده‌های نفتی، کائوچو، رزین خام و دیگر محصولات جنگلی است. صنایع اصلی پالمبانگ، استخراج و پالایش نفت، کشتی‌سازی، تصفیهٔ رزین، ظروف‌سازی و حکاکی روی چوب است (همان، ۱۲۵، ۱۲۸؛ هاردجونو، 237؛ بریتانیکا، VII/689).

پالمبانگ با ۱٬۵۰۷٬۱۰۰ تن جمعیت (۱۳۸۳ش/۲۰۰۴م) که حدود ۸۵٪ آن را مسلمانان تشکیل می‌دهند، پنجمین شهر بزرگ اندونزی و بزرگ‌ترین شهر جزیرهٔ سوماترا به شمار می‌رود («فرهنگ...[3]»؛ EI²).

پیشینهٔ تاریخی: نخستین آگاهیها از پیشینهٔ پالمبانگ به تاریخ پادشاهی بودایی سری ویجایه می‌رسد که آغاز آن را از ۲۰۰ تا ۵۰۰م تخمین زده‌اند («سری ویجایه[4]»). ظاهراً پالمبانگ تا ۴۱۶ق/۱۰۲۵م که توسط دزدان دریایی سواحل جنوبی هند مورد تاخت و تاز قرار گرفت، پایتخت این پادشاهی بود، ولی پس از این تهاجم به تدریج اهمیت خود را از دست داد و سرانجام، پایتخت پادشاهی به نواحی شمالی‌تر منتقل شد («پالمبانگ[5]»). زائر بودایی چینی، ای ـ چینگ (ای ـ تسینگ) که در ۵۱ق/۶۷۱م از پالمبانگ دیدار کرده، آنجا را یکی از مراکز تعلیم آیین بودا و زبان سنسکریت معرفی کرده است («اندونزی[6]»، تاریخ، پادشاهی...؛ هال، 43-42). پادشاهی سری‌ـ ویجایه در ۷۷۹ق/۱۳۷۷م، به دست پادشاهی ماجا پاهیت سرنگون، و پالمبانگ به قلمرو این پادشاهی افزوده شد (*اندونزی*...، ۱۴، ۱۶). پارامسوارا[7] آخرین پادشاه سری‌ویجایه پس از شکست و فرار، در ۸۱۶ق/۱۴۱۳م، پادشاهی مالاکا را بنیاد نهاد و چندی بعد به اسلام گروید (EI²؛ «سری ویجایه»).

نخستین نیای مسلمان سلاطین بعدی «دارالسلام پالمبانگ» اریه دمر (پس از اسلام آوردن: اریه دله = اریه عبدالله) است که در نیمهٔ دوم سدهٔ ۹ق/۱۵م اسلام آورد. سوسوهونان[8] اریه کوسومه عبدالرحیم (۱۰۶۹ـ۱۱۱۸ق/۱۶۵۹ـ۱۷۰۶م) اولین فرمانروا از سلاطین دارالسلام پالمبانگ بود که عنوان سلطان یافت (EI²).

کمپانی هندشرقی هلند که در ۱۰۲۶ق/۱۶۱۷م مرکز تجارتی در پالمبانگ تأسیس کرده بود، در ۱۰۶۹ق/۱۶۵۹م به ساخت قلعه‌ای در آن شهر مبادرت ورزید (*بریتانیکا*، همانجا). در ۱۲۲۶ق/۱۸۱۱م سلطان محمود بدرالدین که از حضور هلندیها در قلمروش ناخشنود بود، به پشت‌گرمی نیروهای انگلیسی ــ که به تازگی بر جاوه چیره شده بودند ــ به واحدهای نظامی هلندی در پالمبانگ حمله برد و شماری از آنان را کشت. اما سلطان محمود بدرالدین با انگلیسیها نیز چندان موافق نبود، در نتیجه در ۱۸۱۲م نیروهای انگلیسی به پالمبانگ حمله کردند و دربار را غارت نمودند و برادر کوچک‌تر او را به نام سلطان احمد نجم‌الدین بر تخت نشاندند. اما اختلافات میان این دو برادر پایان نیافت و سرانجام هلندیها در ۱۸۲۱م با نیرویی نظامی متشکل از ۴ هزار تن نظامی به پالمبانگ حمله بردند و فرزند بزرگ سلطان احمد نجم‌الدین را که همنام پدرش بود، به‌سلطنت رساندند. در ۱۸۲۳م هلندیها پالمبانگ را تحت حاکمیت مستقیم خود درآوردند و برای سلطان نیز مستمری برقرار کردند و بدین‌ترتیب، استقلال این سلطان‌نشین مسلمان به پایان رسید (ریکلفس، ۲۲۰).

در جنگ جهانی دوم این شهر به اشغال ژاپن درآمد، و در ۱۹۴۸-۱۹۵۰م پایتخت حکومت خودمختار سوماترای جنوبی گردید، تا آنکه رسماً در ۱۳۲۹ش/۱۹۵۰م به جمهوری اندونزی ملحق شد (*بریتانیکا*، همانجا؛ نیز نک: لگ، 79).

1. Musi 2. *Britannica* ... 3. *The World*... 4. «Srivijaya» 5. «Palembang» 6. «Indonesia» 7. Parameswara 8. Susuhunan

مآخذ: *اندونزی گذشته و آینده*، ادارهٔ اطلاعات سفارت جمهوری اندونزی، تهران؛ ریکلفس، م. ک.، *تاریخ جدید اندونزی*، ترجمهٔ عبدالعظیم هاشمی‌نیک، تهران، ۱۳۷۰ش؛ *من در اندونزی بودم*، ادارهٔ اطلاعات سفارت جمهوری اندونزی، تهران؛ نیز:
Britannica, micropaedia, 1978; *Britannica Atlas*, Chicago, 1996; EI²; Hall, D.G.E., *A History of South-East Asia*, London, 1964; Hardjono, J., *Indonesia Land and People*, Djakarta, 1970; «Indonesia», *Britannica*, 2004; Legge, J. D., *Indonesia*, New Jersey, 1964; «Palembang», *Wikipedia*, www.en.wikipedia.org/wiki/Palembang; «Srivijaya», *Wikipedia*, www.en.wikipedia.org/wiki/Srivijaya; *The World Gazetteer*, www.world-gazetteer.com/d/d_id_ss.htm.
فریا یات

پالِمبانی، عبدالصمد (۱۱۱۶-۱۲۰۳ق/۱۷۰۴-۱۷۸۹م)، عالم و صوفی سوماترایی. از جزئیات زندگی وی اطلاع چندانی دردست نیست؛ تنها می‌دانیم که پدرش عبدالله نام داشت و او خود، چنان‌که از نسبتش پیداست، از شهر پالمبانگ، مرکز استان سوماترای جنوبی برخاسته بود.

او همچون بیشتر مسلمانان جویای علوم اسلامی در اندونزی، برای کسب این معارف در زمانی نامعلوم به عربستان مهاجرت کرد و ظاهراً بیشتر عمر خود را در آنجا گذراند. وی در مکه از محضر استادانی چون محمدبن عبدالکریم سمّان و احمدبن عبدالمعین دمنهوری بهره برد و به حلقهٔ دانش آموختگان و استادان جاوه‌ای مقیم مکه پیوست. این جمع که با نوشتن کتابها و رساله‌های متعدد در زمینهٔ علوم اسلامی و ترجمهٔ آثار معتبر نویسندگان مسلمان به زبان مالایایی، هدایت و پرورش اندیشه و هویت اسلامی مسلمانان سوماترایی را از وظایف خود می‌دانستند، هستهٔ اصلی متفکران مسلمان مالایایی در آن زمان را تشکیل دادند (پالمبانی، ۲/۱؛ لافان، 24-21). نسلهای پی در پی این عالمان که از سدهٔ ۱۱ق/۱۷م در مکه و مدینه به تحصیل و تدریس اشتغال داشتند، با تأثیر از اندیشه‌های احیاگرایانه و ضد بدعت رایج در محیط خود، به مخالفت با طریقه‌های صوفیانهٔ آمیخته با سنن و باورهای بومی، و نیز آراء عرفانی ابن عربی، به‌ویژه موضوع «وحدت وجود» پرداختند. پاره‌ای از این عالمان به‌تدریج با طریقهٔ صوفیانهٔ تازه پاگرفته‌ای به نام «سمانیه» ارتباط یافتند که توسط محمدبن عبدالکریم سمان شکل گرفته بود. از جملهٔ اینان یکی محمدبن شهاب‌الدین بود که زندگی مؤسس این طریقه را به زبان مالایایی نوشت و به این ترتیب، به انتشار این طریقه در میان هم‌میهنانش سرعت بخشید؛ دیگری عبدالصمد پالمبانی، از شاگردان سمان بود که از اصلی‌ترین رواج‌دهندگان این طریقه در اندونزی به‌شمار می‌رود (وُل، 64).

پالمبانی همچنین با ترجمهٔ برخی از آثار ابوحامد محمد غزالی به زبان مالایایی، انتشار تصوف شریعت محور و رشد جریان احیاگرایانه و اصلاح‌طلبانهٔ اسلامی را در سوماترا تقویت کرد. ازجملهٔ کارهای او، یکی ترجمهٔ رسالهٔ *بدایة الهدایهٔ* غزالی در ۱۱۹۲ق/۱۷۷۸م، با عنوان *هدایةالسالکین فی سلوک مسلک المتقین* است که بارها، از جمله در ۱۲۹۴ق/۱۸۷۷م در قاهره به چاپ‌رسیده‌است(لافان، 24,129؛ EI²)؛ دیگری ترجمهٔ آزادی از بخشهای گوناگون کتاب *احیاء علوم‌الدین* غزالی است که در رمضان ۱۲۰۳/ ژوئن ۱۷۸۹ در طائف خاتمه یافته، و با عنوان *سیرالسالکین الیٰ عبادة رب‌العالمین* بارها به چاپ رسیده است. پالمبانی در *سیرالسالکین* با برگزیدن برخی بخشها، خلاصه کردن بعضی و گسترش بعضی دیگر کوشیده است تا پیوندی میان تصوف و دینداری اسلامی ایجاد کند و منبع مناسبی برای مطالعهٔ تصوف در اختیار هم‌میهنان خود قرار دهد (نک: ۲۶۷/۴؛ لافان، 24؛ وُل، همانجا؛ EI²).

وی همچنین در ۱۱۸۴ق/۱۷۷۰م، هنگامی که هنوز در مکه اقامت داشت، با نوشتن نامه‌هایی به منگکونگاران[1]، شاهزادهٔ سلو[2] وی را به جهاد بر ضد کفار و استعمارگران دعوت کرد و پس از آن با نوشتن رساله‌ای به نام *نصیحة المسلمین و تذکرة المؤمنین فی فضائل الجهاد فی سبیل‌الله و کرامات المجاهدین فی سبیل‌الله*، جامعهٔ مسلمانان سوماترایی را به جهاد تشویق نمود. از آنجا که استعمارگران هلندی انتشار این اثر را در حوزهٔ حاکمیت خود مخاطره‌آمیز می‌دیدند، آن را ممنوع اعلام کردند، اما نسخه‌هایی از آن به میان مسلمانان اندونزی راه یافت و بسیار مؤثر واقع شد و پس از چندی، در سدهٔ ۱۳ق/۱۹م بخشهایی از این اثر به زبان آچه‌ای به شعر درآمد و در مجموعه‌ای با عنوان *حکایت پرنگ سبیل* (سبی) به چاپ رسید. این اشعار که در آنها پاداش جاودان برای مجاهدان شهید، و عذاب ابدی برای یاری رسانندگان به استعمارگران هلندی پیشگویی شده است، در نسخه‌های متعددی منتشر گردید و نقش مهمی در مبارزات ضداستعماری مسلمانان اندونزی در اواخر سدهٔ ۱۳ و اوایل سدهٔ ۱۴ق ایفا نمود (لافان، 27؛ GAL, S, II/629؛ EI²).

بجز رسالات یاد شده، پالمبانی همچنین خلاصه‌ای از سخنان احمد دمنهوری در جلسات درس سال ۱۱۷۷ق/۱۷۶۳م در مکه را در سال بعد در رساله‌ای با عنوان *زهرةالمرید فی بیان کلمة التوحید* گردآوری کرد. از وی رسالهٔ دیگری نیز با عنوان *عروةالوثقیٰ و سلسلة اولی الاتقاء* که مجموعه‌ای از اوراد و اذکار است، و نیز اثری با عنوان *راتب* به صورت نسخهٔ خطی بر جای مانده است (وُل، نیز GAL, S، همانجاها؛ EI²).

ازجملهٔ شاگردان پالمبانی خطیب سمباس است که نقش برجسته‌ای در تربیت علمای جاوه‌ای، انتشار تصوف و مبارزات ضداستعماری سدهٔ ۱۳ق/۱۹م داشته است (نک: مولیاتی[3]).

مآخذ: پالمبانی، عبدالصمد، *سیرالسالکین*، بیروت، دارالفکر؛ نیز:
EI²; GAL, S; Laffan, M. F., *Islamic Nationhood and Colonial Indonesia*, London, 2003; Mulyati, Sri, «History of Qadiriyya and Naqshbandiyya Orders in Indonesia», *The Islamic Supreme Council of America*, www.islamicsupremecouncil.org/spirituality/Qadiri/qad-naqsh-indo.htm; Voll, J. O., *Islam, Continuity and Change in the Modern World*, New York, 1994.
فاطمه لاجوردی

پالمیرا، نک: تدمر.

1. Mangkunegaran 2. Solo 3. Mulyati

پالَنْپور، یا پالانپور، شهر و مرکز شهرستان بناس کانتها[1] واقع در شمال شرقی ایالت گجرات که تا پیش از استقلال هند، نواب نشین دولت مسلمان پالنپور بوده است. این شهر در گذشته «پرهالدپور[2]» خوانده می‌شد، اما پس از سدهٔ ۸ق/۱۴م نام آن به پالنپور (برگرفته از نام پالنسی چوهان[3]) تغییر یافت (نک: «پالنپور، مراکز...[4]»؛ «فرهنگ سلطنتی...[5]»، XIX/354-355).

شهر پالنپور در ۲۴° و ۱۰َ عرض شمالی و ۷۲° و ۲۶َ طول شرقی، میان تپه‌ماهورها واقع است («اطلس...[6]»، 131، فهرست؛ «فرهنگ سلطنتی»، همانجا). این شهر دارای آب و هوایی خشک و گرم است و رودخانهٔ بناس از کنار آن می‌گذرد. پالنپور از مراکز بازرگانی و فرآوری محصولات کشاورزی است و در گذشته شکارگاههای یوزپلنگ آن شهرت داشته است (گجراتی، ۱/۱۲۵؛ بریتانیکا، IX/73).

جمعیت این شهر که در اواخر سدهٔ ۱۳ق/۱۹م، ۱۷ هزار تن بود، در ۱۹۸۱م به حدود ۶۱ هزار تن و در ۱۳۸۳ش/۲۰۰۴م به حدود ۱۱۷ هزار تن رسیده است. یکی از دلایل افزایش جمعیت این شهر را می‌توان موقعیت تجارتی آن دانست (رکلو، VIII/276؛ بریتانیکا، همانجا؛ «فرهنگ جهانی[7]»).

پیشینهٔ تاریخی: دیرینگی این شهر به سدهٔ ۲ق/۸م باز می‌گردد. بنا به روایتی این شهر محل پرورش «ونراجا[8]» بنیان‌گذار سلسلهٔ «چاوده[9]» در «آنهیلواده[10]» بوده است. در سدهٔ ۱۳م این شهر با نام «پرهلادن پاتن[11]» مرکز دولت پرهلادن دِئو بوده است. پس از آن، شهر یک دورهٔ فترت را پشت سر گذاشت، تا آنکه در سدهٔ ۸ق/۱۴م در دورهٔ چوهانها شهر رونق خود را بازیافت («فرهنگ سلطنتی»، XIX/348, 354-355؛ «پالنپور، احمدآباد[12]»).

در اواخر سدهٔ ۱۰ق/۱۶م پالنپور و دیسا به تصرف لوهانیهای افغانی‌تبار درآمد که بعدها به جالوریها (جهالوری) معروف شدند. در زمان حکومت غزنی‌خان جالور که در ۱۵۸۹-۱۵۹۰م از جانب اکبر شاه دیوان لاهور را داشت، برادر وی، ملک فیروزخان پالنپور و دیسا را تسخیر کرد و شهر پالنپور را مرکز حکومت خود قرار دارد («فرهنگ سلطنتی»، XIX, 353) و در ۱۰۰۶ق/۱۵۹۷م عنوان «دیوان» از اکبرشاه (حک‍ ۹۶۳-۱۰۱۴ق/۱۵۵۶-۱۶۰۵م) دریافت کرد. در ۱۰۹۳ق/۱۶۸۲م اورنگ زیب جالور و ساچر را بر قلمرو آنان افزود، اما در ۱۱۱۰ق/۱۶۹۸م دو ناحیهٔ اخیر از دیوان پالنپور جدا شد («مجموعه...[13]»، VI/96).

روابط بریتانیا با دولت پالنپور از ۱۲۲۴ق/۱۸۰۹م آغاز گردید. در این سال پرداخت مالیات به دولت گائکوار[14] به وساطت بریتانیا بر دولت پالنپور تحمیل شد (همانجا؛ «فرهنگ سلطنتی»، XIX/347؛ EI²). در ۱۲۲۷ق/۱۸۱۲م ملک فیروزخان، فرمانروای ایالت پالنپور در نبرد با گروهی از «جامه داران» سند کشته شد و پسر او، فتح خان نیز که خردسال بود، در این نبرد به اسارت درآمد و عموی او شمشیرخان حاکم سابق دیسا که فیروزخان در ۱۷۹۴م او را از کار برکنار کرده بود، با حمایت جامه داران سند به جای فیروزخان بر مسند قدرت نشست. اما فتح خان به کمک دولتهای بریتانیا و گائکوار به سرپرستی عمویش شمشیرخان جانشین پدر شد («مجموعه»، همانجا). به‌سبب رفتارهای نامناسب شمشیرخان، فتح خان در ۱۲۳۱ق/۱۸۱۶م از دولت انگلستان درخواست مداخله کرد و سرانجام مقرر شد مأموری از گائکوار تحت نظارت انگلستان بر دیوان پالنپور سرپرستی کند و در ازای آن، دیوان پالنپور، هر ساله ۲۵۰ سواره نظام و ۱۰۰ پیاده نظام به گائکوار تحویل دهد. این پیمان در ۱۲۶۴ق/۱۸۴۸م لغو گردید (همانجا). فتح خان در ۱۸۵۴م درگذشت و پسرش زروارخان بر جای اونشست. شیرمحمدخان جانشین زروارخان در ۱۸۷۹م با عبور راه آهن راجپوت از خاک خود موافقت کرد و به موجب آن، تسلط بر بخشی از سرزمینهای تحت فرمان خود را از دست داد (همان، VI/96-97).

ایالت پالنپور در ۱۸۹۶-۱۸۹۷م دچار طاعون شد و صدمات بسیار بر آن وارد آمد («فرهنگ سلطنتی»، همانجا). در ۱۳۲۸ق/۱۹۱۰م فرمانروای پالنپور عنوان نواب را دریافت کرد و تا ۱۳۲۶ش/۱۹۴۷م که ایالتهای نواب نشین در اتحادیهٔ هند ادغام شدند، پالنپور به دست فرمانروایان جالوری اداره می‌شد (EI²).

مآخذ: گجراتی، علی‌محمد، مرآة احمدی، بمبئی، ۱۳۰۶ق؛ نیز:

Britannica, micropaedia, 1989; *Britannica Atlas*, Chicago, 1996; *A Collection of Treaties, Engagements and Sanads*, Delhi, 1983; EI²; *The Imperial Gazetteer of India*, New Delhi, 1973; «Palanpur, Ahmedabad», www.ahmedabad.com/travel/cities/pameh.htm; «Palanpur, Jain Heritage...», www.Jainheritagecentres.com/gujarat/palanpur.htm; Reclus, E., *Nouvelle géographie universelle*, Paris, 1885; *The World Gazetteer*, www.world-gazetteer.com/d/d_in_gj.htm.

پرویز امین

پامْپِلونا[15] (عربی: بَنْبَلونه)، مرکز استان ناوارا در شمال اسپانیا. این شهر با ۳۰۰‚۱۸۹ تن جمعیت (۱۳۸۳ش/۲۰۰۴م) در ۴۲° و ۴۹َ عرض شمالی و ۱° و ۳۸َ طول غربی در ساحل غربی رودخانهٔ آرگا ــ یکی از شاخه‌های رود اِبرو ــ در دامنهٔ غربی کوههای پیرنه و حدود ۳۵۰ کیلومتری مادرید واقع است و امروزه نیز همچون دورهٔ اسلامی مرکز ایالت ناوارا (در منابع اسلامی: نَبرّه) به‌شمار می‌آید (ابن سعید، ۱۸۰؛ عنان، الآثار...، ۳۰۷؛ سامرایی، ۴۳؛ «اطلس...[16]»، 132، فهرست، 35؛ «فرهنگ...[17]»). احتمالاً نام این شهر برگرفته از نام پُمپیوس سردار معروف رومی است که در ۷۵ق‌م این نواحی را گشود و این شهر را بنیان نهاد (انکارتا[18]).

1. Banās Kantha 2. Prahaladpur 3. Pālansi Chauhān 4. «Palanpur, Jain Heritage...» 5. *The Imperial...* 6. *Britannica...* 7. *The World...* 8. Vanarājā 9. Chāvada 10. Anhilvāda 11. Parhlādan Pātan 12. «Palanpur, Ahmedabad» 13. *A Collection....* 14. Gaekwar 15. Pamplona 16. *Britannica...* 17. *The World...* 18. *Encarta...*

از میان جغرافی‌نویسان مسلمان، ابن عبدالمنعم وصفی کوتاه از این شهر به دست داده است. او پامپلونا را از شهرهای اندلس برشمرده که در میان کوههای بلند پیرنه با گردنه‌های سخت‌گذر قرار داشته است و ساکنان آن مردمانی تنگدست از باسکها بودند که به زبانی خاص و غیرقابل فهم برای دیگران، گفت‌وگو می‌کرده‌اند (ص ۱۰۴).

قلمرو قبایل باسک از غرب به سرزمین آلبه[1] و قلاع (دو ولایت قشتالهٔ[2] کهن)، از شرق به سرزمین کوهستانی گاسکونها[3] (در روایات اسلامی: غَسقونیون یا جاشقیون) و سرزمین مردم سرتانیا یا سردانیه[4] محدود می‌شده‌است (EI², I/1011؛ عنان، *دولة...*، ۱(۱)/۲۱۶، ۲۶۶).

ادریسی در سدهٔ ۶ق، پامپلونا را از شهرهای بلاد جلیقیه[5] در اقلیم پنجم دانسته است (۷۲۵/۲). به گفتهٔ وی جاده‌ای بین پامپلونا و شهر لیون در غرب آن کشیده شده بود. گذرگاه بیونه نیز راه ارتباطی با شهر بیونه (بایون[6]) در شمال جبال البرت (پیرنه) بود (۷۳۲/۲). این گذرگاه به باب شیزرو[7] یا باب الشزری نیز معروف بود که اکنون به نام رنسوو[8] (رنسوال) در ۲۰ کیلومتری شمال شرقی پامپلونا واقع است (عنان، همان، ۱(۱)/۱۷۶-۱۷۷).

پامپلونا از زمان استرابن شهر عمدهٔ باسکها به‌شمار می‌آمد. باسکها از زمان گُتها همواره سعی داشتند استقلال خود را حفظ کنند و به همین سبب، غالباً سر به شورش بر می‌داشتند و در مناطق مرتفع و کوههای بلند خود پناه می‌گرفتند و در برابر فرنگان، مملکت مسیحی جلیقیه، و یا دولت اسلامی قرطبه می‌ایستادند (همان، ۱(۱)/۱۷۳). هرچند برخی روایات حاکی از آن است که موسی بن نُصَیر طی فتوح خود در اندلس، سرزمین باسک را گشود و تا آن سوی کوههای پیرنه نیز رفت (نک: ابن عذاری، ۱۸/۲؛ مونس، *فجر...*، ۱۰۲-۱۰۳، ۲۴۲)، اما ظاهراً پامپلونا جزو شهرهایی از اندلس بود که همچنان فتح ناشده باقی مانده بود (نک: ابن عذاری، ۱۴/۲).

براساس برخی قراین، از جمله اینکه بعضی از تابعان، مانند حنش صنعانی (د ۱۰۰ق) شاهد پیمان پامپلونا بوده‌اند (نک: *اخبار...*، ۲۸؛ ابن فرضی، ۲۳۱/۱، ۵۲۶/۲)، تاریخ فتح این شهر بـه پیش از ۱۰۰ق/۷۱۸م و دورهٔ حکومت عبدالعزیزبن موسیٰ (۹۵-۹۷ق/۷۱۴-۷۱۶م) می‌رسد (نیز نک: مونس، همان، ۱۱۱؛ سالم، ۱۶۲) و هنگامی که عبدالرحمان غافقی در اوایل سال ۱۱۴ق/۷۳۲م به قصد حمله به غالیس[9] در جنوب فرانسه، به شمال اندلس لشکر کشید، ولایت ناوارا را پشت سر نهاد و از طریق پامپلونا از کوههای پیرنه گذشت (عنان، همان، ۱(۱)/۸۹-۹۰). امـا به نوشتهٔ برخـی دیگر از منـابع (*اخبـار*، ۳۴؛ ابن عـذاری، ۲۹/۲) عقبة بن حجاج، والی اندلس (۱۱۶-۱۲۲ق/۷۳۴-۷۴۰م) چند سال پس از به دست گرفتن حکومت به نواحی شمالی اندلس لشکر کشید و پامپلونا را فتح کرد و مسلمانان را در آنجا اسکان داد. این اختلاف را شاید بتوان چنین توجیه کرد که از هنگام فتـح اندلس، سرزمین ناوارا در برابر مسلمانان به سختی ایستادگی می‌کرد و والیان اندلس برای چیرگی بر آن به ناچار پیاپی بدانجا حمله می‌بردند (عنان، *الآثار*، ۳۰۷؛ سامرایی، ۹۹).

چندی پس از مقاومت و شورش مردم جلیقیه به رهبری پُلای، پامپلونا نیز در ۱۳۸ق/۷۵۵م بر ضد مسلمانان شورید و لشکر یوسف بن عبدالرحمان فِهری (حک ۱۳۰-۱۳۸ق) نتوانست کاری از پیش ببرد (*اخبار*، ۳۴، ۶۱-۶۲، ۷۲-۷۴؛ مونس، همان، ۳۳۰؛ سامرایی، ۱۰۰). در ۱۶۰ق/۷۷۷م هنگامی که سلیمان بن یقظان کلبی (ابن اعرابی) والی بارسیلون (برشلونه) و متحد او، حسین بن یحییٰ انصاری والی ساراگوسا (سرقسطه) شارلمانی، پادشاه فرانسه را بر ضد امیر اندلس، عبدالرحمان اموی به یاری خواندند، شارلمانی نیز با انگیزه‌های دینی و سیاسی از این دعوت استقبال کرد و در آغاز بهار ۱۶۱ق/۷۷۸م سر راه خود به ساراگوسا، پامپلونا را که در این هنگام دژی مسیحی بود، پس از محاصره به استیلا درآورد؛ اما از این لشکرکشی طرفی نبست و هنگام بازگشت، چون با مقاومت مردم پامپلونا و هم‌پیمانان مسلمانشان روبه‌رو شد، دژها و باروهای آن را ویران ساخت (عنان، *دولة*، ۱(۱)/۱۶۸-۱۷۶؛ کالینز، 180).

هنگامی که مملکت مسیحی جلیقیه سرگرم کشمکشهای داخلی بود، ناوارا بارها هدف تهاجمات تابستانی (صَوائف) مسلمانان واقع گردید. عبدالرحمان الداخل اموی ضمن لشکرکشی خود به شمال اندلس، در ۱۶۵ق/۷۸۲م برای سرکوب مردم باسک به پامپلونا حمله برد و دژهای آن را ویران کرد (*اخبار*، ۱۰۴؛ عنان، همان، ۱(۱)/۱۸۷).

در حدود سال ۱۸۳ق/۷۹۹م فردی از بزرگان ناوارا به نام ازوار[10] خود را فرمانروا خواند و دعوی استقلال کرد (همان، ۱(۱)/۳۶۲). چندی بعد، در حدود سال ۲۰۹ق/۸۲۴م باسکها دوک‌نشینی مستقل تأسیس کردند و پامپلونا پایتخت آن شد. در همین سال آنان به یاری همسایگـان مسلمـان خـود (ظاهراً بنوقَسی و حاکمـان تُطیله[11]) لشکر فرانسویان را در نزدیکی پامپلونا درهم شکستند (همان، ۱(۱)/۲۵۶؛ قس: EI², I/1012) و در اوایل سدهٔ ۳ق/۹م به استقلال دست یافتند (کالینز، 153).

پس از ازوار، برادرش، سانچو در ۲۲۱ق/۸۳۶م به حکومت رسید؛ سپس درزمانی‌که دانسته نیست، اینییگو آریستا[12] (قس: ابن‌حزم، ۵۰۲: وَنقةبن شانجه ملک البشاکسة) قدرت را به دست گرفت. فرمانروایان پامپلونا با امارت اسلامی مجاور، یعنی بنو قسی، حاکمان ثغراعلیٰ که خود اصلاً نصرانی یا گوتی بودند، پیوندهای دوستی و خویشاوندی برقرار کردند. اینییگو آریستا با بیوهٔ موسی بن فُرتون بن قسی ازدواج کرد. از این پس پـادشـاهی نـاوارا در خـانـدان او دوام یـافت. گارسیا اینییگس[13] (غرسیةبن ونقه)، پسر و جانشین او رشتهٔ دوستی و خویشاوندی را با موسی بن موسی بن قسی — که سر از فرمان دولت

1. Alava 2. Castille/Castella 3. Gascons 4. Cerretania/Cerdagne 5. Galicia 6. Bayonne 7. Portos Cisereus
8. Roncevaux/Roncevalles 9. La Goule 10. Azur 11. Tudela 12. Iñigo Arista 13. García Iñiguez

قرطبه پیچیده بود ــ استوار ساخت و موسیٰ دختر گارسیا را به زنی گرفت. آنان در نواحی ثغر خساراتی بر لشکریان قرطبه وارد کردند. از این‌رو، عبدالرحمان بن حکم اموی در سالهای ۲۲۷ و ۲۲۸ق/۸۴۲ و ۸۴۳م به ناوارا لشکر کشید و پامپلونا را ویران ساخت. در نبرد اخیر (۲۲۸ق) فرتون بن ونقه کشته شد و موسیٰ امان یافت (ابن دلایی، ۲۹-۳۰؛ ابن حیان، چ مکی، ۱۰۲-۱۰۳، چ لوی پرووانسال، ۲۹۸-۳۰۲؛ مکی، ۴۲۰-۴۲۱؛ ابن عذاری، ۲/۸۸-۸۹؛ عنان، همان، ۱(۱)/۲۵۹-۲۶۱).

در ۲۲۹ق/۸۴۴م عبدالرحمان بن حکم لشکری به سرداری پسرش، محمد به پامپلونا گسیل داشت. در این جنگ شمار بسیاری از دشمن به هلاکت رسیدند و گارسیا نیز کشته شد (ابن اثیر، ۷/۸؛ مقری، ۱/۳۴۵؛ سامرایی، ۱۶۱). جانشین وی، اینییگواینییگس (ونقةبن ونقه) ملزم گردید سالانه ۷۰۰ دینار به حاکمان ثغر بپردازد (مکی، همانجا؛ سامرایی، ۱۶۰-۱۶۱). اینییگوی دوم با موسی بن موسیٰ ــ که هم دایی او بود و هم خویشاوندیهای سببی دیگر با وی داشت ــ مناسباتی نزدیک و صمیمانه برقرار کرد (EI²، همانجا). پامپلونا در سالهای ۲۳۰ و ۲۳۲ق همچنان در معرض حملات مسلمانان بود و موسیٰ ناگزیر به فرمانبرداری شد (ابن حیان، چ مکی، ۱، چ لوی پرووانسال، ۳۰۲؛ عنان، همان، ۱(۱)/۲۶۴). اینییگو اینییگس در ۲۳۷ق/۸۵۱م درگذشت و فرمانروایی به پسرش گارسیا رسید (ابن حیان، چ مکی، ۱۶). وی اوریه[1]، دختر موسیٰ را به نکاح درآورد و دست کم تا ۲۵۶ق/۸۷۰م بر پامپلونا حکومت کرد (مکی، ۴۲۱، ۴۲۲؛ سامرایی، ۱۶۲؛ عنان، همان، ۱(۱)/۳۰۰، ۳۵۷).

در ۲۴۵ق/۸۵۹م نُرمانها (روایات اسلامی: اردمانیین یا مجوس) ضمن حملات خود به سواحل و شهرهای داخلی اندلس، از طریق رود ابرو به ناوارا رسیدند و پامپلونا را تصرف کردند و گارسیا را به اسارت گرفتند و جز در برابر سربهایی سنگین او را آزاد نکردند (ابن حیان، چ مکی، ۳۰۹، ۳۱۳؛ ابن اثیر، ۷/۹۰؛ ابن دلایی، ۱۱۸-۱۱۹؛ عنان، *دولة*، ۱(۱)/۲۹۶-۲۹۷). گارسیا پس از آزادی، با متحد پیشین خود ــ اردونیو[2] (اردون) پادشاه لیون (نک: مونس، موسوعة...، ۱/۲۲۶) ــ تجدید عهد کرد و قلمرو مسلمانان را غارت نمود. ازاین‌رو، امیر محمدبن عبدالرحمان در ۲۴۶ق/۸۶۰م بار دیگر به پامپلونا لشکر کشید و باروهای شهر و اطراف آن را تخریب کرد (ابن حیان، چ مکی، ۳۱۰؛ ابن عذاری، ۲/۹۹-۱۰۰؛ عنان، همان، ۱(۱)/۲۹۷-۲۹۸؛ قس: مقری، ۱/۳۵۱: در ۲۴۷ق). امیر محمد در این نبرد فرتون، پسر گارسیا ملقب به آنقر را به اسارت گرفت. وی پس از ۲۰ سال حبس در قرطبه، در ۲۶۶ق/۸۸۰م به پامپلونا بازگشت و ظاهراً تا ۲۹۳ق/۹۰۶م حکومت کرد (ابن اثیر، ۷/۹۴؛ سامرایی، همانجا). در سالهای بعد نیز حملات به پامپلونا ادامه یافت (نک: ابن دلایی، ۳۵؛ ابن حیان، چ مکی، ۳۴۱، ۳۸۵؛ مونس، همان، ۱/۲۳۱؛ عنان، همان، ۱(۱)/۳۴۲). از ۲۹۳ تا ۳۱۴ق/۹۰۶ تا ۹۲۶م سانچو گارسیای اول، پسر فرتون انقر به حکومت رسید و نخستین کس از سلسلهٔ ناوارا بود که عنوان پادشاهی گرفت (سامرایی، ۱۶۲).

امیر عبدالرحمان الناصر اموی پس از به دست گرفتن زمام حکومت (۳۰۰-۳۵۰ق/۹۱۳-۹۶۱م)، در ۳۰۸ق/۹۲۰م آهنگ پامپلونا کرد (ابن دلایی، ۴۲؛ مقری، ۱/۳۶۳). وی در ۳۱۲ق/۹۲۴م نیز در نبردی که پیکار پامپلونا نام گرفت، به سوی شمال لشکر کشید و سانچو گارسیا را در چندین مصاف هزیمت داد و این شهر را تصرف کرد. مردم گریختند و عبدالرحمان شهر را تخریب کرد و کاخها و کلیساها را به آتش کشید و با درهم شکستن نیروهای ناوارا هرگونه مقاومتی را سرکوب کرد (نک: ابن حیان، چ چالمتا، ۵/۱۸۹-۱۹۵؛ مقری، همانجا؛ عنان، همان، ۱(۲)/۳۹۹-۴۰۰، ۵۹۹؛ دوزی، 422).

پس از سانچو گارسیای اول، پسر خردسالش گارسیا سانچوی اول تحت کفالت مادرش، ملکه تودا[3] (طوطه) و عمّش، خیمنو گارسیا[4] (اشمینه بن غرسیه) بر تخت نشست و از ۳۱۴ تا ۳۵۹ق/۹۲۶ تا ۹۷۰م حکومت کرد (ابن عبدالمنعم، ۱۰۴؛ سامرایی، ۱۶۲-۱۶۳). در ۳۱۵ق/۹۲۷م هاشم بن محمد تُجیبی، سردار الناصر نیروهای خیمنو را درهم کوفت (ابن دلایی، ۴۰). الناصر خود در ۳۲۲ق/۹۳۴م رهسپار ناوارا شد و ضمن قبول پیشنهاد صلح و دوستی ملکه تودا، پسرش گارسیا را از طرف خود به پادشاهی پامپلونا و دیگر شهرهای باسک (بلاد بشکنش) ابقا کرد (عنان، همان، ۱(۲)/۴۰۱-۴۰۲).

در زمان حکومتهای دو حاجب عامری، یعنی منصور و مظفر، مسلمانان کوشیدند پامپلونا را تصرف کنند (EI², I/1012). محمدبن ابی عامر المنصور در ۳۷۹ق/۹۸۹م در برابر تهاجمات لشکریان ناوارا به اراضی مرزی، بدان سو لشکر کشید و در پیکاری که به «غزاة البیاض» معروف گشت، آنان را تا پامپلونا عقب راند (عنان، همان، ۱(۲)/۵۴۷-۵۴۸).

هرچند چیرگی مسلمانان بر پامپلونا مدت مدیدی طول نکشید و آثار چندانی از دورهٔ اسلامی در آن بر جای نمانده است، اما این ناحیه به سبب همسایگی و گاه هم‌پیمانی و خویشاوندی با امرای ولایات شمالی اندلس مانند بنوقسی و تُجیبیان تا حدی تحت تأثیر فرهنگ اسلامی قرار گرفته است. در کلیسای بزرگ پامپلونا (تأسیس: ۱۳۹۷م) اثری اسلامی نگهداری می‌شود که دارای اهمیت هنری ویژه‌ای است. این اثر صندوقچه‌ای است چوبی، زیبا و عاج نشان که با تصاویر اشخاص تزیین شده است و نوشته‌ای به خط کوفی دارد. این صندوقچه در ۳۹۵ق/۱۰۰۵م به دستور حاجب سیف‌الدوله عبدالملک بن منصور عامری ساخته شد، و گفته می‌شود پادشاه ناوارا در جنگ با مسلمانان آن را غنیمت گرفته است. همچنین در آنجا تکه پارچه‌ای کوچک با نوشته‌ای ناخوانا به عربی است که ظاهراً بافتهٔ مدجّنان (ساکنان مسلمان اندلس) است. در بایگانی شهرداری پامپلونا نیز سند عربی یگانه‌ای به تاریخ ۸۰۱ق/۱۳۹۸م موجود است که متضمن نکاتی دربارهٔ زندگی

1. Oria 2. Ordoño 3. Toda 4. Jimeno Garcés

مدجنان آراگون است (همو، *الآثار*، ۳۰۸-۳۰۹).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن حزم، علی، *جمهرة انساب العرب*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن حیان، حیان، *المقتبس*، به کوشش چالمتا و دیگران، مادرید، ۱۹۷۹م؛ همو، همان، به کوشش محمودعلی مکی، بیروت، ۱۹۷۳م؛ همو، «المقتبس»، «متون انتشار نیافتهٔ مقتبس...» (نک: مد، لوی پروونسال)؛ ابن دلایی، احمد، *ترصیع الاخبار*، به کوشش عبدالعزیز اهوانی، مادرید، ۱۹۶۵م؛ ابن سعید مغربی، علی، *الجغرافیا*، به کوشش اسماعیل عربی، بیروت، ۱۹۷۰م؛ ابن عبدالمنعم حمیری، محمد، *الروض المعطار*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۵م؛ ابن عُذاری، احمد، *البیان المغرب*، به کوشش دوزی، لیدن، ۱۸۴۹م؛ ابن فرضی، عبدالله، *تاریخ علماء الاندلس*، به کوشش ابراهیم ابیاری، قاهره/بیروت، ۱۴۱۰ق/۱۹۸۹م؛ *اخبار مجموعة*، به کوشش ابراهیم ابیاری، قاهره/بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ ادریسی، محمد، *نزهة المشتاق*، پورت سعید، مکتبة الثقافة الدینیه؛ سالم، عبدالعزیز، *تاریخ المسلمین و آثارهم فی الاندلس*، بیروت، ۱۹۸۱م؛ سامرایی، خلیل ابراهیم، *الثغر الاعلی الاندلسی*، بغداد، ۱۹۷۶م؛ عنان، محمد عبدالله، *الآثار الاندلسیة الباقیة فی اسبانیا و البرتغال*، قاهره، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م؛ همو، *دولة الاسلام فی الاندلس*، قاهره، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ مقری، احمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ مکی، محمودعلی، تعلیقات بر *المقتبس* (نک: هم، ابن حیان)؛ مونس، حسین، *فجر الاندلس*، قاهره، ۱۹۵۹م؛ همو، *موسوعة تاریخ الاندلس*، قاهره، ۱۴۱۶ق/۱۹۹۶م؛ نیز:

Britannica Atlas, Chicago, 1996; Collins, R., *The Arab Conquest of Spain*, Oxford,1989;Dozy, R., *Spanish Islam*, tr. F. G. Stokes, London, 1913; EI^2; *Encarta Reference Library*, 2004; Lévi-Provençal, E., «Textos inéditos del *Muqtabis* de Ibn Ḥayyān sobre los orígenes del reino de Pamplona», *Al-Andalus*, Madrid, 1954, vol. XIX; *The World Gazetteer*, www.world-gazetteer.com.

محمدرضا ناجی

پامیر، رشته کوههایی در جنوب شرقی آسیای مرکزی. پامیر نامی است ایرانی که از روزگار باستان برجامانده، و ظاهراً با ایزد میترا (مهر ـ خورشید) مربوط بوده است. پامیر را پای مهر نامیده‌اند (BSE^3, XIX/127). ابن رسته نام مذکور را به صورت «فامر» در نزدیکی راشت (به احتمال ژاشْت) از نواحی کنونی تاجیکستان نوشته است (ص ۹۲؛ نیز نک: حدود...، ۲۷، ۲۸). مارکوارت با تکیه به نوشتهٔ ابن رسته آن را غیر از «فامر» و «قامر» به صورت «بامر» نیز آورده است (ص ۶۳، ۶۴). با توجه به نکات مذکور می‌توان نظر ارائه شده را دربارهٔ نام پامیر، مقرون به صحت دانست. در بعضی نوشته‌ها پامیر را «بام جهان» نیز نامیده‌اند.

بخش بزرگی از کوههای پامیر در استان خود مختار کوهستانی بدخشان جمهوری تاجیکستان واقع است.

بخش شرقی و جنوبی پامیر تا محدودهٔ اراضی چین و افغانستان کشیده شده است. پامیر در شمال به ارتفاعات رشته کوههای زاآلای (آلایی)، در شرق به ارتفاعات کاشغر و تاش کورگان، در جنوب به دامنهٔ سلسله کوههای هندوکش، در مغرب به جلگهٔ رودپنج و در شمال غرب به مدار ۷۰° عرض شمالی محدود است و صورت ۴ ضلعی نامنظمی را به خود گرفته است که دو ضلع شمالی و جنوبی آن به تقریب ۲۸۰کمـ و دو ضلع غربی و شرقی آن حدود ۴۲۵کمـ تخمین زده می‌شود («دائرة المعارف...[1]»، III/203).

رشته‌کوههای پامیر را می‌توان به دو بخش پامیر شرقی و پامیر غربی منقسم کرد. محدودهٔ رودمرغاب، دریاچهٔ یاشیل کول (دریاچهٔ سبز) و پیوندگاه رود وَخان دریا را می‌توان مرز مشروط میان دو بخش شرقی و غربی پامیر به شمار آورد. میانگین ارتفاعات کوههای پامیر ۵'۷۵۷ متر و کوتاه‌ترین قلهٔ این رشته کوهها گَشلک به ارتفاع ۴'۳۴۰ متر از سطح دریاست که تقریباً برابر قلهٔ مون بلان (۴'۸۰۷ متر)، بلندترین قلهٔ کوههای آلپ در اروپاست («جمهوری...[2]»، 14).

یکی از بلندترین قله‌های پامیر، قلهٔ کمونیسم به ارتفاع ۷'۴۹۵ متر است که توسط آبالاکف کوه‌نورد شوروی در ۱۹۳۳م مسخر گردید (نورنظرف، 10-9). دیگر از قله‌های بلندپامیر، قلهٔ کورژنفسکی: ۷'۱۰۵ متر، مورجیلکا: ۶'۳۷۶ متر، قلهٔ مسکو: ۷'۶۸۵ متر، قلهٔ لنین: ۷'۱۳۴ متر و قلهٔ انقلاب: ۶'۹۷۴ متر است. شمار دیگری از قله‌های پامیر نیز بیش از ۶هزار متر ارتفاع دارند. در ارتفاعات ۶'۰۰۰ تا ۶'۱۰۰ متری منطقهٔ وسیعی وجود دارد که آن را «فلات یخ» می‌نامند. در این منطقه قطر یخ به ۱۵۰متر می‌رسد. کوه معروف به آکادمی علوم در شمال و کرانهٔ چپ رود مغ سو[3] واقع است. در غرب این کوه، ۴ شاخ کوهستانی بلند با نامهای پتر اول، دَرواز، وانچِک و یزغلام (یزگلام)[4] واقع شده‌اند. شاخ کوهستانی پتر اول میان سرخاب، مغ سو و ابیخینگو[5] واقع، و شامل دو رشته کوه است («جمهوری»، همانجا). قله‌های کُنگور: ۷'۷۱۹ متر، موزتگات: ۷'۵۴۶ متر و پتر اول: ۷'۴۹۵ متر از دیگر قله‌های بلند پامیرند («دائرة المعارف»، همانجا).

پامیر یکی از زلزله خیزترین مناطق کوهستانی جهان است. در ارتفاع ۳'۶۰۰ متر، میانگین دمای پامیر در ماه ژانویه ۱۷/۸°ـ سانتی گراد است. میزان بارندگی سالانه در محدودهٔ یخچالهای پامیر به ۸۰۰ میلی‌متر، و در جلگه‌های غرب پامیر به ۲'۱۰۰ میلی‌متر می‌رسد (همان، III/204). زمستان پامیر ۷ ماه از اول اکتبر تا آخر آوریل ادامه دارد و حداقل سرما در ارتفاع ۳'۶۰۰ متر به ۵۰° ـ سانتی‌گراد می‌رسد. تابستانهای پامیر کوتاه است و دمای آن حداکثر به ۲۰°+ در ماه ژوئیه می‌رسد که میانگین آن حدود ۱۳/۹°+ است (BSE^3, XIX/128).

پامیر دارای یخچالهای متعددی است که عمده‌ترین آنها در محدودهٔ شمال غرب و ارتفاعات زاآلای و کاشغر واقع شده‌اند. شمار یخچالهای پامیر را ۱'۰۸۵ و مساحت آنها را بیش از ۸'۰۴۱ کمـ۲ نوشته‌اند. یخچال فدچنکو در پامیر به طول ۷۷کمـ و عرض ۲ تا ۵ کمـ و ضخامت ۵۵۰ متر است. رودهای پامیر عمدتاً به حوضهٔ آمودریا (جیحون) و تاریم (طاریم) تعلق دارند («دائرة المعارف»، نیز BSE^3، همانجاها؛ *ایرانیکا*، V/160). پامیر غربی شامل ارتفاعاتی بسیار مضرس و پوشیده از برف، دره‌هایی بسیار عمیق و رودهایی با حرکت تند و سریع است. در پامیر شرقی با آنکه کمترین ارتفاع ۳'۶۰۰ متر است، با این همه، رودهای آن جریانی ملایم و آرام دارند که در مسیر آنها

1. *Kratkaya...* 2. *Tadzhikskaya...* 3. Muksu 4. Yazgulam 5. Abi-Khingo

دریاچه‌های متعددی پدید آمده‌اند (نورنظرف، 10). از عمده‌ترین آنها می‌توان به دریاچه‌های قراکول، سرز و یاشیل کول اشاره کرد («دائرةالمعارف»، III/204). در شرق ارتفاعات ساری کول حدود ۵٬۹۰۹ متر به صورت مرزی طبیعی با کشور چین درآمده است (نورنظرف، 10).

تا ربع چهارم سدهٔ ۱۹م پامیر سرزمینی ناشناخته و افسانه‌ای بود. مردم روسیه و حتیٰ ساکنان اراضی هم‌جوار پامیر در آسیای مرکزی دربارهٔ آن آگاهی چندانی نداشتند. از آن زمان، در مطبوعات مقاله‌هایی منتشر شد که در آنها پامیر «بام دنیا» نام گرفت. از این پس، گزارشهایی نیز از سوی جهانگردان انتشار یافت که شامل مطالبی دربارهٔ استخوانهای انواع جانوران، کوره راهها، کوههای بلند پوشیده از برف، دریاچه‌ها و رودهای سرکش این سرزمین از یاد رفته، بود (زاتولوفسکی، 13). در پامیر تصویرهایی بر روی صخره‌ها کشف شده است که مربوط به دوران نوسنگی است. این نکته مؤید زندگی انسان در آن کوهستان است (غفورف، I/18, 19). در عهد مفرغ از پایان هزارهٔ ۲ق‌م تا سدهٔ ۷ق‌م نشانه‌هایی از وجود اقوام آریایی در پامیر به دست آمده است که نشان می‌دهد از گروههای اسکیت (سکایی) و یا نزدیک به آنها بوده‌اند (همو، I/43). در عصر آهن نیز پامیر از جایگاه معینی برخوردار بود، چنان که در بعضی نواحی آن سرزمین کوهستانی، آهنگران احترام خاصی داشتند و کارگاههای آهنگری مکانهای مقدسی به شمار می‌رفتند (همو، I/44).

تا آنجا که آگاهی در دست است، نخستین بار لشکریان اسکندر مقدونی در بهار ۳۲۹ق‌م به محدودهٔ بلخ (باکتریا ـ باختر) رفتند و در ۳۲۷ق‌م با گذر از دامنهٔ کوههای هندوکش راه هندوستان را در پیش گرفتند (زاتولوفسکی، 15 ,14). در جریان پیکارهای مردم آسیای مرکزی با سپاهیان مقدونی از تبر به عنوان ابزار جنگی استفاده می‌شد. در پامیر طی کشفیات باستان‌شناسان نمونه‌هایی از این سلاح به دست آمده است (غفورف، I/92).

در ۱۴۰ق‌م نخستین نقشهٔ بطلمیوس از باکتریای باستانی ترسیم شد که ارتفاعات امودوس تا رشته کوههای هیمالیا را شامل می‌شد (زاتولوفسکی، 17، 16). با اطمینان می‌توان گفت که راه کاروانی از سرزمین سغد در غرب کوههای پامیر می‌گذشت (همو، 17). در کتیبهٔ شاپور اول در کعبهٔ زردشت از کوشانشهر یاد شده است که ظاهراً تا پیشاور امتداد داشت. از بررسیهای باستان‌شناسان و سکه‌های عهد ساسانی چنین برمی‌آید که اراضی جنوب تاجیکستان کنونی و نیز کوهستان پامیر، ازبکستان کنونی و جلگه زرافشان، بی‌گمان در محدودهٔ دولت کانیشکا قرار داشته‌اند (غفورف، I/151).

سیوآن تسزان[1] سیاح چینی که در سدهٔ ۷م می‌زیسته، در ۶۳۹-۶۴۵م ضمن شرح نواحی تخارستان، کوههای پامیر را تسون لین[2] نامیده، و تخارستان را هم مرز آن دانسته است (همو، I/226, 227)؛ اما متأسفانه جغرافی‌نویسان مسلمان در سده‌های نخست اسلامی پامیر را مورد توجه قرار نداده‌اند (زاتولوفسکی، 19). مؤلف *حدودالعالم* از حدود پامیر با نامهای شکنان (شغنان)، وخان، راشت (ژاشت)، سکاشِم (اشکاشم) و بدخشان یاد کرده، ولی نامی از پامیر نبرده است (نک: ص ۲۷، ۲۸، ۴۰، ۱۲۱). برتلس با تکیه به *حدودالعالم* چنین اظهار نظر کرده است که «در کوههای پامیر ظاهراً مردمانی با نظامهای اجتماعی بدوی می‌زیستند که مؤلف *حدودالعالم* آنان را وحشی می‌نامد. در ضمن باید افزود که در آثار قدیم، اغلب مردم غیرمسلمان راوحشی نامیده‌اند» (ص 38). این نظر را نمی‌توان دقیق دانست، زیرا مؤلف *حدودالعالم* در شرح مربوط به سکاشم می‌نویسد: «شهری است و قصبهٔ ناحیت او وخان است و اندر وی گبرکان‌اند و مسلمانان و ملک وخان آنجا نشیند» (ص ۱۲۱).

اواخر سدهٔ ۶ و اوایل سدهٔ ۷م گروههایی از ترکان غربی به دین بودایی درآمدند؛ غیر از تخارستان و تختگاه آن شهر بلخ، این دین به پامیر نیز نفوذ کرد. به عنوان نمونه در وخان پرستشگاهی با راهبان بودایی وجود داشت، چنان که برخی معابد بودایی دارای املاک فراوان و ثروت بسیار بودند (غفورف، I/246).

در سدهٔ ۵ق/۱۱م که ناصر خسرو تا پایان زندگی مورد تعقیب بود، پس از چند سال زندگی پنهانی در خراسان و طبرستان به سوی پامیر گریخت و در روستایی کوهستانی در بدخشان مأوا گزید و آخرین سالهای عمر خویش را در عزلت به سر برد (همو، I/438). ظاهراً قدیم‌ترین نسخهٔ خطی *سفرنامهٔ* ناصر خسرو در پامیر کشف شده است. این نسخه که ظاهراً مناسبتی با *سفرنامهٔ* حقیقی ندارد، از پامیر برای آ. سمیونف فرستاده شد که اکنون در انستیتوی خاورشناسی روسیه موجود است (برتلس، 150، 149).

در ۶۷۳ق/۱۲۷۴م مارکوپولو از آسیای مرکزی و پامیر گذشت. وی مردم این سرزمین را مسلمان نامیده است («مردم...[3]»). در پامیر چند گروه قومی به تعداد اندک سکنا دارند که شمار آنها چندان دقیق نیست. از آن جمله: شُغنی (شکنانی) روشنی: ح ۳۰ - ۴۰ هزار نفر، یزگلامی (یزغلامی): ح دو هزار نفر، وخی یا وخانی: ح ۱۵-۲۰ هزار نفر، اِشکاشمی (سکاشمی) و یقنبی (یغنبی) و دیگران: ح ۳ - ۴ هزار نفر (همانجا).

دولتهای روس و انگلیس در ابتدا پامیر را غیرقابل استفاده می‌دانستند، از این‌رو، در پیمان ۱۲۹۰ق/۱۸۷۳م توجهی نسبت به پامیر مبذول نشد، ولی چندی بعد مقامات دولت بریتانیا از بیم استقرار روسها در آن سرزمین، چینیها و افغانها را به اقامت در پامیر ـــ که تابستانگاه گروهی از افغانان بود ـــ ترغیب کردند. دولت روسیه که متوجه این امر بود، گروم پچوسکی[4] را در ۱۳۰۶ق/۱۸۸۹م مأمور جلوگیری از نفوذ

---

1. Siuan-Tsazan 2. Tsun-Lin 3. «The Peoples...» 4. Grumbetchevsky

بریتانیا در پامیر کرد؛ متعاقب آن سرهنگ یووف را در ۱۸۹۰م به پامیر فرستاد که مدت مأموریت او تا ۱۳۱۲ق/۱۸۹۴م ادامه یافت و به تصرف پامیر منجر شد. در کمیسیونی مرکب از نمایندگان بریتانیا، روسیه و چین در ۱۱ مارس ۱۸۹۵ پیمانی منعقد شد که بنا بر آن، مرز متصرفات روسیه از امتداد رود پنج تا پیوندگاه آن به رود پامیر و گذر از دریاچهٔ ساری کول و کوههای وخان تا شمال قزل رباط مشخص گردید و پس از ۱۸۹۶م همچنان بی‌تغییر ماند (دیدرِل، ۴۸-۵۲).

از دهۀ ۱۹۷۰م بررسی علمی اقوام ساکن پامیر و زبانها و گویشهای پامیری آغاز شد. در روسیه، زالمان در دهۀ ۱۹۹۰م به بررسی پیرامون گروههای قومی پامیر و زبانها و گویشهای رایج در آن سرزمین پرداخت. در سدهٔ ۲۰م زاروبین و تنی چند از شاگردان او، از جمله سوکولووا، پاخالینا، ادلمان، گرونبرگ، استبلین ـ کامنسکی در روسیه و نیز مرگنستیرنه دانشمند ایران‌شناس نروژی به تحقیق دربارهٔ پامیر پرداختند. از ۱۹۶۰م در تاجیکستان مطالعه و بررسی دربارهٔ پامیر آغاز شد. در ۱۹۶۷م بخش ویژهٔ پامیرشناسی در انستیتوی زبان و ادبیات تاجیکستان تأسیس گردید که در ۱۹۷۴م به صورت نهادی مستقل درآمد که اکنون تنی چند از محققان در آنجا به مطالعه و بررسی پیرامون پامیر اشتغال دارند («جمهوری»، 365).

مآخذ: ابن رسته، احمد، *الاعلاق النفیسة*، به کوشش دخویه، لیدن ۱۳۰۹ق/۱۸۹۱م؛ *حدود العالم*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰ش؛ دیدرل، سلطان، *روسها و انگلیسها در آسیای مرکزی*، ترجمهٔ عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۰۸ش؛ مارکوارت، ی.، *وهرود وارنگ*، ترجمهٔ داوود منشی زاده، تهران، ۱۳۶۸ش؛ نیز:

Bertel's, A. E., *Nasir - i Khosrov i Ismailizm*, Moscow, 1959; BSE³; Gafurov, B. G., *Tadzhiki*, Moscow, 1972; *Iranica; Kratkaya geograficheskaya entsiklopediya*, Moscow, 1962; Nurnazarov, M. and Kh. Muhabbatov, *Geografiya Tadzhikskoĭ SSR*, Dushanbe, 1991; «The People of the Pamirs», *Institute of the Estonian Language*, www. eki. ee/books/redbook/pamir _ peoples. shtml; *Tadzhikskaya sovetskaya sotsialisticheskaya respublika*, ed. Asimov et al., Dushanbe, 1984; Zatulovskiĭ, D. M., *Sredisnegov i Skal (V gorakh Pamir i Tsentralnog Tian - Shan)*, Moscow, 1957.

عنایت الله رضا

پامیری، گروهی از گویشهای ایرانی نو شرقی که در فلات پامیر در مسیر درهٔ رود پنج (آب پنج)، به‌خصوص در ولایت بدخشان کوهستانی در جمهوری تاجیکستان و نیز در استان بدخشان افغانستان رواج دارد. برخی از گویشهای پامیری را در چیترال، گیلگیت، هونزه (پاکستان) و سین کیانگ (چین) نیز می‌توان یافت. این گویشها را که شاید بازماندگان گویشهای مختلف سکایی باشند (میربابایف، ۶۰)، می‌توان به ۵ گروه تقسیم کرد که عبارت‌اند:

الف ـ گروه شُغنی ـ روشانی، با حدود ۱۰۰ هزار گویشور، شامل: ۱. شغنی یا شُغنانی در شهر خاروغ و نواحی شُغنان، راشت قلعه، بَرواز و روستای بَجو در ناحیهٔ روشان (گونهٔ بَجوی)، و در طول شاه دره و درهٔ غُند (گونت) در تاجیکستان و نیز در ساحل غربی رود پنج در افغانستان؛ ۲. روشانی، روشنی یا روشنانی در دو سوی رود پنج در ناحیهٔ روشان در مجاورت نواحی شغنی زبان و نیز در درهٔ خوف در تاجیکستان (گونهٔ خوفی) و نیز در ناحیهٔ روشان در بدخشان افغانستان؛ ۳. بَرتَنگی در مسیر درهٔ بَرتَنگ در ناحیهٔ روشان تاجیکستان؛ ۴. رُشُروی یا اُرُشُری در مسیر رودهای مُرغاب و گودره در شمال نواحی برتنگی زبان در تاجیکستان؛ ۵. سَریکُلی، سَریقُلی یا سَرِقولی در ایالت سین کیانگ چین در شرق سلسله جبال سَریکُل با ۳ گونهٔ تاشقورغانی، وَچینی و برونگسالی.

ب ـ یَزغُلامی، در جنوب شرقی تاجیکستان در درهٔ رود یَزغُلام که از شاخابه‌های سمت راست رود پنج است، با حدود ۳ هزار گویشور.

ج ـ اِشکاشمی ـ زیباکی ـ سَنگلیچی، شامل: ۱. اشکاشمی در درهٔ اِشکاشم در جنوب تاجیکستان با حدود ۱٬۲۰۰ گویشور، اما بیشتر در افغانستان در ناحیه‌ای که رود پنج به سوی شمال می‌پیچد و نیز در سرچشمه‌های رود وَردوج؛ ۲. زیباکی در سرچشمه‌های رود وردوج در افغانستان؛ ۳. سنگلیچی در درهٔ سنگلیچ در سرچشمه‌های رود وردوج.

د ـ وَخی یا وَخانی در گذرگاه وَخان در میان پامیر و هندوکش در مسیر شمالی رود پنج در تاجیکستان و افغانستان، نیز در ناحیهٔ چیترال در ایالت جامو و کشمیر پاکستان و نیز در ایالت سین کیانگ چین، جمعاً دارای حدود ۳۹ هزار گویشور.

هـ ـ وَنجی، که اکنون مرده است (پِین، «زبانهای پامیر[1]»، 420-417؛ فرهنگ...، ۱/بیست و چهار ـ بیست و هشت)، اما ساکنان درهٔ رود وَنج، مسیر یکی از شاخابه‌های سمت راست رود پنج، تا اوایل سدهٔ ۲۰م و پیش از پذیرش زبان تاجیکی بدان تکلم می‌کردند (اُرانسکی، ۱۵۰؛ پین، همان، 420).

برخی بر این باورند که زبانی دیگر از گروه گویشهای پامیری به نام سَرغُلامی پیش از این در شرق فیض‌آباد در استان بدخشان افغانستان، رایج بوده است (ارانسکی، همانجا)، اما وجود چنین زبانی مشکوک است (پین، همانجا). گویشهای پامیری را به همراه زبانهای آسی، یَغنابی، مونجی یا مونجانی، یِدغه و پَشتو می‌توان زبانهای ایرانی شمال شرقی نامید (*ایرانیکا*، I/511). برخی به‌غلط زبانهای اُرموری و پَراچی را نیز جزو گویشهای پامیری به‌شمار آورده‌اند (مثلاً نک: پروشانی، ۴۶۵-۴۶۶؛ یارشاطر، ۳۳)، در صورتی که این دو از زبانهای ایرانی جنوب شرقی هستند (*ایرانیکا*، I/512). تقسیم‌بندی پین که بر آن اساس زبانهای آسی و یغنابی از زبانهای ایرانی شمال شرقی و گویشهای پامیری، مونجانی، یدغه و پشتو از زبانهای ایرانی جنوب شرقی هستند («زبانهای ایرانی[2]»، 514)، دیگر پذیرفتنی نیست. پیش‌تر گریرسن زبانهای شغنی، سریکلی، اشکاشمی ـ زیباکی ـ سنگلیچی، وخی، مونجانی، یدغه و یغنابی را زبانهای غَلچه نامیده بود (ص 455).

گویشهای پامیری مشترکاتی دارند که آنها را به یکدیگر پیوند می‌دهد، مانند دگرگونی مصوتها برای نمایاندن تمایزهای صرفی (به‌خصوص جنس دستوری، زمان فعل، لازم یا متعدی بودن فعل، و گاه

1. «Pāmir...» 2. «Iranian...»

شمار اسم)، وجود ۳ مادهٔ فعلی (مضارع، ماضی و نقلی)، استفاده از شناسه‌های صرف فعل برای نمایاندن شخص و شمار در زمانهایی که از مادهٔ مضارع ساخته می‌شوند، اما کاربرد ادوات متحرک برای نمایاندن مطابقت در زمانهایی که از مادهٔ ماضی یا مادهٔ نقلی ساخته می‌شوند، استفاده از ۳ نوع ضمیر اشاره برای اشاره به فاصلهٔ نزدیک، متوسط و دور (به استثنای یزغلامی، نک: پین، «زبانهای پامیر»، 431) و استفاده از الگوهای مشابه در ترتیب کلمات اصلی (همان، 422).

با وجود این، همهٔ گویشهای پامیری را نمی‌توان اعضای یک خانواده به‌شمار آورد. شواهد نشان می‌دهد که زبانهای گروه شغنی - روشانی و نیز یزغلامی و ونجی را می‌توان اعضای یک خانواده دانست، اما گروه اشکاشمی - زیباکی - سنگلیچی، و نیز زبان وخی را باید دو خانوادهٔ مستقل به‌شمار آورد (همان، 420؛ قس: میربابایف، ۶۱). گروه نخست را گویشهای پامیری شمالی، و گروههای دوم و سوم را گویشهای پامیری جنوبی نیز نامیده‌اند (فرهنگ، ۱/بیست و سه). در این میان وخی ویژگیهای بسیار کهنی را می‌نمایاند که در دو خانوادهٔ دیگر دیده نمی‌شود، مانند حفظ برخی از ماده‌های ماضی بی‌قاعدهٔ مختوم به na-* (پین، همان، 421؛ دربارهٔ ویژگیهای خاص وخی، نیز نک: مُرگِنستیرنه، II/436-437). به شمار آوردن گویشهای پامیری به عنوان بازماندگان زبان اوستایی (مثلاً نک: بدخشی، ۸) پایه و اساس مستحکمی ندارد.

همهٔ زبانهای گروه شغنی - روشانی، به جز سریکلی، دارای دو جنس مذکر و مؤنث هستند، اما گروههای اشکاشمی - زیباکی - سنگلیچی و وخی جنس دستوری ندارند (پین، همان، 429-428). از سوی دیگر تمایز حالت در اسامی فقط در سریکلی و وخی دیده می‌شود، آن هم فقط در نشانه‌های جمع (سریکلی: xɛyl- برای حالت فاعلی و ef- برای حالت غیرفاعلی؛ وخی: iš(t)- برای حالت فاعلی و əv- برای حالت غیرفاعلی) (همان، 429). در همهٔ گویشهای پامیری صفات در ساختهای اصیل همواره پیش از موصوف خود می‌آیند. از سوی دیگر، در یزغلامی صفت غالباً با پسوند i(y)- همراه است. برای ساخت صفت تفضیلی از پسوند استفاده می‌شود، اما صفت عالی را ساخت نحوی مشخص می‌سازد (همانجا). ضمیر اول شخص مفرد در همهٔ گویشهای پامیری دارای دو حالت فاعلی و غیرفاعلی است. ضمیر دوم شخص مفرد نیز در همه، به استثنای شغنی، دو حالت فاعلی و غیرفاعلی دارد. در ضمایر جمع فقط اشکاشمی و وخی تمایز حالت دارند (در وخی بجز ضمیر اول شخص جمع). گویشهای اشکاشمی، وخی و یزغلامی ضمایر ملکی خاصی نیز دارند (همان، 431).

در همهٔ زمانهای گذشته صرف افعال لازم با افعال متعدی تفاوت دارد (ساخت اِرگتیو[1]). در این زمانها فاعل افعال لازم باید در حالت فاعلی (به استثنای چند فعل در گروه شغنی - روشانی و یزغلامی) و فاعل افعال متعدی باید در حالت غیرفاعلی باشد (این ویژگی در برتنگی اختیاری است، و نیز در گونهٔ شمالی وخی، آن هم فقط در ضمایر اول شخص و دوم شخص) (نک: همان، 439-438). در روشانی در جملات ماضی متعدی هم فاعل و هم مفعول باید در حالت غیرفاعلی باشند. در یزغلامی مفعول مستقیم نشانه‌ای خاص دارد؛ بدین ترتیب، در این زبان فاعل افعال لازم، فاعل افعال متعدی و مفعول مستقیم ۳ صورت جداگانه دارند (همان، 439).

منشأ بیشتر واژه‌های دخیل در گویشهای پامیریِ رایج در تاجیکستان فارسیِ تاجیکی و روسی است. واژه‌های دخیل در گویشهای پامیریِ رایج در استان بدخشانِ افغانستان بیشتر منشأ دری و تا اندازه‌ای انگلیسی دارند. زبانهای سریکلی و گونه‌ای از زبان وخی که در استان سین کیانگ چین رواج دارد، واژه‌هایی را از اویغوری، و اندکی هم از چینی وام گرفته‌اند. وخیِ رایج در پاکستان بیشتر تحت تأثیر زبانهای بُروشَسکی و اردو بوده است (میربابایف، ۶۲-۶۶). برخی از گویشهای پامیری، به‌خصوص وخی، چندین واژهٔ بسیار کهن هندواروپایی را که در دیگر زبانهای ایرانی و حتیٰ در زبانهای هندوآریایی یافت نمی‌شود، نگاه داشته‌اند (مرگنستیرنه، مقدمه، II/14).

از آنجا که بیشتر آثار فارسیِ دری تا پایان سدهٔ ۴ق/۱۰م در خراسان، ماوراءالنهر و سیستان پدید آمده‌اند، تأثیرهایی از زبانهای ایرانی شرقی و نیز گویشهای پامیری می‌توان در آنها یافت (صفا، ۱۹۲-۱۹۳)، برای نمونه مَغزیدن در شعر رودکی به معنای «تأخیر کردن، معطل کردن» هنوز در زبان وخی به صورت maγzbIvak رایج است (قاسمی، ۴۲).

مآخذ: اُرانسکی، ی. م.، *زبانهای ایرانی*، ترجمهٔ علی‌اشرف صادقی، تهران، ۱۳۷۸ش؛ بدخشی، شاه عبدالله، «تدوین لغات نواحی پامیر»، *آریانا*، ۱۳۲۲ش، س ۱، شم ۱۲؛ پروشانی، ایرج، «پامیر، زبانها و گویشها»، *دانشنامهٔ جهان اسلام*، تهران، ۱۳۷۹ش، ج ۵؛ صفا، ذبیح‌الله، *دورنمایی از فرهنگ ایرانی و اثر جهانی آن*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ *فرهنگ مصادر زبانها و گویشهای ایرانی تاجیکستان*، به کوشش مسعود قاسمی و دیگران، دوشنبه، ۱۳۷۶ش؛ قاسمی، مسعود، «شرح برخی از لغات و ابیات رودکی»، *نامهٔ پژوهشگاه* (مجموعه مقالات پژوهشگاه فرهنگ فارسی تاجیکی)، دوشنبه، ۱۳۸۱ش، شم ۲؛ میربابایف، عزیز، «تحول تاریخی زبانهای ایرانی در منطقهٔ هندوکش شرقی»، همان؛ یارشاطر، احسان، «زبانها و لهجه‌های ایرانی»، *مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه تهران*، ۱۳۳۶ش، شم ۱ و ۲؛ نیز:

Grierson, G. A., *Linguistic Survey of India: Specimens of Languages of the Eranian Family*, Delhi etc., 1968, vol. X; *Iranica;* Morgenstierne, G., *Indo-Iranian Frontier Languages*, Oslo etc., 1973; Payne, J. R., «Iranian Languages», *The World's Major Languages*, ed. B. Comrie, London/New York, 1991; id, «Pāmir Languages», *Compendium Linguarum Iranicarum*, ed. R. Schmitt, Wiesbaden, 1989.

حسن رضایی باغ‌بیدی

پانْ تُرْکیسْم، یا پان تورکیسم، ایدئولوژی ملی‌گرایانه (ناسیونالیستی) و توسعه‌طلبانه‌ای که بر پایهٔ آن کلیهٔ مردمانی که به زبان ترکی سخن می‌گویند ــ از جمله همهٔ ترکی‌زبانان مسلمان ــ ملت واحدی هستند که باید تحت رهبری ترکیه در دولتی واحد متحد شوند («دائرة‌المعارف...[2]»، X/795؛ BSE[3], XIX/153). هدف اصلیِ پان ترکیسم گونه‌ای وحدت مادّی ـ فرهنگیِ همهٔ مردمی است که به

1. ergative 2. *Sovetskaya*...

ظاهر و یا به درستی ریشه‌های ترکی دارند و در داخل و یا خارج از شبه جزیرهٔ آناتولی زندگی می‌کنند (لاندو، ۱۹). گرچه پان ترکیسم از درون پان تورانیسم (هم) سر بر آورده است، با این وصف، میان پان ترکیسم و پان تورانیسم تفاوتهایی وجود دارد. هدف پان ترکیسم گرد آوردنِ همهٔ ترکی‌زبانان، از جمله ترکی‌زبانان قبرس، بلغارستان، شبه‌جزیرهٔ بالکان، آسیای‌مرکزی، عراق، ایران، افغانستان، ایالت‌سین‌کیانگ‌ترکستان‌چین، قفقاز، کریمه، ماوراء قفقاز، تاتارستان، حوالی رود ولگا و سیبری تحت رهبری ترکیه است (EI²؛ بریتانیکا، VII/727؛ زلالیان، 35-34).

پان ترکیسم بنا بر ماهیت خویش ایدئولوژی و جنبشی الحاق‌گر است که بر احساس و دیدگاههای ریشه‌دار پیروان خود متکی است (لاندو، ۲۶). در نیمهٔ دوم سدهٔ ۱۳ق/۱۹م اسلام عامل پیوندِ ساکنان امپراتوری عثمانی بود و حتیٰ در دوران فرمانروایی سلطان عبدالحمید دوم (۱۲۵۸-۱۳۳۶ق/۱۸۴۲-۱۹۱۸م) و پیش از آن، اطلاق کلمهٔ «ترک» در میان گروهی از مردم خوش‌آیند نمی‌نمود. گروهی از روشنفکران درون امپراتوری عثمانی (ایچ تورک لر) نسبت به رنج ترکان بیرونیِ تابعِ امپراتوری روسیه (دیش تورک لر) ابراز همدردی می‌کردند که موافق طبع دربار عثمانی نبود. اینان به ترک‌گرایی (تورک چولوق، ترکیسم) روی آوردند که زمینهٔ مناسبی برای ظهور ایدئولوژی پان ترکیسم بود. یکی از این روشنفکران علی سواوی[1] بود که به سببِ تحریک مردم استانبول به ترک‌گرایی اعدام شد (همو، ۲۴، ۲۹، ۶۳-۶۴).

آرمینیوس وامبری (۱۸۳۲-۱۹۱۳م) جهانگرد یهودیِ مجارستانی از نخستین کسانی بود که به تعلق همهٔ گروههای ترکی زبان به یک نژاد اشاره کرد و متذکر گردید که این گروهها تنها بر پایهٔ «نشانه‌های فیزیکی و رسم و رسومات به شعبه‌های فرعی تقسیم می‌شوند» (نک: همو، ۲۱-۲۲؛ لویس، 346). وی در کتاب خود ــ که در ۱۲۸۲ق/۱۸۶۵م انتشار یافته، و با عنوان *سیاحت درویشی دروغین در خانات آسیای میانه* به فارسی نیز ترجمه شده است ــ طرح امپراتوری ترک را ارائه کرد و متذکر شد که آل عثمان به سبب داشتنِ دودمان ترکی می‌تواند بر پایهٔ عناصر خویشاوندیِ گونه‌گونی که از طریق زبان مشترک و مذهب و تاریخ به هم پیوسته‌اند، امپراتوری وسیعی را از سواحل دریای آدریاتیک تا چین بنیاد نهد که از امپراتوری بزرگ خاندان رومانف به مراتب بزرگ‌تر و نیرومندتر باشد، زیرا رومانف ناهماهنگ‌ترین و نامتجانس‌ترین عناصر را از طریق زور و نیرنگ برای ترتیب دادن امپراتوری خود به کار گرفته است؛ حال آنکه اهالی شبه جزیرهٔ آناتولی، آذربایجانیها، ترکمنها، ازبکها، قرقیزها و تاتارها اجزائی هستند که از ترکیب آنها نیروی عظیم ترکی می‌تواند سازمان یابد. این سازمان قدر مسلم بهتر از ترکیهٔ کنونی قادر به مقابله با رقیب بزرگ شمالی (روسیه) خواهد بود (ص ۵۳۰). گرچه وامبری چندی بعد از نظر خود عدول ورزید و پان‌ترکیسم را پنداری‌واهی نامید، ولی‌تصویری که از امپراتوری ترکان ارائه کرده بود، بعدها در گروه «ترکان جوان» مؤثر افتاد و در تشکل پان ترکیسم نقشی اساسی یافت (لاندو، ۲۲).

از دیگر چهره‌های خارجی پرنفوذ پان ترکیسم لئون کائن[2] یهودی اهل سیرِز نزدیک سالونیک بود که نام تکین آلپ بر خود نهاد. او در طول حیات خود به چند ایدئولوژی ــ ازعثمانی‌گری‌وپان‌ترکیسم‌تاکمالیسم ــ روی آورد. وی پیش از جنگ جهانی اول و در جریان آن پان ترکیستی معتقد محسوب می‌شد. مقاله‌های او به زبانهای آلمانی، انگلیسی و فرانسوی اروپاییان را با هدفهای پان ترکیسم آشنا کرد (همو، ۷۱). وی هنگام اقامت در پاریس با «ترکان جوان» آشنا شد و مطالب متعددی دربارهٔ ترکان نوشت که مهم‌ترین آنها کتاب «مقدمه‌ای بر تاریخ آسیا[3]» است. این کتاب که در ۱۳۱۷ق/۱۸۹۹م به ترکی ترجمه شد، شامل تأکیدهایی دربارهٔ دشتهای آسیای مرکزی است که بر ترکی‌زبانان اثری فراوان بر جای نهاد (لویس، همانجا). مقالهٔ دیگر او «ترکها در جست‌وجوی یک روح ملی» بود که در ۱۹۱۲م در پاریس منتشر شد (لاندو، همانجا).

از دیگر کسانی که خارج از ترکیه می‌زیستند و در ظهور و اشاعهٔ پان ترکیسم نقشی مؤثر داشتند، دیوید آرتورلملی یهودیِ انگلیسی (۱۲۴۸- ۱۳۲۹ق/۱۸۳۲-۱۹۱۱م) بود. مقدمهٔ طولانی او بر کتاب «دستور زبان ترکی» در ۱۲۴۸ق/۱۸۳۲م به زبان فرانسوی ترجمه و چاپ شد و در ۱۲۶۷ق/۱۸۵۱م الهام‌بخش کتاب *قواعد عثمانیه* اثر فؤاد و جودت پاشا قرار گرفت و در همان سال به زبان ترکی منتشر گردید (لویس، همانجا). بعضی او را نخستین کسی دانسته‌اند که کوشید تا «آتش ملی‌گرایی ترک را شعله‌ور سازد» (سلطان شاهی، ۲۷۴). علی حسین‌زاده سیاستمدار قفقازی (۱۲۴۳-۱۳۲۰ش/۱۸۶۴-۱۹۴۱م) از جملهٔ ترکان بیرونی بود که در اشاعهٔ پان ترکیسم نقش داشت و شعر او با عنوان «توران» به مرام‌نامهٔ پان ترکیستها بدل گشت (لاندو، ۷۲-۷۳).

احمدآقا اوغلو (آقایف) (۱۲۴۸- ۱۳۱۸ش/۱۸۶۹-۱۹۳۹م) یکی دیگر از نظریه‌پردازان پان ترکیسم بود. او که زمانی از دوستداران ایران به شمار می‌رفت، پس از پیوستن به حزب اتحاد و ترقی در استانبول، به ترک‌گرایی روی آورد و از زمرهٔ بنیادگذاران پان ترکیسم، و سرانجام از جملهٔ مشاوران مصطفیٰ کمال آتاتورک شد (رئیس نیا، ۳۰۴/۱-۳۰۶). نمی‌توان از دیده دور داشت که قدرتهای بزرگ جهانی در آغاز به پان ترکیسم توجه داشتند و همین امر سبب شد که بعضی محققان پان ترکیسم را حاصلِ نقشهٔ اروپاییان برای دست‌یابی به اهدافشان در صحنهٔ نبرد قدرتها در سدهٔ ۱۹ و اوایل سدهٔ ۲۰م تلقی کنند و در تأیید این نظر به نقش خاورشناسانی چون آرمینیوس وامبری مأمور وزارت امور خارجهٔ بریتانیا و سردنیس راس نویسندهٔ جزوهٔ «راهنمایی بر تورانیان و پان تورانیسم» از انتشارات شعبهٔ اطلاعات وزارت دریاداری بریتانیا اشاره نمایند (بیات، مقدمه، ...، ۱۳).

---

1. Suavi 2. L. Cahun 3. *Introduction à l'histoire de l'Asie.*

احمد آقااوغلو یکی از کسانی بود که در نشریاتی چون تورک یوردو، *اجتهاد*، *حلقه* دوغرو و... مقاله‌هایی پیرامون وحدت ترکان داخل و خارج امپراتوری عثمانی می‌نوشت. نوشته‌های مبلغانِ پان ترکیسم در گروه ملی گرایانی که با نام «ترکان جوان» شناخته شدند، مؤثر افتاد. نخستین گروه غیرعلنی ترکان جوان در ۱۳۰۶ق/۱۸۸۹م در استانبول تأسیس یافت. لوک‌هری فرماندار انگلیسیِ جزیرهٔ مالت در اثر خود با عنوان «تأسیس ترکیهٔ جدید[1]»، تأسیس حزب اتحاد و ترقی ــ حزب سیاسی ترکان جوان ــ را به سال ۱۸۹۱م در شهر ژنو سویس نوشته است (کراکوسیان، 72). پس از نیرومند شدن ترکان جوان، پان ترکیسم در مسیری خارج از وحدت اسلامی در ترکیهٔ عثمانی گام برداشت و کوشید تا اتباع مسلمان غیرترک را ترکی کند. در مصوبهٔ حزب اتحاد و ترقی در ۱۳۲۹ق/۱۹۱۱م آمده است که دیگر ملیتها حق ندارند سازمان ملی خود را داشته باشند... گسترش و اشاعهٔ زبان ترکی بهترین وسیله برای سیادت مسلمانان و استحالهٔ دیگر ملیتهاست (زلالیان، 17).

در ربع اول قرن ۲۰م تلاشهایی برای تنظیم نظریهٔ پان ترکیسم در درون کشور ترکیه پدید آمد. نخستین کسی که ایدئولوژیِ پان ترکیسم را از دیدگاه روش‌شناسی مورد بررسی قرار داد، ضیاء گوک آلپ اهل دیار بکر (۱۲۵۵-۱۳۰۳ش/۱۸۷۶-۱۹۲۴م) از گروه ترکان جوان، و از ۱۹۰۸ تا ۱۹۱۸م عضو شورای مرکزی کمیتهٔ اتحاد و ترقی بود و سپس یکی از حامیانِ مصطفیٰ کمال و جنبشِ تحت رهبری او شد. او در ضمن شعر هم می‌سرود: شعر «توران» او که در ۱۳۲۹ق/۱۹۱۱م سروده شد، دعوت آشکار به پان ترکیسم بود (لاندو، ۷۴). در نخستین برنامهٔ حزب اتحاد و ترقی (رجب ۱۳۱۳/ دسامبر ۱۸۹۵) نظر ترکان جوان پیرامون جدایی دین از حکومت و تکیه به غرور ملی درج شده، و چنین آمده است: «به نظر ما مسائل مذهبی در زمرهٔ امور شخصی‌اند. آنچه ما را به چنین باوری سوق داده، احساسی است ناشی از غرور ملی و مدنیمان» (رامزاور، ۳۴۷).

انقلاب سال ۱۳۲۶ق/۱۹۰۸م و سقوط سلطان عبدالحمید دوم حاصل فعالیت مشترک روشنفکران مقیم داخل و خارج امپراتوری عثمانی و نیروهای نظامیِ پادگان مقدونیه بود. ترکان جوان خواستار پیشرفتهای اقتصادی و خودآگاهی ملی ملت حاکم (ترک) و برتری اینان بر مردمِ غیرترکِ تابع امپراتوری عثمانی بودند (کراکوسیان، 100). چندی بعد انورپاشا، طلعت پاشا و جمال پاشا که از سران انقلاب بودند، رفته رفته زمام امور را در دست گرفتند و سپس در شعبان ۱۳۳۱/ ژوئیهٔ ۱۹۱۳ با قتل محمود شوکت پاشا نخست‌وزیر، دیکتاتوری نظامی و حزبی خود را برقرار کردند (همو، 110). ۳ سیاستمدار نام‌برده امتیازها و برتریهایی در پان ترکیسم مشاهده می‌کردند. از میان این ۳ تن، انور پاشا (۱۲۶۰-۱۳۰۱ش/۱۸۸۱-۱۹۲۲م) قاطع‌ترین گرایش پان ترکیستی را داشت و برای این ایدئولوژی نقشی بسیار مهم قائل بود. از این‌رو، مسئولیت انتخاب پان ترکیسم را به عنوان سیاست دولتی بیش از دیگر همکاران برعهده گرفت (لاندو، ۹۴). در آستانهٔ جنگ جهانی اول، انور پاشا فرستادنِ مأموران ترک را برای برانگیختن ترکی زبانان قفقاز و آسیای مرکزی آغاز کرد (کراکوسیان، 111-110).

در ۱۹۱۲م انجمن یا کانون تجمع ترکان (تورک اوجاقلری) برگذار شد و به اندیشهٔ پان ترکیسم شکلی جدی داد و آن را به عنوان کانون حقیقی فرهنگ ترکان معرفی کرد (حیدرزاده، ۶۰). انورپاشا فرمانده کل قوای دولت عثمانی که آرزوی تأسیس امپراتوری بزرگی در آسیای مرکزی را داشت (همو، ۶۱)، سازمانی به نام «تشکیلات مخصوصه» پدید آورد که مأموران آن همه از افسران داوطلب بودند و در خارج از مرزهای عثمانی، به‌ویژه در میان گروههای ترک تبار به تبلیغ پان ترکیسم می‌پرداختند. این سازمان تا پایان جنگ جهانی اول در اختیار انور پاشا قرار داشت. طی سالهای جنگ بسیاری از مأموران انور پاشا از راه قفقاز، به ایران، افغانستان، هندوستان و دیگر نواحی فرستاده شدند (لاندو، ۹۵-۹۷).

در ۱۹۱۱م پان‌ترکیستها به گروه‌بندیهای سیاسی و انتشار نشریه‌های متعدد پرداختند. یوسف آقچورا سردبیر مجلهٔ تورک یوردو (سرزمین ترک) از روسیه به ترکیه مهاجرت کرد. وی کوشید در مقاله‌های خود چنین استدلال کند که گویا ترکی‌زبانان جهان از چین تا کرانه‌های رود دانوب ملت واحدی هستند. بنا به نوشتهٔ او، ترکی‌زبانان باید در دولت بزرگ ترک به رهبری ترکیه متحد شوند (کراکوسیان، 116). جمال نوری از این نیز پا فراتر نهاد و نوشت: «اگر زبان عربی زبان دینی است، زبان ترکی باید زبان رسمی همهٔ مسلمانان باشد» (همو، 117). قرابیگف یکی از مساواتیان مشهور قفقاز پس از ترک روسیه و ورود به استانبول از این نیز فراتر رفت و اعلام کرد که مصالح دولتی ترکیه چنین اقتضا می‌کند که ارمنیان و یونانیان از این کشور خارج شوند. متعاقب آن مجمع حزب «اتحاد» که به مدت ۱۳ روز در ماههای اکتبر و نوامبر ۱۹۱۰ در استانبول جریان داشت، با صراحت اعلام کرد که «ترکیه تنها متعلق به ترکان است» (همانجا).

در جنگ جهانی اول که ترکیه متحد آلمان بود، پان ترکیستها بیش از پیش حالتی متجاوز یافتند. در ۱۳۳۳ق/۱۹۱۵م یکی از نمایندگان برجستهٔ حزب «اتحاد و ترقی» ضمن گفت‌وگو با مقامات دولتی آلمان در برلین از دولت آلمان خواست که آسیای مرکزی و سراسر دشت قزاقستان را در اختیار ترکیه قرار دهند و در سواحل اطراف ولگا، دولت غازان و در شبه جزیرهٔ کریمه خان‌نشین پدید آورند. وانگنهایم سفیر آلمان ضمن گفت‌وگو با انور پاشا و جمال پاشا گفت: «با واگذاردن قفقاز به شما می‌خواهیم راه زمینی به ترکیه را بگشاییم، مخالفان تمامیت ارضیِ ترکیه را از میان برداریم و ایران را به تصرف آوریم» (همو، 124). او در نامهٔ محرمانهٔ مورخ ۶ اوت ۱۹۱۴ به صدراعظم، جمال پاشا به «پیمان اتحاد» پنهانی که ۴ روز پیش از آن

1. *The Making of Modern Turkey.*

امضا شده بود، اشاره کرد و نوشت: «آلمان بر خود واجب می‌داند تا برای اصلاح وضع مرز شرقی ترکیه که آن را به تماس مستقیم با عناصر مسلمان در روسیه قادر می‌سازد، تلاش کند». آلمانیها به بهره‌برداری از پان ترکیسم به منظور تضعیف روسیه و کنترل بر ثروت عظیم اقتصادی آسیای مرکزی علاقه‌مند بودند (لاندو، ۹۶).

در جریان اعمال سیاست ترکی کردن اجباری در نواحی مختلف امپراتوری عثمانی اعتراضهایی روی داد. در ۱۳۲۸ق/۱۹۱۰م در میان عربها و دروزیان فلسطین و عراق، نیز آلبانیاییها، در ۱۹۱۱م در یمن، و در ۱۹۱۲م در مقدونیه و بار دیگر آلبانی شورشهایی به وقوع پیوست. در مادهٔ اول قانون اساسی دوران حاکمیت ترکان جوان آمده است که «ترکیه امپراتوریِ غیرقابل تقسیم است. هیچیک از اجزاء آن در هیچ‌گونه شرایطی حق جدایی از آن را ندارند». این بند مبین آن است که ترکان جوان برای مردم غیرترکِ درون امپراتوری به هیچ روی حق خودمختاری قائل نبودند (کراکوسیان، 133-132).

در انتخابات ۷ شوال ۱۳۲۶ق/۲ نوامبر ۱۹۰۸م ترکیهٔ عثمانی، از مجموع ۲۳۰ نمایندهٔ مجلس، شمار ترکان ۱۰۷، عربها ۴۵، آلبانیاییها ۲۲، کردها ۲، یونانیان ۲۷، بلغارها ۵، صربها ۴، یهودیان ۴، و دروزیها یک بود، ولی در انتخابات سال ۱۹۱۰م ترکیب قومی تغییری جدی یافت و شمار نمایندگان ترک از ۱۰۷ به ۲۲۸ رسید و شمار نمایندگان یونانیان ۲۷، بلغارها ۴، صربها ۳، ارمنیان ۴، یهودیان ۳، و الاخها یک بود (همو، 135).

در ۱۳۲۹-۱۳۳۱ق/۱۹۱۱-۱۹۱۳م ترکیه درگیر جنگهای متعدد از جمله جنگهای بالکان (۱۹۱۲-۱۹۱۳م) شد. این جنگها که با قیامهای مردم مقدونیه و آلبانی و درگیری میان ایتالیا و ترکیه در سالهای ۱۹۱۱-۱۹۱۲م همراه بود، بحران درون امپراتوری عثمانی را عمیق‌تر کرد (BSE[3], II/575). متعاقب آن جنگ جهانی اول در ۱۹۱۴م آغاز شد که در آن ترکیهٔ عثمانی متحد آلمان و دشمن روسیه بود. جنگ با روسیه راه را برای رونق پان ترکیسم آماده کرد. روسها در دیدهٔ پان‌ترکیستها نه‌تنها کافر، بلکه متجاوزانی بودند که سرزمینهای اسلامی-ترکی از جمله قفقاز و آسیای مرکزی را در اشغال خود داشتند. انقلاب ۱۳۳۵ق/۱۹۱۷م روسیه و سقوط تزاریسم، بسیاری از پان ترکیستها را معتقد ساخت که زمان آزادی «سرزمین پدری» و متحد کردن «ملت ترک» فرا رسیده است (اتابکی، ۵۷). با شکست عثمانی در جنگ جهانی اول، پان ترکیسم به خط مشی اصلی ترکها بدل گشت. اینان در سالهای آخر جنگ به ایران و قفقاز روی آوردند و مصائب بسیاری را سبب شدند (بیات، شورش،... ۶۱).

ریشهٔ مشترک همهٔ گروههای ترکی زبانِ تابع روسیه مقاومت در برابر روسی کردن تابعان، یعنی پان اسلاویسم بود. از این‌رو، مخالفان پان اسلاویسم به دو جهت گرایش داشتند که یکی پان ترکیسم، ودیگری اتحاد اسلام بود. این هر دو عواملی بودند برای مقابله با روسی شدن که یکی رنگ ملی و قومی، و دیگری رنگ دینی در برابر فشار کلیسای مسیحی ارتدکس روس داشت. اسماعیل گاسپرالی (غصپرینسکی) یکی از پان ترکیستهای روسیه بود که در عین حال برای تأسیس «اتحادیهٔ مسلمانان روسیه» کوشش بسیار کرد (بنیگسن، ۱۵۴-۱۵۵). انور پاشا وزیر جنگ امپراتوری عثمانی نیز در همین راستا گام بر می‌داشت. طلعت پاشا و جمال پاشا نیز در اجرای سیاستِ درآمیختن پان ترکیسم و «اتحاد اسلام» با انور پاشا هم‌داستان بودند (لاندو، ۳۶، ۹۴).

شواهد بسیار حاکی از آن است که در دوران جنگ جهانی اول پان‌ترکیستها زیر پوشش اتحاداسلام فعالیت می‌کردند. درشعبان ۱۳۳۴/ ژوئن ۱۹۱۶ بخشی از سپاه ششم عثمانی به فرماندهی علی احسان پاشا به غرب ایران حمله کرد (گرکه، ۳۹۴/۱). الحاق بخشی از خاک ایران، ولایت زرخیز آذربایجان و مردم ترکی زبان ایران از پیش برنامه‌ریزی شده بود. فوزی بیک عرب متعصب که از طرفداران پان تورانیسم، و به ظاهر مورد حمایت انور پاشا بود، اندیشهٔ پان اسلامیسم و اتحاد دینی ۳گانهٔ عثمانی - ایران - افغانستان را مطرح کرد. با گذشت زمان مسلم شد تأکید بر اتحاد مذهبی که در آغاز به اعلان جهاد با روسیه و انگلیس انجامیده بود، به طور کلی اهمیت خود را از دست داده است. نخستین مقاومت هشیارانهٔ ایرانیان در برابر تلاشهای تجاوزکارانهٔ عثمانیها اینان را بر آن داشت که زیر پوشش دین از نقشه‌های پان ترکیستی خود در ایران سخنی به میان نیاورند و قصد گسترش نفوذ خود را زیر لوای وحدت اسلامی پنهان کنند که این نیز نتیجه‌ای به بار نیاورد (همو، ۴۲۳/۱-۴۲۵).

ولی در قفقاز وضع به گونهٔ دیگری بود. احزاب و سازمانهای مسلمان قفقاز زیر نفوذ ایدئولوژی تبلیغ شدهٔ مشترک پان ترکیسم و پان اسلامیسم قرار گرفتند. آنها از رهگذر این تبلیغات به رهایی از حاکمیت روسیه، و ایجاد دولت بزرگ ترک از سواحل دریای مدیترانه و دریای سیاه تا ماوراء خزر و ترکستان باور داشتند و مدعی بودند که دریای «کاسپی (خزر) باید دریاچهٔ درونی کشور ترکان» باشد (کراکوسیان، 246).

احمد آقااوغلو شبه جزیرهٔ بالکان، آسیای صغیر، شبه جزیرهٔ کریمه، داغستان، آستاراخان، محدودهٔ اطراف ولگا، ساراتف، غازان، اوفا، اورنبورگ، سیبری، اورال، محدودهٔ دریاچهٔ بایکال، بخارا، خیوه، خراسان، ترکستان روس و ترکستان چین (آسیای مرکزی)، مغولستان، سواحل جنوبی دریای خزر، قفقاز شمالی و جنوبی و آذربایجان ایران را درون محدودهٔ «جهان ترک» جای داد. گذشته از آن، پان ترکیستها اراضی‌ای را که اقلیتهای ترکی زبان در آن زندگی می‌کنند، از جمله نواحی محدودهٔ ولگا، دریای سیاه، ایران و سراسر امپراتوری عثمانی را نیز سرزمین ترکان نامیده‌اند (اوهانسیان، 47؛ زاره واند، 85-84).

ضیاء گوک آلپ رهبر جنبش پان ترکیسم شیوهٔ تحقق ایدئولوژی پان ترکیسم را در کتاب خود، *تورک چولوقون اساس لری* (اصول ترک‌گرایی) بیان داشته است. وی می‌نویسد: استحاله و حتیٰ بیرون

راندنِ اقوام غیرترک از ترکیه و کشورهایی که عناصر غیرترک در آنها سکنا دارند، شرط عمده برای ایجاد فرهنگ ترکی است. البته در این زمینه اقدامهای بسیاری صورت گرفته است، اکنون نیز ادامه دارد و آنچه صورت می‌پذیرد، اندک هم نیست (اوهانسیان، همانجا).

نظر ضیاء گوک آلپ پیرامون استحاله و بیرون راندنِ اقوام غیرترک از محدودهٔ امپراتوری عثمانی به نسل‌کشی و قتل عام ارامنه و یونانیان در سالهای ۱۳۳۳-۱۳۳۴ق/۱۹۱۵-۱۹۱۶م و بیرون راندن اقوام غیرترک از آسیای صغیر انجامید که ترکان جوان در این ماجرا نقشی عمده داشتند («تاریخ مردم...»[1]، 264-273). ضیاء گوک آلپ در بیان نظر خویش ملت را مجموعه‌ای از افراد دارای زبان و مذهب مشترک می‌شمارد که پیرو اصول اخلاقی و زیبایی‌شناسی خاص خودشان‌اند. به عقیدهٔ او اُغوزها (غزان)، یعنی ترکان عثمانی و ترکمنها به گروه «فرهنگ مشترک» ترکی تعلق دارند. وی گروهی از مغولانِ ساکن چین به نام خُوَرها[2] و ترکی‌زبانانِ ساکن آذربایجان، خراسان و دیگر نقاط ایران را «همانند ترکان عثمانی» از اعقاب اغوزخان می‌شمارد و چنین نتیجه می‌گیرد که «مرزهای ملیت و ناسیونالیسم ترک فراسوی مرزهای جغرافیایی دولت ترکیه است». وی اظهار عقیده می‌کند که توران برخلاف آنکه عده‌ای تصور می‌کنند، مجموعه‌ای نژادی نیست که جز از ترکان، مغولان، تونگوزها، فنلاندیها و مجارها را در بر گیرد. نام این مجموعه «اورال ـ آلتایی» است که در آن یاکوتها (یاقوتها)، قرقیزها، ازبکها، قبچاقها، تاتارها و اغوزها یک گروه زبانی ـ نژادی را تشکیل می‌دهند. او برای سیاست ترکیه هدف ۳ مرحله‌ای کوتاه مدت، میان مدت و نهایی را تجویز می‌کند که مرحلهٔ کوتاه مدت ترک‌گرایی، میان مدت اغوزگرایی و نهایی پان تورانیسم است (زاره‌واند، ۷۸-۸۰).

محمد امین رسول‌زاده در کتاب *آذربایجان جمهوریتی* مردم اران و شروان را «ترکان آذری» نامیده است که ــ گویا از روزگاران کهن ــ در باکو، گنجه، شماخی، ایروان، تبریز، مراغه، اردبیل، مغان، اران و قراباغ مستقر بوده‌اند (ص ۱۱-۱۲). وی از این پندار گام فراتر نهاده، دریای کاسپی (خزر) را دریای قوزغون (قوزغون دنیزی) نامیده است که در هیچ سندی نمی‌توان یافت.

در ۱۳۳۶ق/۱۹۱۸م قفقاز از روسیه جدا، و به ۳ جمهوریِ آذربایجان، ارمنستان و گرجستان تقسیم شد. پیش از هجوم نیروهای عثمانی به قفقاز و تقسیم آن به ۳ حکومت، گونه‌ای موازنهٔ ضعیف برقرار بود؛ اما چندی بعد مساواتیانِ قفقاز گنجه را به عنوان پایتختِ موقت برگزیدند و از نیروهای عثمانی تقاضای کمک کردند (هوانسیان، ۴۳، ۴۹). در ۱۲ فوریهٔ ۱۹۱۸ لشکریان ترک به قفقاز حمله بردند. در کتاب «تاریخ آذربایجان» از انتشارات آکادمی علوم جمهوری شوروی آذربایجان آمده است که محافل حاکم ترکیه کوشیدند تا «برنامهٔ توسعه‌طلبانهٔ پان‌ترکیستی خود را با تصرف قفقاز به مرحلهٔ اجرا گذارند».

برای اجرای این هدف سران ترکان جوان، انور پاشا و دیگران درصدد برآمدند که زیر پرچم پان ترکیسم جبههٔ واحدی از نیروهای مرتجع قفقاز پدید آورند. ضدانقلابیون ناسیونالیستِ آذربایجان که از هجوم ترکان جرأت یافته بودند، راه خیانت ملی در پیش گرفتند و درصدد برآمدند تا آذربایجان را به «هم مسلکان ترک خود» تسلیم کنند. خاص محمدُف و خوییسکی دو تن از اعضای مجلس قفقاز ضمن گفت‌وگو با اشنایدر سفیر اسبق آلمان در ایران به صراحت اظهار داشتند که «هدف ما قاطع و روشن است و در صورت عدم موافقت هریک از همسایگان تغییری در آن حاصل نخواهد شد و آن تلاش در راه جدا کردن آذربایجان است» («تاریخ آذربایجان[3]»، III(1)/98-99).

نوری پاشا، برادر ناتنیِ انور پاشا وزیر جنگ عثمانی در پاسخِ تقاضای کمک مساواتیان، نیروهای ترک را در گنجه مستقر کرد. واحدهایی را نیز به باکو فرستاد (هوانسیان، همانجا). هدف اصلیِ او الحاق این جمهوری نوبنیاد به ترکیه، و چه بسا دولت پان ترکیستِ مفروض بود (دومون، ۱۰۳). در مارس ۱۹۱۸ در ترابوزان کنفرانسی به نمایندگیِ گنجینسکی، محمد امین رسول‌زاده و چند تن دیگر تشکیل شد. اینان که در خدمت ترکان بودند، تهدید کردند که در صورت نپذیرفتن پیشنهاد ترکیه، از دولت قفقاز خارج خواهند شد و استقلال آذربایجان و داغستان را اعلام خواهند کرد («تاریخ آذربایجان»، III(1)/99).

مؤلفان «تاریخ آذربایجان» در ادامه متذکر شده‌اند که ۲۲ آوریل ۱۹۱۸ جمهوری فدراتیو قفقاز موجودیت خود را اعلام کرد که برنامهٔ آن «تمام و کمال منطبق با سیاست اشغالگران ترک بود» (همان، III(1)/110). بدین روال، لشکریان ترک به قفقاز رفتند و شهر گنجه به صورت پایگاه آنان درآمد و شورای مسلمانان ملی‌گرا انحلال خود را اعلام کرد. «حکومت عملاً در اختیار نیروهای اشغالگر ترک به فرماندهیِ نوری پاشا قرار گرفت». دولت دست نشاندهٔ خوییسکی به همراه اشغالگران ترک، توده‌های مردم را تحت اسارت و مورد نهب و غارت قرار داد. فرماندهی ترک و مساواتیان با آتش و شمشیر نهضت انقلابی در آذربایجان را سرکوب کردند (همان، III(1)/138-139).

در ۲۸ ذیقعدهٔ ۱۳۳۵ق/۱۵ سپتامبر ۱۹۱۸م سپاهیان ترک به فرماندهیِ نوری پاشا شهر باکو را متصرف شدند. مساواتیان که بنا به نوشتهٔ مؤلفان کتابهای رسمی «تاریخ آذربایجان» و «فرهنگ دائرةالمعارفی شوروی»، پان ترکیست بودند و از ترکان پیروی می‌کردند، در ۲۷ مهٔ همان سال در شهر تفلیس دولت خود را تشکیل دادند و به نام «جمهوری آذربایجان» اعلام استقلال کردند و پس از تصرف باکو از سوی ترکان، به آن شهر منتقل شدند (رضا، *آذربایجان...*، ۲۱۴).

محمد امین رسول‌زاده ــ رهبر مساواتیان ــ جمهوری جدید را «ترکیهٔ کوچک» نام داد و اعلام کرد که این جمهوری با ترکیهٔ بزرگ

1. *Istoriya Armyanskogo...* 2. Khovar 3. *Istoriya Azerbaydzhana...*

دارای مناسبات برادرانه است. وی در ادامه نوشت آذربایجانیان از دیدگاه ملیت ترک هستند (*آذربایجان*، ۸، ۱۱). خالده ادیب که داستان «توران نوین» او الهام‌بخش پان ترکیستها بود، اوایل سال ۱۹۲۰م در گرد همایی بزرگ سازمان یافته از سوی کانون ترک (تورک اجاقی) خطاب به مردم استانبول اعلام نمود که استقلالِ آذربایجان نخستین گام در برنامهٔ پان ترکیسم است (لاندو، ۱۳۳). در این زمان آشکار بود که حزب مساواتِ جمهوری آذربایجان درواقع شعبه‌ای از حزب «اتحاد و ترقی» است (کراکوسیان، 247).

یکی از هدفهای مجلس مساوات، الحاق آذربایجان به ترکیه بود (همانجا). در آن سالها حزب مساوات جدایی آذربایجان از ایران را به گونه‌ای مطرح کرد. روزنامهٔ *ارشاد* مورخ ۶ ربیع‌الاول ۱۳۳۶ق/۲۷ آذر ۱۲۹۶ش به نقل از روزنامهٔ *آجیق سوز* (سخن آشکار) مورخ ۲۳ صفر همان سال نوشت: «این اشخاص پس از اینکه دیدند بند پوسیدهٔ مملکت‌گیری استبداد که به گلوی آذربایجان افتاده [بود،] و رفته رفته او را به طرف روسیه می‌کشید، از اثر ضربات متوالیهٔ آزادی‌خواهانِ روس پاره گردیده [است،] و آذربایجان، یعنی همان قطعه که حساس‌ترین نقطهٔ حیاتی ایران بود، علاقهٔ خود را به طرف ایران اظهار و ابراز کرد، به افراد کمیتهٔ مساوات این‌طور حالی [= تفهیم] نمودند که سعادت ملل مختلفه که امپراتوری وسیع روسیه را تشکیل می‌دادند، شروع گردید و دموکراسی روس حقوق و امتیازات ملل مذکوره را تصدیق نمود، در این صورت شما مسلمانان نیز دارای همان حقوق و امتیازات خواهید گردید و چون عدهٔ شما نسبت به سایر ملل کمتر است، خوب است آذربایجان را به خود ملحق نموده تا [بتوانید] در میدان رقابت سیاسی و اقتصادی با آنها رقابت [نمایید]» («مختاریت...»، ۲۷، ۲۹).

رسول‌زاده در مقالهٔ «مختاریت آذربایجان (از جراید قفقاز)» ضمن اعتراض به نوشتهٔ روزنامهٔ *ارشاد* می‌نویسد: «اگر بپرسید می‌گوید که مسلمانان قفقازیه می‌خواهند آذربایجان ایران را از ایران تجزیه نموده، و به خود ملحق نمایند» (ص ۳۲). آیا آذربایجان را «ترکیهٔ کوچک» نامیدن (همو، *آذربایجان*، ۸) خود مؤید صحت نظر نویسندهٔ روزنامهٔ *ارشاد* نیست؟ آیا سیاست فرقهٔ دموکرات آذربایجان در سالهای ۱۳۲۴ و ۱۳۲۵ش این نگرانی را تأیید نکرد؟ آیا تأسیس دولت، مجلس، ارتش و حتیٰ پرچم جداگانه مؤید این نگرانی نبود؟ در ۱۳۲۴ش فرقهٔ دموکرات آذربایجان تأسیس شد که نخست در نهان و بعدها به صورتی آشکار همین برنامه را اجرا می‌کرد (رضا، همان، ۲۲۲-۲۲۷).

در ۱۹ شعبان ۱۳۳۹ق/۲۸ آوریل ۱۹۲۰م با ورود ارتش سرخ به باکو و تسخیرِ جمهوری آذربایجان به حکومت مساواتیان پایان داده شد (همان، ۲۱۵). انورپاشا برای ادامهٔ مبارزه در ۱۳۰۰ش/۱۹۲۱م به آسیای مرکزی رفت و فرماندهیِ شورشیان باسماچی را برعهده گرفت. او با محبوبیت فزایندهٔ خود موفق به جذب بسیاری از نیروهای داوطلب شد و عنوانِ «امیر ترکستان» گرفت. وی اتحادِ تمامی عناصر ترک تبار را برای ایجاد امپراتوری ترک عملی می‌دانست و آماده بود پرچمهای مشترک پان ترکیسم و اسلام را به منظور مبارزه با ایدئولوژی بلشویسم برافرازد. ولی مرگ او در نبرد ۴ اوت ۱۹۲۲ آرزوهایش را نافرجام گذارد. معاون و جانشین او حاجی سامی بیگ (سلیم پاشا) مدتی به نبرد ادامه داد، ولی شکست خورد و سرانجام در ۱۳۰۲ش/۱۹۲۳م به افغانستان رفت و در آنجا به تبلیغ پان ترکیسم ادامه داد (لاندو، ۱۰۰-۱۰۱).

سینا آکشین مورخ ترک بر پایهٔ نوشته‌های مندرج در کتاب یوسف حکمت بایور زیر عنوان «تأثیر پان ترکیسم در تاریخ و سیاست جهانی سدهٔ ۲۰» و کتاب شوکت آی دمیر با عنوان *انور پاشا* می‌نویسد که انور قصد داشت خود را سلطان آذربایجان بنامد؛ در ضمن می‌خواست برنامه‌ای عملی برای ایجاد دولتی پان ترکیست در قفقاز پدید آورد (کراکوسیان، 476, 251-250). از مصطفیٰ کمال نقل شده است که انور می‌خواست با تصرف آذربایجان، داغستان و ارمنستان، دولت جدید موردنظر خود را پدید آورد. در این ماجرا مقرر بود نوری پاشا دستیار او باشد (همو، 251).

با شکست ترکیهٔ عثمانی در جنگ جهانی اول حکومت ۳گانهٔ انور، طلعت و جمال پاشا به پایان رسید و مستملکات عرب آن طی مدتی کوتاه جدا شدند (زاره واند، ۱۴۴). در اواخر پاییز سال ۱۹۱۹م کنگرهٔ سیواس به دنبال کنگرهٔ ارزروم تشکیل شد که ریاست آن را مصطفیٰ کمال برعهده داشت. با شکست دولت اتحاد و ترقی و به قدرت رسیدن کمالیستها، پان ترکیسم و پان تورانیسم موقتاً از عرصهٔ سیاست کنار زده شد، زیرا ترکیهٔ ویران شده از جنگ که بسیار کوچک‌تر، اما در مقایسه با امپراتوری عثمانی منسجم‌تر شده بود، نیاز به تمرکز برای بازسازی داشت. در اوایل سال ۱۹۲۱م در جریان جنگ استقلال، مصطفیٰ کمال طی سخنرانی‌ای در اسکی‌شهر اعلام کرد که ما نه پان اسلامیست هستیم و نه پان تورانیست؛ وحدت اسلامی و تورانی‌گری هیچ‌یک مکتبی اعتقادی، یا سیاستی منطقی برای ما به وجود نمی‌آورند. از این پس، حکومت ترکیهٔ جدید به زندگی مستقل و حاکمیت در درون مرزهای ملی تکیه خواهد داشت (همو، ۱۵۳، ۱۶۶؛ لاندو، ۱۳۲).

پس از قدرت یافتنِ مصطفیٰ کمال گروهی از پان تورانیستها و پان‌ترکیستها به او پیوستند (همانجا). در مرداد ۱۳۰۲/اوت ۱۹۲۳ مجلس کبیر ملی ترکیه مصطفیٰ کمال را به سمت ریاست جمهوری برگزید (لویس، 260). در فوریهٔ ۱۹۲۵ کردهای ترکیه به رهبری شیخ سعید سر به شورش برداشتند و شورش آنان حدود ۴ سال ادامه یافت، ولی سرانجام سرکوب گشت و شیخ سعید و ۴۶ تن از پیروانش اعدام شدند (همو، 266). مصطفیٰ کمال در تفکر سیاسی وارث ترکان جوان، به‌ویژه جناح غرب‌گرای آن بود. در زندگی او اعتقادِ به دو موضوع چیرگی داشت: ملت ترکیه، و ترقی (همو، 292). چه بسا ملی‌گرایی او سبب شد که بازماندگان ترکان جوان بتوانند تا حدودی نظریات پان ترکیستی خود را باملایمت بیشتری محفوظ نگاه دارند. بدین ترتیب، پان ترکیسم به صورتی خفته درآمد. فعالیتها ابتدا جنبهٔ فرهنگی یافت و با تغییر خط از

عربی به لاتین و از میان بردن واژه‌های فارسی و عربی آغاز گردید و یک گام در جهت پدید آوردنِ «زبان مشترک» برای ترکان ترکیه و خارج از آن برداشته شد (لاندو، ۱۳۶-۱۳۷).

در لهستان توسط پیلسودسْکی، رئیس‌جمهوری آن کشور انجمنی با نام «پرومته» تأسیس شد که هدف آن دفاع از مردم قفقاز و اوکرائین، و مبارزه با کمونیسم بود. ارگان این انجمن نیز پرومته نام داشت که بعدها واژهٔ ترکستان نیز بدان افزوده شد؛ پان ترکیستهای معروفی چون رسول‌زاده و میرزا بالا درآن‌مقاله می‌نوشتندوهدفشان‌استقلال‌خواهی و ایجاد اتحادیهٔ پان ترکیسم در جمهوری آذربایجان، قفقاز و ترکستان بود. در برلین نیز ماهنامه‌ای به نام *قورتولوش* (رهایی) منتشر می‌شد که تا تیر ۱۳۱۸/ ژوئیهٔ ۱۹۳۹ انتشار آن ادامه داشت و هلال منشی و محمد امین رسول‌زاده سردبیری آن را برعهده داشتند (همو، ۱۴۱، ۱۴۲).

با آغاز جنگ جهانی دوم در ۱۳۱۸ش/۱۹۳۹م، پان ترکیستها فعالیت خود را آشکارتر کردند و با پیشرویهای ارتش آلمان در غرب و شرق اروپا، تلاش آنان گسترده‌تر شد. در خرداد ۱۳۲۰/ ژوئن ۱۹۴۱ در شمارهٔ ۱۱ نشریهٔ ترکی بوزکورت (گرگ خاکستری) مقاله‌ای با عنوان «ترکیسم در انتظار است» انتشار یافت که در آن، ضمنِ پرداختن به «آیندهٔ توران»، از قفقاز و آسیای مرکزی به عنوان بخشی از این سرزمین یاد شده بود. در نشریهٔ دیگری با عنوان *چینار آلتی* (زیر درخت چنار) شاعری ترک چنین نوشت: «ترکانْ قفقاز و کریمه را به بیرون راندن دشمن [روسها] فرا می‌خوانند. آن روز که ملت ترک دژهای قفقاز و کریمه را ویران کند، نزدیک است» (کراکوسیان، 347-346). در یکی از شماره‌های نشریهٔ بوزکورت نه تنها نقشه‌ای از محل استقرارِ ترکان در ترکیه و آسیای مرکزی روی جلد چاپ شده، بلکه خطاب به عصمت اینونو چنین آمده است: «ای اینونو، تاریخ ترا برای این روز بزرگ برگزیده است. ما آماده‌ایم که خون خود را در راه استقلال مقدس جهان ترک بریزیم. تمامی جهان ترک منتظر اشارهٔ توست» (لاندو، ۱۸۸-۱۸۹).

در فوریهٔ ۱۹۴۴ کتابی با عنوان «ترکان سراسر جهان» نوشتهٔ حسین نامق اورکون انتشار یافت که شامل مطالبی دربارهٔ ترکان سیبری، آسیای مرکزی، اِتِل (ولگا)، شبه جزیرهٔ کریمه، آذربایجان، ترکان غربی و... است. مؤلف کتاب ترکان را به درک «وظایف ملی» فرا می‌خواند و خطاب به آنان چنین می‌نویسد: فراموش مکن که تو تنها نمایندهٔ ۱۸ میلیون ترک نیستی؛ تو باید همهٔ علم و دانش، تفکر و امکانهای خود را صرف اعتلای ترکان کنی و حتیٰ یک لحظه این شعار را از یاد نبری که می‌گوید: همه‌چیز برای ترکان و به خاطر ترکان است (زلالیان، 35-34). ارین انگین دربارهٔ مصطفیٰ کمال چنین نوشت: «آتاتورک نه تنها پدر ترکان ترکیه، بلکه پدر همهٔ ترکان جهان است» (نک: رضا، *آذربایجان*، ۱۱۲).

حزب کمونیست (بلشویک) نسبت به پان ترکیسم سیاست دوگانه‌ای در پیش گرفت. از یک سو سیاستِ روسی کردن در اراضی اطراف رود ولگا، شمال قفقاز و شبه جزیرهٔ کریمه اعمال می‌شد و از سوی دیگر در آسیای مرکزی امکانهای وسیعی برای عناصر پان ترکیست فراهم می‌گشت و پان ترکیستها در رابطه با کشورهای هم‌جوار، از جمله ایران و افغانستان و چین آزادی عمل داشتند. نمونهٔ این سیاست طی سالهای ۱۳۲۴-۱۳۲۵ش/۱۹۴۵-۱۹۴۶م در آذربایجان مشهود بود. نه تنها در آذربایجان، بلکه در گرگان نیز اتهاماتی مبنی بر اعمال سیاست استحالهٔ ترکمانان ایران وارد می‌شد (لوگاشُوا، 145,146).

آزادی عمل پان ترکیستها در ارتباط با تاجیکها نیز نمایان بود. یکی از دانشمندان تاجیک در کتابی با عنوان *تبر تقسیم* (تقسیم با تبر) به سیاست حزب کمونیست در حمایت از پان ترکیسم اشاره کرده است. وی ضمن‌توجه‌به تقسیمات‌کشوری شرح می‌دهد که‌چگونه تاجیکستان طی سالیان متمادی بخشی از جمهوری خودمختار ترکستان، سپس بخشی از جمهوری بخارا و خیوه، و به دنبال آن بخشی از جمهوری ازبکستان بوده است (نک: ماسُف، .6 ff). وی می‌نویسد: تمامی بخشهای مهم و کلیدی سازمانهـای حزبـی و اداریِ تـاجیکـان دردست پان ترکیستها بود. در تمامی مدارس بخارا و اراضی متعلق به تاجیکها، معلمان ترکی‌زبان حضور داشتند و تدریس به زبان ازبکی اجباری بود. در مـدارس بخـارا، سمـرقند و خجنـد به کـودکـان سرودهای ترکـی می‌آموختند و سیاست ترکی کردن با سرعت ادامه داشت. سرودی را که در ترکیه خوانده می‌شد، به کودکان تاجیک می‌آموختند. این سرود به حمایت از مصطفیٰ کمال و بزرگ داشت جمال پاشا رئیس دولت ترکیهٔ عثمانی از حزب اتحاد و ترقی اختصاص داشت. در ترانه‌ای چنین آمده است: «تورانیان به پا خیزید و سلاح بردارید! ... جمالِ مبارز، از گور خود به در آی و بنگر که یونان منهدم، و ترکیه آزاد شده است. زنده باد ترکان، زنده باد کمال...» (همو، 27-26).

سیاست روسی کردن (پان اسلاویسم) سرانجام به نفی بلدِ کامل مردم کریمه و چچن منجر گردید و نتایج دل‌خراشی به بار آورد. سیاست ترکی کردن نیز مایهٔ اختلاف شدید با همسایگان گردید. پس از فروپاشی اتحاد شوروی، پان ترکیسم در میان اقوام ترکی زبان اوج گرفت و با اقدامات مسلحانه چون حوادث چچن همراه شد. مآخذ رسمی شوروی در سالهـای پیش از فروپاشـی نـوشتند کـه پیروزی زبـان ترکـی در آذربایجـان، حـاصل رابطـهٔ اهالـی این سـرزمین بـا ترکی‌زبانـان طی سده‌های ۵-۷ق/۱۱-۱۳م و حاکمیت سیاسی قبایل ترکی‌زبان و کوچ و اسکان انبوه قبایل ترک و غلبهٔ زبان ترکی بوده است. بدین روال مردم آذربایجان همان سرنوشتی را پیدا کردند که بسیاری از اقوام در رأستای تاریخ با آن روبه‌رو شدند که همان غلبهٔ زبان مهاجمان بر زبان بومی است («تاریخ آذربایجان»، I/171؛ رضا، *اران*،... ۵۶۷-۵۶۸)؛ حـال آنکـه پان ترکیستهـا ملیت آذربـایجانیـان را تـرک نـامیـده‌اند (رسول‌زاده، *آذربایجان*، ۱۱).

پس از فروپاشیِ اتحاد شوروی بازگشت به پان ترکیسم به شدت آغاز گردید و از عهد حاکمیت مساواتیان فراتر رفت. رسول‌زاده زمانی

در کتاب خود نوشته بود که «مسکنِ کنونی ترکان آذری از قدیم الایام محل سکنای خلق ترک بود» (همانجا)، ولی ایلچی بیگ رئیس‌جمهور اسبق جمهوری آذربایجان از این نیز گام فراتر نهاد و نوشت: «از صدها هزار سال باز از همدان تا دربند و از گوگچه تا دریای خزر ترکان آذری سکنا داشتند و به همراه دیگر اقوام می‌زیستند» (ص 61)؛ حال آنکه تاریخ شناختهٔ شدهٔ این سرزمین به ۵ هزار سال نمی‌رسد (رضا، همان، ۵۶۹-۵۷۰). به نوشتهٔ مینورسکی، هرجا مسائل علمیِ حل نشده‌ای در زمینهٔ فرهنگ اقوام شرق باستان پدید آید، ترکان بی‌درنگ دست خود را به همان‌جا درازمی‌کنند (همو، آذربایجان، ۱۱۰-۱۱۱، نیز۱۰۳، حاشیه).

سیاست دوگانهٔ بلشویسم نسبت به پان ترکیسم موجب شد که پس از فروپاشی اتحاد شوروی، نگرانیهایی در محافل آن کشور پدید آید. در ۱۳۷۳ش/۱۹۹۴م «کنفرانس علمی-تجربی پان ترکیسم و مسائل امنیت ملی روسیه» در مسکو برگذار شد و طی آن نیکلای لیسِنکو رئیس شورای مرکزی «حزب ملی جمهوری‌خواه روسیه» مطالبی با عنوان «استراتژی مبارزهٔ ما» ارائه کرد و متذکر گردید که اکنون فدراسیون روسیه در محاصرهٔ جمهوریهای ترکی قرار گرفته است که در سراسر کشور از جمله اطراف رود ولگا، قفقاز، اورال و سیبری مستقر شده‌اند. در این جمهوریها سازمانهای سیاسی‌ای پدید آمده‌اند که در مسیر پان ترکیسم قرار دارند. برای آنان اسلام پدیده‌ای جهت تلاشهای جدید است. از دیدگاهِ آنان شکل ترکیِ اسلام، قرائت جدیدی است در راه دست‌یابی به برتری جهانی، به‌ویژه برضد اتحاد شوروی «آتِئیست» (خداناپذیر). نمی‌توان گفت که رهبری حزب کمونیست اتحاد شوروی از ماهیت اسلام ناآگاه بود، چه، مبارزه با اسلام، بخش غیرقابل انفکاکی از سیاست خارجی اتحاد شوروی به شمار می‌رفت. جنگ با افغانستان امری تصادفی نبود. این جنگ تلاشی آمیخته به خطا در مسیر تضعیف اسلام بود (لیسنکو، 3,35).

اندیشهٔ توران بزرگ که از آنکارا منشأ می‌گیرد، تنها حاصل نوشته‌های گروه کوچکی از روزنامه‌نگاران ترک نیست؛ بلکه اندیشه‌ای گسترده درصدد ایجاد محیطی خفقان‌آور برای برتری‌جویی است. هنگامی که سلیمان دمیرل رئیس‌جمهور وقت ترکیه خطاب به مردم سراسر جهان گفت که مرز ترکیه نه از دریای مدیترانه، بلکه از دریای آدریاتیک آغاز می‌گردد، روشن بود که سخن او بدان معناست که مرزهای ترکیه به دریای سیاه نیز ختم نمی‌شوند و ترکیه از موضع قدرت با روسیه سخن می‌گوید. آیحان کامل سفیر ترکیه در مسکو طی مصاحبه‌ای باخبرنگار روزنامهٔ *نزاویسیمایاگازتا*[1] (روزنامهٔ غیروابسته) با صراحت گفت که «ترکیه به صورتی وسیع مسئولیت تأمین امنیت در منطقهٔ ژئوپولیتیک پهناوری از بالکان تا قفقاز را برعهده دارد». با توجه به رویداد قبرس در ۱۳۵۳ش/۱۹۷۴م به سهولت می‌توان به مفهوم واژهٔ «امنیت» از دیدگاه ترکان پی برد (همو، 36).

مآخذ: اتابکی، تورج، *آذربایجان در ایران معاصر*، ترجمهٔ محمد کریم اشراق، تهران، ۱۳۷۶ش؛ بنیگسن، الکساندر و مری براکس آپ، *مسلمانان شوروی، گذشته، حال و آینده*، ترجمهٔ کاوه بیات، تهران، ۱۳۷۰ش؛ بیات، کاوه، *شورش کردهای ترکیه و تأثیر آن بر روابط خارجی ایران (۱۳۰۷-۱۳۱۱)*، تهران، ۱۳۷۴ش؛ همو، مقدمه بر *افسانهٔ پان تورانیسم* (نک‍ : همـ زاره واند)؛ حیدرزادهٔ نائینی، محمدرضا، *تعامل دین و دولت در ترکیه*، تهران، ۱۳۸۰ش؛ دومون، پل، «باکو در چهارراه انقلاب ۱۹۱۹-۱۹۲۰»، ترجمهٔ بهنام جعفری، *قفقاز در تاریخ معاصر*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ رامزاور، ا. ا.، «ترکان جوان پیش درآمد انقلاب ۱۹۰۸»، *ایران و عثمانی* (نک‍ : همـ رئیس نیا)؛ رسول‌زاده، محمد امین، *آذربایجان جمهوریتی، کیفیت تشکلی و شمدیکی وضعیتی*، باکو، ۱۳۳۹-۱۳۴۱ق؛ همو، «مختاریت آذربایجان (از جراید قفقاز)»، *آذربایجان در موج خیز تاریخ*، تهران، ۱۳۷۹ش؛ رضا، عنایت‌الله، *آذربایجان واران (آلبانیای قفقاز)*، تهران، ۱۳۶۰ش؛ همو، *اران از دوران باستان تا آغاز عهد مغول*، تهران، ۱۳۸۲ش؛ رئیس‌نیا، رحیم، *ایران و عثمانی در آستانهٔ قرن بیستم*، تبریز، ۱۳۷۴ش؛ زاره واند، *افسانهٔ پان تورانیسم*، ترجمهٔ محمدرضا زرگر، تهران، ۱۳۶۹ش؛ سلطان‌شاهی، علیرضا، «پان ترکیسم و یهود»، *پژوهشِ صهیونیت*، به کوشش محمد احمدی، تهران، ۱۳۷۶ش؛ گرکه، اولریش، *پیش به سوی شرق*، ترجمهٔ پرویز صدری، تهران، ۱۳۷۷ش؛ لاندو، ج.، *پان ترکیسم، یک قرن در تکاپوی الحاق‌گری*، ترجمهٔ حمید احمدی، تهران، ۱۳۸۲ش؛ «مختاریت آذربایجان یا مالیخولیای کمیتهٔ مساوات قفقاز»، *آذربایجان در موج خیز تاریخ*، تهران، ۱۳۷۹ش؛ وامبری، آرمینیوس، *سیاحت درویشی دروغین در خانات آسیای میانه*، ترجمهٔ فتحعلی خواجه نوریان، تهران، ۱۳۳۷ش؛ هوانسیان، ر. ج.، «درگیریهای ارمنستان و آذربایجان بر سر مسئلهٔ قراباغ، ۱۹۱۸-۱۹۱۹»، *قفقاز در تاریخ معاصر*، ترجمهٔ کاوه بیات، تهران، ۱۳۷۱ش؛ نیز:

Britannica, micropaedia, 1978; BSE[3]; EI[2]; Elçibäy, A., *Bu manim taleyimdir*, Baku, 1992; *Istoriya Armyanskogo naroda*, ed. Nersesiyan, Erevan, 1980; *Istoriya Azerbaydzhana*, ed. I. A. Huseinov, Baku, 1963; Kirakosyan, Dzh. S., *Mladoturki pered sudom istoriĭ*, Erevan, 1986; Lewis, B., *The Emergence of Modern Turkey*, London, 1968; Lugashova, B.-R., *Turkmeny Irana*, Moscow, 1976; Lysenko, N., «Strategiya nasheĭ bor'by», *Pantyurkizm i problemy natsional'noĭ bezopasnosti Rossii*, Moscow, 1994; Masov, R., *Istoriya topornogo razdeleniya*, Dushanbe, 1991; Ohanesian, E., «Antirusskaya i antiarmyanskaya sushchnost' pantyurkizma», *Pantyurkizm i problemy natsional'noĭ bezopasnosti Rossii*, Moscow, 1994; *Sovetskaya istoricheskaya entsiklopediya*, Moscow 1962; Zarevand, *Turtsiya i Panturanizm*, Paris, 1930; Zulalyan, M. K., *Voprosy drevneĭ i srednevekovoĭ istorii Armenii v osveshchenii sovremennoĭ turetskoĭ istoriografii*, Erevan, 1970.

عنایت‌الله رضا

پان تورانیسم، شباهت صوری میان دو نام «تور» و «تورک» (ترک) پندارها و گمراهیهایی را سبب شده‌است. همین تصورات در سده‌های ۱۳ و ۱۴ق/۱۹ و ۲۰م تحریفها و دشواریهایی را پدید آورد؛ به ویژه آنکه در برخی از مآخذ محدوده‌هایی خیالی با نامهای توران و ترکستان در آسیای مرکزی پدید آمد که از دیدگاه جغرافیایی و تاریخی به اثبات نرسیده‌اند. از سدهٔ ۶م که ترکان به آسیای مرکزی راه یافتند، شباهت نامهای «تور» و «تورک» سبب شد که برخی نام توران و ترکان را یکی بدانند؛ حال آنکه رابطه‌ای میان این دو نام وجود ندارد (بارتولد، II(1)/661). بعدها صورتی جغرافیایی را برای سرزمین توران مشخص کردند که جز تصور و پندار نبوده است. در این مشخصهٔ جغرافیایی دشتهای آسیای مرکزی و جنوب قزاقستان را که شامل بخش بزرگی از صحرای قراقوم و قزل قوم است، توران نامیدند. ظاهراً این سرزمین در جنوب به کویت داغ، در غرب به دریای کاسپی (خزر)،

1. *Nezavisimaia gazeta.*

در شمال شرق به قزاقستان، در جنوب شرق به کوههای تیان شان و پامیر، دشت چوی، محدودهٔ کوهستانی رود ایلی و دشتهای اطراف دریاچهٔ بالخاش منتهی می‌شده است (BSE[3], XXVI/320).

نام ترکستان نیز همین حال را داشت و از سوی فاتحان عرب بر اراضی وسیعی از اراضی آسیای مرکزی نهاده شد. این اراضی بخش بزرگی از سرزمینهای تابع امپراتوری روسیه (ترکستان روس)، جنوب قزاقستان، سین کیانگ (اویغور = ترکستان چین) و شمال افغانستان را شامل می‌شده است. در ۱۲۸۴ق/۱۸۶۷م آن بخش از اراضی آسیای مرکزی که تابع روسیه بود، به صورت استانی تابع فرمانداری کل درآمد. از ۱۳۰۳ق/۱۸۸۶م اراضی مذکور رسماً ترکستان نام گرفت. پس از انقلاب روسیه، در ۱۹۱۸م نواحی غربی سرزمین مذکور، جمهوری شوروی سوسیالیستی خودمختار ترکستان نامیده شد. پس از سالهای ۱۳۰۳-۱۳۰۴ش/۱۹۲۴-۱۹۲۵م نام ترکستان از میان رفت و جای خود را به عنوان «آسیای میانه» داد که شامل بخشهای آسیای مرکزی تابع اتحاد شوروی سابق بود (همان، XXVI/338).

واژهٔ «تور» به معنای دلیر و پهلوان است (یوستی، 329). تور در زبان سنسکریت نیز به همین معناست. این واژه که به صورت صفت در *اوستا* آمده، با همین معانی به قوم تورانی (توئیریه[1]) اطلاق شده است (پورداود، ۵۳/۱). بعدها از این نام دیوانه و وحشی اراده کرده‌اند، چنان که در زبانهای کردی و گیلکی به همین معنا و مترادف واژهٔ دیوانه آمده است (همو، ۵۳/۱-۵۴). در فرهنگ گیلکی این واژه با ملایمت بیشتری معنا شده، و به صورت «کم خرد و شیرین عقل» آمده است (نوزاد، ۱۲۲). پسوند (ان) همراه با نام تور به دو معنا آمده است که در یکی نام سرزمین را با نام قوم مربوط می‌سازد، چون توران، ایران، گیلان (گِلان)، و دیگری نشانهٔ تعلق به قوم است، چون توران به معنای تورها، کردان = کردها، ترکان = ترکها، گیلکان = گیلکها و جز آنها (رضا، *اران*...، ۵۵۳).

در نوشته‌های اسطوره‌ای و دینی ایرانی، فریدون که شاه آریاییان بود، سرزمین خویش را میان ۳ فرزند خود سلم، تور و ایرج بخش کرد (بندهش، ۱۵۰؛ پورداود، ۵۷/۱). نام سلم در نوشته‌های باستان به صورت «سئیریم» و «سرم» آمده است (همانجا؛ *یشتها*، ۱۰۸/۲). هر یک از بخشهای مُلک فریدون به نام فرمانروایانشان، سرمان، توران و ایران نام گرفته‌اند. نام سرمان در تاریخ به صورت «سرمت» و در لاتینی «سرمتای» آمده است. طبری نام تور را به صورت «طوج» آورده است (۲۱۴/۱). در *اوستا* و دیگر نوشته‌های کهن، افراسیاب پسر پَشَنگ و نوادهٔ تور فرزند فریدون بوده است. گذشته از نام افراسیاب که به صورت فرنگرسین و در پهلوی فراسیاک و فراسیا آمده است، از دو برادر او با نامهای اغریرث و کرسوزد (اغریرث و گرسیوز) یاد شده است که از نامهای ایرانی هستند. گذشته از آن به نامهای تورانی دیگری چون ارجاسپ (ارجت اسپ)، گویتشا، پشنگ، ویسه (وِسَک)، پیران (فریان)، هومان، سان، پیلسم، فرنگیس، وراز (گراز) و جز آنها بر می‌خوریم که همه از نامهای ایرانی هستند (*یشتها*، ۲۱۸/۱-۲۱۹). نام سرزمینهایی که پیکار میان ایران و توران در آن روی داد، چون خشتروسوک بالای کنگ دژ (کنک دیز)، فراخ کرت و جز آنها نیز ایرانی هستند (همان، ۲۱۹/۱-۲۲۰). چنین به نظر می‌رسد که کنک دیز که بعضی آن را ناحیه‌ای از خاک توران دانسته‌اند، در نظر ایرانیان ورجاوند بود. وجود این نام و دیگر نامهایی از این گونه در میان سکاییان مفهوم و روشن بوده است (رضا، *ایران*...، ۶۲).

در نوشته‌های کهن فریان تورانی به عنوان نام شخص و دودمان او آمده است (پورداود، ۶۷/۱). برخی از خاورشناسان نام پیران ویسه، سپاه‌بد افراسیاب را فریان دانسته‌اند. طبری این نام را «فیران پسر ویسغان» آورده است (۵۰۶/۱). در ضمن وی شخصی به نام فرواک (فریاک) را نوادهٔ کیومرث خوانده است (۱۵۴/۱). دیاکونف اقوام تور را سکایی و سرزمین آنان را «ایران شرقی» دانسته است (ص 144). آبایف (ص 273) با استناد به نوشتهٔ *اوستا*، فریانه را متعلق به قوم تور و درست‌تر گفته شود، سکاییان دانسته، و یادآور شده است که وجود این نام و دیگر نامهایی از این گونه در میان سکاییان مفهوم و روشن است (رضا، همانجا، حاشیهٔ ۲۰).

به گمان بسیار وجود درگیری میان ایرانیها و تورانیها که هر دو از یک نژاد و یک تیره بوده‌اند، می‌تواند مربوط به دو مسئله باشد: یکی صحراگردی تورانیان که به ایرانیان کشاورز یکجانشین گاه و بیگاه حمله می‌کردند و دیگری اختلاف در باورهای دینی آنان. گومیلف ایرانیان و تورانیان را اقوام آریایی دانسته است که از دیدگاه قومی و نژادی به یکدیگر نزدیک بودند، ولی آنچه آنان را از یکدیگر جدا می‌کرد، نه تفاوت قومی بود و نه زبان، بلکه تنها دین عامل افتراق و جدایی آنان به شمار می‌رفت (ص 57). آبایف به اختلاف دینی تورانیان و ایرانیان توجه کرده، و ضمن اشاره به عدم نفوذ آیین زردشت در باورهای دینی مردم اوستیا (آسها) یادآور شده است که اقوام سکایی و سرمتی تنها اقوامی از تیره‌های ایرانی بودند که آیین زردشت به سرزمینشان راه نیافت. وی ضمن اشاره به رسم و سنت استفاده از نامهای قومی و نژادی به اشتراک نام «آریا» در اقوام ایرانی و تورانی (سکایی) پرداخته، و با اشاره به شباهت نامهای ایرانی اریارمنه، اریوبرزن و آریارت با نامهای سکایی - تورانی آریاپیت، آریافرن و...، آنها را واژه‌های قومی از ریشهٔ آریا دانسته است (ص ۲۳۹-۲۴۰).

پورداود به نقل از برون هوفر[2] با اشاره به تورانیان در آثار برهمایی می‌نویسد که گروهی از سرودگویان، *ریگ ودا* را از تورانیان یاسکاها و پارتها دانسته، و معتقد به انشاء این سرودها در سرزمین ایران و توران در آسیای مرکزی بوده‌اند (۵۳/۱). وی می‌نویسد که ایرانیان و تورانیان از یک دودمان‌اند (۷۱/۱). بارتولد تورانیان را شاخه‌ای با فرهنگ نازل‌تر از قوم آریایی دانسته، و یادآور شده که میان دو قوم آریان و توران

---

1. Tūirya   2. Brunhofer

دشمنی وجود داشته است. هنگامی که در سدهٔ ۶م ترکستان به تسلط ترکان درآمد، این دو واژه با یکدیگر درآمیختند و نام توران بر ترکان اطلاق شد، حال آنکه از آغاز رابطه‌ای میان این دو نام موجود نبود (II(1)/661).

تشویشهای مندرج در آثار مؤلفان دربارهٔ مرز ایران و توران سبب بروز ابهام گردیده، و موجب آن شده است که برخی مؤلفان تورانیان را ترک بنامند. گروهی از مؤلفان نیز حدود آمودریا (جیحون) را مرز ایران و توران نوشته‌اند. خوارزمی ایرانیان را «صاحب النهر» دانسته، و آن سوی رود را مرز توران خوانده است (ص ۱۳۷). بیرونی مرز ایران و توران را در جایی میان فرغانه و تخارستان دانسته است (ص ۲۷۱). مسعودی دربارهٔ ترک نبودن تورانیان، به خطای برخی از مؤلفان اشاره کرده، و نوشته است که «مولد افراسیاب به دیار ترک بود و آن خطا که مؤلفان کتب تاریخ و غیرتاریخ کرده، و او را ترک پنداشته‌اند، از همین جا آمده است» (۲۴۹/۱).

تاریخ و ظهور پان تورانیسم: جنبش پان تورانیسم نخستین بار در محدودهٔ امپراتوری عثمانی پدیدنیامد، بلکه از سوی عناصر ترکی زبان درون امپراتوری روسیه شکل گرفت. این نکته که پان تورانیسم از روسیه به ترکیه انتقال یافت، وجود اوضاع مساعد برای رشد نظریهٔ مذکور در مرکز امپراتوری عثمانی و سپس جمهوری ترکیه بوده است. ترکان عثمانی مدتی دراز از وجود نظریه پردازان پان تورانیسم بی‌خبر بودند. اینان بعدها از طریق نوشته‌های اروپاییان از جمله لئون کائن[1]، وامبری و دیگر خاورشناسان به اندیشهٔ نظریه‌پردازان پان تورانیسم پی‌بردند. آندره ماندلشتام عضو انستیتوی حقوق بین‌الملل امپراتوری روسیه و مدیر ادارهٔ حقوقی دولت موقت آن کشور ضمن مقدمه‌ای بر کتاب «پان تورانیسم» یادآور گردیده است که طلعت بیگ، وزیر ترکان جوان در گفت و گویی در ۱۳۲۷ق/۱۹۰۹م با وی چنین بیان داشت که به تازگی از وجود «برادران ترک خود در آسیای مرکزی» آگاهی یافته است. با این وصف بذری که پان تورانیستهای روسیه کاشتند، زمینهٔ مناسبی در ترکیه برای رشد و نمو یافت (ص 7,8).

در سدهٔ ۷ق/۱۳م لشکریان مغول که روسها آنان را با نام مغول و تاتار شناخته‌اند (BSE³, XVI/502؛ نیز نک: هـ د، تاتار)، روسیه را تصرف کردند و طی ۳ سده دشواریهای اقتصادی فراوانی به بار آوردند که در آثار مورخان روس منعکس شده است. حاکمیت مغولان که بعدها دین اسلام را پذیرا شدند، برای روسها احساس سرشکستگی و نفرت ریشه‌دار و عمیقی را فراهم آورد. سرانجام مغلوبان در ۹۵۹ق/۱۵۵۲م با درهم شکستن اردوی زرین، نه تنها بر روسیه، بلکه بر سرزمینهای ترکان حوالی رود ولگا، کریمه و بخشهایی از آسیای مرکزی تسلط یافتند که ۳۴۸ سال ادامه یافت و تنها در ۱۳۱۸ق/۱۹۰۰م با تصرف پامیر موقتاً پایان پذیرفت. توسعهٔ روسیهٔ تزاری بر اراضی ترکان را می‌توان به ۳ دوره تقسیم کرد: ۱. توسعهٔ ارضی تزارنشین مسکو از ۹۵۹-۱۰۱۴ق/ ۱۵۵۲ تا ۱۶۰۵م؛ ۲. دورهٔ طولانی آرامش نسبی که با توسعهٔ ارضی روسیه در جهت غرب مقارن بود؛ ۳. دوران کشورگشایی خاندان رومانف از عهد کاترین دوم تا ۱۹۰۰م (بنیگسن، ۲۷-۲۸).

پس از سقوط امپراتوری روم شرقی که بزرگ‌ترین دولت ارتدکس مسیحی جهان بود، در روسیه این اندیشه پدید آمد که اکنون دولت مسکوِ روس یگانه دولت ارتدکس مسیحی است و مردم روسیه مبشران مسیحیت ارتدکس در جهان‌اند. این زمان مصادف بود با سلطنت ایوان سوم (۸۴۴-۹۱۱ق/۱۴۴۰-۱۵۰۵م). وی دولت تاتار و مغول را که بر روسیه فرمان می‌راند، منهدم کرد، با تجزیه طلبی در روسیه، سخت به پیکار برخاست و به محدود کردن استقلال و آزادی عمل فرمانروایان محلی پرداخت. اسقف فیلوفی[2] طی‌نامه‌ای به ایوان سوم دولت روسیه را پس از سقوط امپراتوری روم شرقی که به «روم دوم» شهرت یافته بود، «روم سوم» نامید و نوشت: «امپراتوری روم سقوط کرد، ولی دولت تو ــ که روم سوم است ــ پایدار خواهد ماند و روم چهارمی در کار نخواهد بود». مسکو روم سوم نامیده شد و کلیسای مسیحی روس رنگ ملی به خود گرفت. در دولت مسکوِ روس، دین و ملیت به هم درآمیخت و در مردم روسیه حالتی مشابه روحیات قوم یهود در روزگار باستان پدید آمد (بردیایف، 10-9). سرکوب ترکی زبانان روسیه رنگ مبارزهٔ دینی به خود گرفت و تا زمان سلطنت کاترین دوم مکتب‌خانه‌ها و مساجد که مراکز تدریس *قرآن* و تعالیم دینی بودند، بسته شد که یک نمونهٔ آن وضع شهر مسلمان نشین غازان بوده است. در این شهر طی سالهای ۱۱۵۱-۱۱۶۸ق/۱۷۳۸-۱۷۵۵م از ۵۳۶ مسجد، ۴۱۸ مسجد بسته شد (بنیگسن، 21).

بدین‌سان دشمنی قومی با خصومت دینی درآمیخت. از این‌رو، ترکی زبانان روسیه درصدد یافتن حامیانی برآمدند. دولت عثمانی که با روسیه سرجنگ داشت، برای مسلمانان کریمه و شمال قفقاز و سواحل دریای سیاه پشتیبان مناسبی می‌نمود. ترکی زبانان آسیای مرکزی که همانند دیگر مسلمانان روسیه سنی مذهب بودند، دولت شیعه مذهب صفوی را حامی مناسبی نمی‌پنداشتند؛ به‌ویژه آنکه ازبکها گاه و بیگاه با دولت صفوی در پیکار بودند. مسلمانان روسیه از جمله تاتارهای اطراف ولگا و کریمه، چرکسها، کوه‌نشینان داغستان، چچنها، باشقیرها، ازبکها، قزاقها، قرقیزها، ترکمنها و دیگران در آغاز به مبارزهٔ مسلحانه دست زدند که قیام شیخ شامل در داغستان یکی از نمونه‌های آن بود. امپراتوری عثمانی می‌کوشید تا از اختلاف آنان با دولت روسیه بهره گیرد. دولت روسیه نیز می‌کوشید با توسل به زور و اشاعهٔ مسیحیت، موقعیت مسلمانان آن سرزمین را تضعیف کند. اگر چه برخی از تزارهای روسیه چون ایوان مخوف به سبب نیاز به رونق بازرگانی با ایران و عثمانی طرفدار سیاست تساهل و تسامح در مسائل دینی بودند، با این وصف مسیر کلی سیاست دولت روسیه در جهت حاکمیت بلامنازع بر سرزمین پهناور روسیه، آسیای مرکزی، سیبری و

---

1. L. Cahun 2. Filofei

قفقاز همچنان ادامه داشت، تا اینکه با تصرف شبه جزیرهٔ کریمه و تحت الحمایه شدن تاتارهای آن سرزمین، شکست نهضت نقش بندیان به رهبری شیخ شامل، پایان جنگهای ایران و روس، تصرف چیمکنت و سپس تاشکند در ۱۲۷۱ق/۱۸۵۵م، بخارا در ۱۲۸۵ق/۱۸۶۸م و در پی آن خیوه، خوقند، مرو و ترکمنستان در ۱۳۰۱ق/۱۸۸۴م حاکمیت روسیه بر نواحی مسلمان نشین آسیای میانه و قفقاز تا ۱۳۱۸ق/۱۹۰۰م به حد کمال رسید و این سرزمینها تابع «فرمانداری کل» شدند که فرماندار آن از طرف دولت مرکزی روسیه منصوب می‌شد (بنیگسن، ۳۹ـ۴۰، جم).

مسیحی کردن اجباری اقوام مسلمان بخشی از سیاست دولت روسیه تا ۱۲۴۶ق/۱۸۳۰م بود. بعدها این سیاست جای خود را به روش غیرمستقیم تغییر دین از طریق فعالیت مبلغان مسیحی داد (زاره‌واند، ۲۷ـ ۲۸). سیاست مسیحی کردن اجباری واکنشهایی در محافل تاتارهای کریمه پدید آورد. آنها دولت عثمانی را حامی خود می‌نامیدند و در مراسم نماز جمعه در مساجد کریمه به نام سلطان عثمانی خطبه خوانده می‌شد. در فاصلهٔ سالهای ۱۱۹۷ـ۱۳۱۸ق/۱۷۸۳ـ۱۹۰۰م بیش از یک میلیون تاتار، دیار خویش را به سوی امپراتوری عثمانی ترک کردند (بنیگسن، ۴۱، ۴۲). این وضع بروز مقاومتهای قومی ـ دینی در میان عناصر ترکی زبان مسلمان روسیه و اندیشه‌های پان تورانیستی را موجب گردید. بدین‌سان «پان تورانیسم» در میان اقوام مسلمان روسیه شکل گرفت و گسترش یافت. در شهرهای اوفا و غازان در تاتارستان دو سازمان پان تورانیستی به نامهای «تورک یوردو = سرزمین ترک» و «تورک اجاقی = کانون ترک» پدید آمد که بعدها به استانبول و آنکارا منتقل شد و به صورت میعادگاه گروه ترکانِ جوان درآمد (زاره‌واند، ۲۶).

اسماعیل گاسپرالی (غصپرینسکی) نخستین شخصیتی بود که با انتشار مجله‌ای به نام *ترجمان* در باغچه سرای به نشر و تبلیغ اندیشه‌های پان تورانیسم پرداخت (بنیگسن، 46، حاشیهٔ 1؛ زاره واند، 38). در قفقاز نیز میرزا فتحعلی آخوند زاده (ه م) راه او را ادامه داد (همانجا). ما حصل پیشنهاد گاسپرالی به امپراتوری روسیه، همکاری با شرایط مساوی برای تسخیر جهان بود که نتیجهٔ دلخواه به بار نیاورد (بنیگسن، ۱۳۶).

عناصر برجستهٔ جنبش تاتار روسیه هنگامی که در معرض خطر روسی شدن قرار گرفتند، کوشیدند تا شیوه‌های نوین آموزشی را در میان اقوام ترک و تاتار رواج دهند (همو، ۱۵۵). دولت روسیه که نگران این فعالیتها شده بود، طریق حمایت از عناصر محافظه کار ترک و تاتار را در پیش گرفت. گاسپرالی و پیروان او کافر نامیده شدند. در پی آن گروهی از یاران گاسپرالی دستگیر، و به سیبری تبعید شدند (زاره‌واند، 39). این فعالیتها جملگی در بیداری ترکی زبانان مسلمان روسیه مؤثر افتاد و عصر جدیدی در ادب تاتاری پدید آمد که یوسف آقچورا، علی حسین زاده، احمد آقایف، علی مردان بیگ توپچی باشی یف و دیگران از جملهٔ نمایندگان آن بودند (همو، ۴۲).

پس از شکست روسیه در جنگ با ژاپن و انقلاب ۱۹۰۵م روسیه، بندها گسسته شد و فعالیتهای فرهنگی با انتشار جرایدی چون *ییلدیز* (ستاره)، *بیان الحق*، *حیات*، *تازه حیات*، *صدا*، *ارشاد*، *ترقی*، *حقیقت*، *اقبال* و *فیوضات*، به زبان ترکی استانبولی گسترش یافت. فعالیتهای فرهنگی و سیاسی که در حدود سال ۱۹۰۶م از سوی پان تورانیستها آغاز شده بود، نتایج تا اندازه‌ای مهم به بار آورد که در اروپای مرکزی نیز مؤثر افتاد، چنان که وامبری ترک شناس مجار، پس از سفر به آسیای مرکزی چنین نوشت: «اتباع مسلمان تزار تنها شعارشان اتحاد، و تلاش اصلی آنها (تاتارها) متوجه اتحاد استوار میان شاخه‌های مختلف خانواده‌های ترک نژاد است» (همو، ۳۹، ۴۰). سیاستهای ضد روسی سبب بروز گرایشهای پان تورانیستی در مجارستان و بلغارستان شد. طی نخستین سالهای سدهٔ ۲۰م مسلمانان قفقاز به لحاظ بیداری ترکی گرایانهٔ خود بسیار کوشا و فعال شدند و در این راستا پس از تاتارها در مقام دوم قرار داشتند. مشکل بتوان گفت که نزدیکی قفقاز و کریمه به ترکیه در ایجاد چنین تحرکی مؤثر افتاده است. شاید دانشگاه غازان در تقویت روحیهٔ ترکی‌گرایی مردم قفقاز مؤثر بوده است. این دانشگاه معتبر روسیه که لنین نیز زمانی در آنجا تحصیل می‌کرد، یکی از مراکز مهم ملاقات روشنفکران بود و چه بسا از باکو نیز کسانی با دانشگاه غازان در ارتباط بودند. روزنامهٔ *اکینچی* (کشتگر) که توسط حسن زردابی انتشار می‌یافت، نخستین روزنامهٔ ملی گروههای سیاسی ترک‌گرای قفقاز بود. انتشار این روزنامه به سبب جهت گیریهای سیاسی از سوی مقامات قفقازی متوقف شد و چنان که گفته شد، جراید دیگری از جمله *حیات* و *ارشاد* جای آن را گرفتند. کنترل رسمی تمامی جنبشهای سیاسی، به بیگانه ساختن قفقازیها منجر شد و زمینه را برای احزاب سیاسی و تمایل روز افزون به جدایی از امپراتوری روسیه و نزدیک‌تر شدن به امپراتوری عثمانی فراهم آورد (لاندو، ۴۰).

در امپراتوری عثمانی نجیب عاصم کتاب *مقدمه‌ای بر تاریخ آسیا: ترکها و مغولها از آغاز تا ۱۴۰۵م* نوشتهٔ لئون کائن را از فرانسه به ترکی ترجمه کرد و چند بخش مهم را که شامل تمایلات پان تورانیستی بود، بدان افزود. عاصم به مغولها و دستاوردهای آنان شکوه و جلال بخشید و ترکان را به عنوان بازماندگان مغولان معرفی کرد. این کتاب بعدها بر سران حزب «اتحاد و ترقی» اثر بخشید و بیش از همه موجب افزایش علایق ناسیونالیستی نسبت به خویشاوندان ترکی زبان ساکن آسیای مرکزی شد (همو، ۶۵).

ترک پرستی نه تنها در درون امپراتوریهای عثمانی و روسیه، بلکه در بیرون از آنها در اروپا نیز نفوذ کرد و به هنگام جنگ ترکیه و روسیه در ۱۲۹۴ق/۱۸۷۷م در میان مجارها نیز ظهور کرد. همین روحیات سبب شد که بعدها بلغارستان نیز در کنار مجارستان و عثمانی قرار گیرد. شرکت بلغارها در جنگ جهانی اول شاهد این مدعاست. در بوداپست و صوفیه سیاستهای ضدروسی موجب بروز گرایشهای پان تورانیستی در مجارستان و بلغارستان شد. یک سال پیش از جنگ جهانی اول،

نمایندگان این دو کشور در کنگرهٔ پان تورانیستها که در شهر استانبول تشکیل یافته بود، شرکت کردند. سخنان یکی از نمایندگان بلغارستان، نشانه‌ای از اعتراض به روسیه و اسلاوهاست. وی گفت: «مارا،هون بنامید، ترک و تاتار بنامید، اما اسلاو خطاب نکنید» (زاره‌واند، ۲۵-۲۶). مجلهٔ *توران* که به زبان مجاری در بوداپست منتشر می‌شد، شمارهٔ ژانویه - فوریهٔ ۱۹۱۸ خود را به سرزمین توران اختصاص داد و محدودهٔ توران را بدین شرح مشخص کرد: «دریای کاسپی (خزر)، فلات ایران، سرچشمهٔ سیر دریا و ایرتیش، فلات اکمولینسک و استپهای پهناور» (نک: همو، ۲۱-۲۲).

جنگ روس و ژاپن و شکست روسیه، دولت این کشور را تضعیف کرد. در جمادی الآخر ۱۳۲۳/ اوت ۱۹۰۵ نخستین کنگرهٔ مسلمانان روسیه برگذار شد و قطعنامه‌ای دربارهٔ نیاز به وحدت مسلمانان روسیه و تأسیس سازمانی دائمی با مجلسی مرکزی صادر شد که محل آن در باکو بود. کنگرهٔ دوم در ژانویهٔ ۱۹۰۶ به ریاست گاسپرالی برگذار شد و هدفش اتحاد مسلمانان روسیه بود. کنگرهٔ سوم در اوت ۱۹۰۶ برگذار شد که تصمیم گرفت حزبی سیاسی به نام اتفاق المسلمین تأسیس شود (لاندو، ۳۶-۳۷). در این کنگره ترکی استانبولی به عنوان زبان رسمی اعلام، و نظام درسی عثمانی پذیرفته شد (زاره‌واند، ۴۳).

پس از رهایی دولت روسیه از جنگ خاور دور و فشار انقلابیون، سرکوب فعالان سیاسی از سرگرفته شد. همین امر موجب گردید که سران پان تورانیست روسیه باردیگر به دولت عثمانی روی آورند، حال آنکه در خود ترکیه هنوز از جنبش پان تورانیسم، اثری عمده و چشم‌گیر مشاهده نمی‌شد (همو، 51-50). در اوایل دههٔ اول سدهٔ ۱۴ق/اوایل دههٔ نهم سدهٔ ۱۹م نخستین نشانه‌های جنبش «عثمانی جدید» که از سوی اروپاییان، نهضت «ترکان جوان» نام گرفت، پدید آمد. رهبران این جنبش در اواخر دههٔ ۷۰ و سراسر دههٔ ۸۰ سدهٔ ۱۹م تحت پیگرد مأموران سلطان عبدالحمید دوم (۱۲۹۳-۱۳۲۷ق/۱۸۷۶-۱۹۰۹م) قرار داشتند (کراکوسیان، 70). سیاست خودکامانهٔ سلطان عبدالحمید در بی‌اعتنایی به اجرای اصلاحات (تنظیمات) موجب بروز جنگ میان دولتهای روسیه و عثمانی شد. بوسنی و هرزه‌گوین، جزیرهٔ کرت و بلغارستان اعلام استقلال کردند (ماندلشتام، 9-8).

در آن هنگام خود آگاهی ملی ترکان عثمانی روبه گسترش نهاد و کوششهایی در جهت رهایی از سیطرهٔ فرهنگ ایرانی و عربی صورت گرفت. بعضی راه رهایی را در پیروی از فرهنگ اروپایی می‌دانستند. مدحت پاشا که زمانی فرماندار بلغارستان و سپس حکومت بغداد را بر عهده داشت، یکی از رهبران جنبش «عثمانی جدید» بود. وی برای سرکوب نهضت استقلال طلبی مردم بلغارستان، همواره در روزهای مقدس دهها تن از مردم بلغار را بردار می‌کشید و حدود ۳۰هزارتن از مردم آن سامان را کشت (کراکوسیان، 71). با این وصف وی نخستین قانون اساسی عثمانی را تدوین کرد (زاره‌واند، ۴۶).

پیروان اندیشهٔ مدحت پاشا بر خلاف او خیراندیش بودند، ولی در نظر مردم چندان اعتباری نداشتند. نامق کمال نخستین کس از این گروه بود که با زبان هنر و ادب به تبلیغ نظر خویش پرداخت و در این راستا از واژه‌های «وطن»، «حریت» و «مشروطیت» بهره جست. در ۱۳۰۶ق/۱۸۸۹م نخستین تشکل ترکان جوان در آموزشگاه پزشکی استانبول به صورتی غیر علنی تأسیس یافت. بعضی این گروه را هستهٔ اصلی حزب «اتحاد و ترقی» دانسته‌اند. حزب مذکور در ۱۳۰۸ق/۱۸۹۱م تأسیس یافت (کراکوسیان، 71,72). در ۱۳۰۶ق/۱۸۸۹م علی بیگ حسین زاده که از باکو به استانبول آمده بود، قصیده‌ای با عنوان «توران» سرود که در واقع ندای پان تورانیسم بود (زاره‌واند، 54).

پیش از اعلام مشروطیت، پان تورانیسم در ترکیه چندان نیرومند نبود. آقچورا که به قاهره رفته بود، در مجلهٔ *ترک* چاپ قاهره ضمن انتقاد از عثمانی گرایی و اتحاد اسلام، پان تورانیسم را موفق و مربوط به آینده نامید (همو، 58 ,57). رفته رفته زمینهٔ مساعدی برای فعالیت مبلغان پان‌تورانیسم فراهم آمد. حزب «اتحاد و ترقی» مرکز مناسبی برای تبلیغ پان تورانیسم و بعدها «پان ترکیسم» شد. در ۱۳۲۷ق/۱۹۰۹م کنگرهٔ حزب اتحاد و ترقی در سالونیک برگذار شد. در این کنگره محمد ضیاء بیگ به عضویت کمیتهٔ مرکزی انتخاب شد. اندکی بعد این مبلغ سرشناس نظریهٔ پان تورانیسم نام محمد را از روی خود برداشت و خویشتن را ضیاء گوک آلپ نامید (همو، ۵۶-۵۷، ۵۹).

در آن زمان در سالونیک دو نشریه به نامهای *گنج قلم لر* (قلمهای جوان) و *ینی لسان* (زبان نو) انتشار یافت (EI[1]). ضیاء گوک آلپ که از مدتها پیش برنامهٔ پان تورانیستها را تبلیغ می‌کرد، نشریه‌های مذکور را مناسب یافت. وی در نشریهٔ *گنج قلم لر* شعری را که سروده بود، به چاپ رسانید و آتیلا و چنگیز را از افتخارات نژاد خویش خواند (زاره واند، ۵۷، ۵۸). وی در ادامهٔ شعر ضمن ستایش از اغوزخان به میهن ترکان اشاره کرده که نموداری از اندیشهٔ پان تورانیسم است. وی می‌گوید: میهن ترکان، ترکیه نیست، ترکستان هم نیست، بلکه کشور پهناور و جاودانی توران است (همو، ۵۸، ۵۹). ضیاء گوک آلپ ضمن تهدید دشمنان فرضی و کسانی که راه دوستی با «ترکان» ساخته و پرداختهٔ او را در پیش نگیرند، چنین نوشت: «اولاد اغوزخان، هیچ گاه کشورشان توران را فراموش نمی‌کنند. ای کسی که دشمن ترکانی، به کتابها نظر کن و بنگر فارابیها و الغ بیگها کیستند؟ ابن سینای بزرگ و آتیلای قهرمان اولاد چه کسانی هستند؟ ترکان امروزی تیره‌ای بیش نیستند، اما فردا ملتی واحد خواهند شد. وای بر کسانی که با آنان دوستی نکنند!» (همو، ۹۰، ۹۱). این اندیشه‌ها مقدمه‌ای برای پان‌ترکیسم بود. خالده ادیب در ۱۳۲۸ق/۱۹۱۰م داستانی با عنوان «توران نو» نوشت که وزیر فرهنگ ترکیه آن را «*انجیل* پان تورانیسم» نامید (همو، 61). کسان دیگری از جمله روشنفکران و شاعرانی چون علی کمال، جلال نوری، فکرت لطفی، حمید عبدالحق، توفیق فکرت، شهاب الدین جناب و نظیف سلیمان با نظریهٔ پان تورانیسم روی موافق نشان نمی‌دادند. رضا توفیق، فیلسوف عثمانی مدعی بود که در سراسر ترکیه حتیٰ یک ترک اصیل،

جز خاندان سلطنت وجود ندارد (همانجا). مرکز حزب اتحاد و ترقی از سالونیک به استانبول انتقال یافت، هم زمان با این انتقال، یوسف آقچورا پان تورانیست مشهور تاتار نشریه‌ای با عنوان ترک یوردو (سرزمین ترک) انتشار داد. ضیاء گوک آلپ عضو مرکز اتحاد و ترقی نیز از سالونیک به استانبول رفت. در آستانهٔ جنگهای بالکان دو رهبر پان‌تورانیست که یکی ترک و دیگری تاتار بود، با یکدیگر ملاقات و هدف مشترک خود را اعلام کردند (زاره‌واند، ۶۵-۶۶).

سقوط سلطان عبدالحمید دوم نتایج مطلوبی در محدودهٔ امپراتوری عثمانی به بار نیاورد. به جای روشنفکرانی که با روحیهٔ دموکراتیک پرورش یافته، و طرفدار حکومت پارلمانی بودند، افسران و نظامیان متعصب رشتهٔ امور را در دست گرفتند. در ۱۹۰۸م شمار اعضای حزب اتحاد و ترقی که از ۳۰۰ تن تجاوز نمی‌کرد، در ۱۹۱۴م به ۳۵۰هزار تن رسید (کراکوسیان، 110-109). در ماههای اکتبر و نوامبر ۱۹۱۰ مجمع عمومی حزب اتحاد و ترقی به مدت ۱۳ روز برگذار شد. شعار ترکان جوان در این مجمع چنین بود: «ترکیه تنها از آن ترکان است» (همو، 117). سیاست ترکی کردن کشور، اعتراض اقوام غیر ترک تابع امپراتوری را برانگیخت. به عنوان نمونه در دانشکدهٔ افسری یکی از استادان اعلام نمود که: «برای ما ملیت ترک بیش از دین اسلام اهمیت دارد، و غرور نژادی بزرگ‌ترین فضیلتهاست». در همان جلسه یک افسر عرب، زبان به اعتراض گشود و گفت: «همهٔ عثمانیان ترک نیستند. اگر امپراتوری را بدین شکل تلقی کنیم، کلیهٔ عناصر غیر ترک به جای اینکه بخشی از تشکیلات سیاسی زندهٔ امپراتوری عثمانی را تشکیل بدهند، بیگانه شمرده خواهند شد» (زاره‌واند، ۱۰۲-۱۰۳).

در پی اجرای سیاست ترکی کردن در ۱۹۱۰م عربها و دروزیهای فلسطین و عراق، نیز آلبانیاییها، در ۱۹۱۱م در یمن و در ۱۹۱۲م در مقدونیه و باردیگر در آلبانی مردم سر به شورش برداشتند (کراکوسیان، 132). در بند اول قانون اساسی ترکیه چنین آمده بود: «ترکیه کشوری است غیرقابل تقسیم. هیچ یک از بخشهای آن در هیچ شرایطی حق جدایی ندارد». این به معنای عدم پذیرش حق خودمختاری برای اقوام غیرترک درون امپراتوری بود (همو، 133). مقایسهٔ شمار نمایندگان مجلس ترکیه در سالهای ۱۹۰۸ و ۱۹۱۰م سیاست ترکی کردن کشور را مجسم می‌سازد. در مجلس ترکیه که در ۷ شوال ۱۳۲۶ق/ ۲نوامبر ۱۹۰۸م گشایش یافت، از مجموع ۲۳۰ نمایندهٔ مجلس، عربها ۴۵، آلبانیاییها ۲۲، یونانیان ۲۷، ارمنیان ۱۰، بلغارها ۵، صربها ۴، یهودیان ۴، کردها ۲، دروزیها ۱ و ترکان ۱۰۷ نماینده داشتند. شمار نمایندگان ترک کمتر از نصف نمایندگان مجلس بود، ولی در ۱۹۱۰م ترکیب نمایندگان تغییر یافت. در این مجلس شمار نمایندگان ترک ۲۲۸ تن، یونانیها ۲۷، بلغارها ۴، عربها ۳، ارمنیان ۴، یهودیان ۳ و والاخها یک تن بود (همو، 135).

جنگ بالکان در سالهای ۱۹۱۲-۱۹۱۳م دگرگونیهایی در اوضاع داخلی ترکیه پدید آورد. در دسامبر ۱۹۱۲ معلوم شد که دولت ترکان جوان از نیروهای متحدبالکان شکست‌خواهدخورد (همو، 148-147). یأس و نومیدی ترکیه را فرا گرفت و سبب انتقادهای شدید شد. در این زمان از کریمه، قفقاز، غازان، خیوه، تاشکند و نواحی دیگری که در مسیر پان تورانیسم فعالیت داشتند، کمکهایی به مقصد ترکیه ارسال گردید و احساسی در روشنفکران آنجا پدید آورد که‌آنان اروپایی‌نیستند، بلکه‌آسیایی هستند. این احساس موجب تقویت نظر پان‌تورانیستهای ترکیه شد و در آنان احساس نزدیکی با ترکی زبانان آسیا را فراهم آورد و ترک‌گرایی اوج گرفت. خالده ادیب نوشت: آرزوی من دست‌یابی ترکان جهان به عظمت و استقلال سیاسی و فرهنگی است (همو، 76-75). محمد امین رسول زاده در یکی از شعرهای خود ضمن اشاره به سرزمین ترکان چنین نوشت: «این کشور پهناور که بر ۳ قاره گسترده است، متعلق به ماست، توران، توران مقدس...» (زاره‌واند، ۸۷).

احساس نزدیکی با ترکی زبانان آسیا، احساس دوری و دشمنی با اقوام غیر ترک ساکن آناتولی از جمله یونانیان، ارمنیان، کردان و دیگران را به همراه آورد. چند موضوع در ترکیه مطرح گردید که یکی ترک‌گرایی و دیگر پیوند دادن آذربایجان ایران به اران و شیروان و دیگر مناطق ترکی زبان قفقاز و سرانجام تلاش برای پیوند تاتارها، قرقیزها، باشقیرها، یاکوتها، ترکان آلتای و غیره بود که باید آن را پان ترکیسم و مولود پان تورانیسم به شمار آورد (ماندلشتام، 12). برای تربیت افراد با روحیهٔ ناسیونالیسم ترک، کانونها و انجمنهایی پدید آمد. ورود به این کانونها و انجمنها از همان بدو تأسیس برای عناصر غیر ترک ممنوع بود (زاره‌واند، 78). در ژانویهٔ ۱۹۱۳ انور پاشا طی کودتایی بر باب‌عالی هجوم برد و با کشتن وزیر جنگ دولت عثمانی، قدرت را در دست گرفت. حاکمیت از آن «ترکان جوان» شد (بیات، ۱۱۱، حاشیهٔ ۸). دولت جدید به جای آنکه در مسیر اتحاد با اقوام درون امپراتوری عثمانی حرکت کند، به سوی اتحاد «اقوام تورانی» گام برداشت (همو، ۱۱۹) که از سوی پان تورانیستها با اقبال مواجه شد. به عنوان نمونه، محمد امین رسول‌زاده، یکی از هواداران نظریهٔ ایجاد فدراسیون متحد ترکیه و قفقاز بود (زاره‌واند، حاشیه، 72-71).

سیاست پان تورانیستی که «ترکان جوان» در پیش گرفته بودند، در میان اقوام ترکی زبان واکنشهای متفاوت داشت. این اقوام تا زمانی که زیر سیطرهٔ بیگانگان، از جمله روسها قرار داشتند، از پان تورانیسم به عنوان عاملی در جهت رهایی خویش بهره می‌جستند، ولی هیچ یک از آنان نمی‌توانستند در مجموعهٔ واحدی با یکدیگر متحد شوند. در واقع همین که اندک امکانی به دست می‌آمد، دعوی استقلال می‌کردند. به عنوان نمونهٔ پس از سقوط دولت تزاری در ۱۹۱۷م کنگرهٔ ملی «ترک و تاتار» که در شهر اوفا تشکیل شده بود، خواستار تأسیس یک «دولت ولگا ـ اورالی» گردید، در حالی که تاتارهای کریمه در قورولتایی (کنگره‌ای) که در باغچه سرای برگذار کردند، استقلال خود را اعلام داشتند (زاره‌واند، ۱۳۱)؛ حال آنکه این هر دو قوم خود را تاتار می‌نامیدند.

چنان که دیده شده است، ترکی زبانان تابع روسیه به سبب اختلافهای زبانی، فرهنگی، آداب، سنتها و شیوه‌های متفاوت زندگی تا کنون نتوانسته‌اند چنین اندیشه‌ای را مطرح کنند. از این‌رو، «پان تورانیسم» که در درون روسیه شکل گرفت، واکنشی در برابر نظریه‌های دیگر بود. پیروان افراطی این نظریه تا بدانجا پیش رفتند که کشورهایی را که زمانی زیر سلطهٔ اقوام ترک و یا گروههای ترکی زبان قرار داشتند، از جمله ایران و افغانستان را در نقشه‌ها و برنامه‌های خود گنجانیدند. اینان گروههای ترکی زبان را به ترکان سیبری (یاکوتها = یاقوتها و دیگران)، ترکان آسیای مرکزی (قزاقها، اقوام ترکی زبان ساکن چین و روسیه، ازبکها، قرقیزها، ترکمنها و دیگران)، ترکان ولگا (قپچاقها، تاتارها و غیره)، ترکان حوالی دریای سیاه (اقوام تاتار نوگای = نوغای، کریمه و قفقاز) و ترکان غربی (ایران و ترکیه) تقسیم کرده‌اند (زاره‌واند، 86). هر گاه تفکر «پان ترکیسم» در جهت اثبات سیاست توسعه طلبانهٔ ترکها نسبت به اقوام ترکی زبان عمل می‌کند، «پان تورانیسم» مبلغ اندیشهٔ تأسیس کشور «توران بزرگ» است که از اقیانوس کبیر تا اسکاندیناوی و دریای مدیترانه کشیده شده است (زلالیان، 16).

مآخذ: آبایف، و. ا.، «شرحی در پیرامون واژه شناسی نامهای خاص ایرانی»، ترجمهٔ عنایت الله رضا، *بررسیهای تاریخی*، تهران، ۱۳۵۶ش، س ۱۲، شم ۳؛ بندهش، ترجمهٔ مهرداد بهار، تهران، ۱۳۶۹ش؛ بنیگسن، الکساندر و مری براکس آپ، *مسلمانان شوروی، گذشته، حال و آینده*، ترجمهٔ کاوه بیات، تهران، ۱۳۷۰ش؛ بیات، کاوه، مقدمه بر *افسانهٔ پان تورانیسم* (نک‍: همه زاره‌واند)؛ بیرونی، ابوریحان، *الآثار الباقیة*، به کوشش پرویز اذکایی، تهران، ۱۳۸۰ش؛ پورداود، ابراهیم، تعلیقات بر یسنا، تهران، ۱۳۴۰ش؛ خوارزمی، محمد، *مفاتیح العلوم*، به کوشش ابراهیم ابیاری، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ رضا، عنایت الله، *اران از دوران باستان تا آغاز عهد مغول*، تهران، ۱۳۸۰ش؛ همو، *ایران و ترکان، در روزگار ساسانیان*، تهران، ۱۳۶۵ش؛ زاره‌واند، *افسانهٔ پان تورانیسم*، ترجمهٔ محمدرضا زرگر، تهران، ۱۳۶۹ش؛ طبری، *تاریخ*؛ لاندو، ج.، *پان ترکیسم، یک قرن در تکاپوی الحاق گری*، ترجمهٔ حمید احمدی، تهران، ۱۳۸۲ش؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ نوزاد، فریدون، *گیله‌گب فرهنگ گیلکی*، رشت، ۱۳۸۱ش؛ یشتها، ترجمهٔ ابراهیم پورداود، به کوشش بهرام فره‌وشی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ نیز:

Abaev, V. I., «Iz iranskoĭ onomastiki», *Istoriya Iranskogo gosudarstva i kultury*, ed. B. G. Gafurov et al., Moscow, 1971; Barthold, W. W., *Sochineniya*, Moscow, 1963; Bennigsen, A. and C. Lemercier - Quelquejay, *L' Islam en Union soviétique*, Paris, 1967; Berdyaev, N., *Istoki i smysl russkogo Kommunizma*, Paris, Ymca - Press; BSE[3]; Diakonov, I. M., «Vostochnyĭ Iran do Kira», *Istoriya Iranskogo gosudarstva i Kultury*, ed. B. G. Gafurov et al., Moscow, 1971; EI[1]; Gumilev, L. N., *Tysyacheletie Vokrug Kaspiya*, Moscow, 1993; Justi, F., *Iranisches Namenbuch*, Marburg, 1895; Kirakosyan, Dzh. S., *Mladoturki perd sudom Istoriĭ*, Erevan, 1986; Mandelshtam, A., introd. *Turtsiya...* (vide: Zarevand); Zarevand, *Turtsiya i Panturanizm*, Paris, 1930; Zulalyan, M. K., *Voprosy drevneĭ i srednevkovoĭ istorii Armenii v osveshchenii sovremennoĭ turetskoĭ istoriografii*, Erevan, 1970.

عنایت الله رضا

پاندوا[۱]، یا پندوه، شهری باستانی و نام حکومتی اسلامی در ایالت بنگال غربی هند. این شهر در گذشته پوندرووردهنه[۲] خوانده می‌شده که برگرفته از حماسهٔ باستانی پاندواست و به صورتهای پندو، پاروآه و پروآه نیز آمده است. نویسندگان یونانی از این شهر با نامهای پاندوا، پندوو و پانده یاد کرده‌اند و در منابع لاتین نام این شهر به صورتهای پاندانوروم، پاندونوروم، پاندوروم و پاندیانا آمده است (تارن، 511؛ «فرهنگ...[۳]»، XIX/392,394؛ دی، 62؛ مجومدار، «هند...[۴]»، 136). امروزه ویرانه‌های این شهر را «حضرت پاندوا» می‌نامند تا از پاندوای دیگری که در نواحی جنوبی‌تر در شهرستان هوقلی (هوگلی) واقع در ایالت بنگال غربی است، متمایز شود (دی، همانجا؛ «فرهنگ»، XIX/392).

دیرینگی پاندوا به سده‌های پایانی پیش از میلاد می‌رسد. در سدهٔ ۴ ق‌م اقوام آریایی به این منطقه مهاجرت کرده‌اند (مجومدار، همانجا). پلینی از پادشاهی بزرگی متشکل از ۳۰۰ شهر به پایتختی مدورا در سرزمین پاندوا نام برده است که فرمانروایان آن زن بوده‌اند و ارتش آن مرکب از ۱۵۰هزار پیاده و ۵۰۰ فیل بوده است (II/395, 419). نویسندگان دوران باستان از حضور سفیران کشور پاندوا در دربار امپراتوران روم یاد کرده‌اند. بنا بر شواهدی، مقارن با میلاد حضرت مسیح (ع) قلمرو پادشاهی پاندوا بخشهای بزرگی از جنوب شبه قارهٔ هند را در برمی‌گرفت (*آسیاتیکا*، VII/104-105). بنا بر گزارش هیوئن تسیانگ سیاح ـ زائر چینی که در ۶۳۸م از بنگال دیدار کرده، این ناحیه مشتمل بر ۵ پادشاهی، و از آن میان پوندرووردهنه (پاندوا) بوده است و مردم آن پیرو دو فرقه از آیین بودا به نامهای هینیانه[۵] و مهایانه بوده‌اند (مجومدار، «شمال...[۶]»، 142، «مذهب...[۷]»، 382).

پادشاهی پاندوا تا سده‌های ۴ و ۵ ق/۱۰ و۱۱م رو به گسترش و شکوفایی داشت و تنها در مدت کوتاهی تابع پادشاهی بلاله شد (*آسیاتیکا*، VII/105). در سدهٔ ۷ق/۱۳م با گسترش اسلام در بنگال، پاندوا به یکی از مراکز مهم انتشار اسلام تبدیل شد و بسیاری از معابد آن به مسجد و درگاه (خانقاه) بدل گشت (سرکار، 57 ,19). در دورهٔ استیلای مسلمانان بر هند، بنگال از نخستین نواحی بود که به استقلال دست یافت. اول بار علاءالدین علی شاه (حک‍ ۷۴۰ـ ۷۴۶ ق/۱۳۳۹ـ ۱۳۴۵م) در شمال بنگال اعلام استقلال کرد و پایتخت خود را به سبب موقعیت سوق‌الجیشی پاندوا، در این شهر قرار داد (مجومدار، «تاریخ...[۸]»، 343).

پس از علاءالدین، سلطنت بنگال به برادر رضاعی او حاجی الیاس علایی رسید که با نام سلطان شمس الدین در پاندوا بر تخت نشست (سلیم، ۹۵؛ مجومدار، همان، 344). هنگامی که الیاس درصدد برآمد تا قلمرو حکومت خود را گسترش دهد، فیروز شاه از دهلی در ۷۵۴ق/۱۳۵۳م به بنگال لشکر کشید و چون به پاندوا رسید، خطبه به نام او خواندند و شهر را فیروزآباد نامیدند (بنارسی، 583؛ شمس سراج، ۱۲۲؛ مجومدار، همان، 328). در این لشکرکشی الیاس در دژی در

1. Pandua 2. Paundravardhana 3. *The Imperial...* 4. *Ancient...* 5. Hīnayāna 6. «Northern...» 7. «Religion...» 8. *An Advanced...*

نزدیکی پاندوا موضع گرفت و با وجود پیروزی سپاهیان دهلی بر نیروهای الیاس، فیروز شاه بدون بهره‌گیری از این برتری به دهلی بازگشت (همانجا).

الیاس در ۷۵۸ق/۱۳۵۷م در پاندوا درگذشت و فرزندش سکندر بر جای او نشست. او کوششهای دربار دهلی برای چیرگی دوباره بر بنگال را بی‌اثر گذاشت. دوران حکومت وی با آرامش و پیشرفت همراه بود. سکندرشاه بناهای باشکوه بسیار برپا کرد و مسجد جامعی در ۷۶۶ق/۱۳۶۵م ساخت که امروزه ویرانه‌های آن نشان از شکوه گذشتهٔ آن دارد (سلیم، ۱۰۱؛ پاول پرایس، 207؛ مجومدار، همان، 344).

پس از درگذشت سکندر در ۷۹۵ق/۱۳۹۳م غیاث‌الدین اعظم به حکومت رسید. بنا به روایتی او با خواجه حافظ شیرازی مکاتبه داشته است. پس از او در ۸۱۳ق/۱۴۱۰م پسرش سیف‌الدین حمزه شاه بر تخت نشست، اما پس از گذشت یک سال و اندی مغلوب یک راجهٔ زمیندار برهمنی شد که پس از چیرگی بر پاندوا قدرت را به پسر خود واگذار کرد. این پسر پس از اسلام آوردن خود را جلال‌الدین محمدشاه نامید (همان، 344-345) که در گسترش اسلام بسیار کوشید و در دورهٔ حکومتش پاندوا به اوج آبادانی خود رسید. جلال‌الدین محمدشاه در ۸۱۲ق/۱۴۰۹م پایتخت را از پاندوا به شهر گور[1] منتقل ساخت (سلیم، ۱۱۶-۱۱۷)؛ با این حال پاندوا بنا به روایتی تا ۸۲۳ق/۱۴۲۰م و به روایتی دیگر تا ۸۵۰ق/۱۴۴۶م با نام فیروزآباد مرکز منطقهٔ بنگال بود. احتمالاً از این تاریخ تا متروکه شدن پاندوا، این شهر به عنوان استراحتگاه شاهان بنگال مورد استفاده قرار می‌گرفته است (لین پول، 164؛ «فرهنگ»، XIX/393).

در طول حیات این شهر، علمای دینی بزرگی در آنجا پرورش یافته‌اند. شیخ جلال‌الدین تبریزی در سدهٔ ۸ق/۱۴م خانقاهی در دئوتله[2] در نزدیکی پاندوا بنا نهاد. شیخ سراج‌الدین عثمان، معروف به اخی سراج، طریقهٔ چشتیه را در این شهر رواج داد. شیخ علاء الحق و پسرش نور قطب عالم در این شهر به ارشاد می‌پرداختند و نور قطب عالم در آنجا مدرسه‌ای بزرگ و یک بیمارستان ساخت (یاسین، 90؛ سلیم، ۴۹؛ سرکار، 19).

خرابه‌های پاندوا نمونه‌های بسیار جالبی از معماری قدیم اسلامی را در خود حفظ کرده است. این شهر که مدتها زیر انبوه درختان جنگلی پنهان مانده بود، در دهه‌های اخیر شناسایی، و مورد توجه واقع شد. برای نگهداری آثار تاریخی آن نیز کوششهایی به عمل می‌آید. مهم‌ترین بنای بر جای مانده از دورهٔ اسلامی در پاندوا مسجد آدینه‌ای است که سکندر شاه آن را ساخت. این بنا با ۴۰۰ گنبد ــ که طرح آن تقلیدی از معماری مسجد جامع دمشق است ــ در فاصلهٔ ۱/۵ کیلومتری شمال ویرانه‌های شهر پاندوا واقع است («فرهنگ»، XIX/392-394؛ مجومدار، همان، 417-418).

مآخذ: سلیم، غلامحسین، ریاض السلاطین، به کوشش عبدالحق عابد، کلکته، ۱۸۹۰م؛ شمس سراج، عفیف الدین، تاریخ فیروزشاهی، به کوشش ولایت حسین، کلکته، ۱۸۹۱م؛ نیز:

Asiatica; Banarsi, P. S., «The Tughluqs», *A Comprehensive History of India*, New Delhi, 1982; Dey, N. L., *The Geographical Dictionary of Ancient and Mediaeval India*, Lahore, 1899; *The Imperial Gazetteer of India*, New Delhi, 1972; Lane - Poole, S., *Mediaeval India*, Delhi, 1890; Majumdar, R. C., *An Advanced History of India*, London, 1958; id, *Ancient India*, Delhi, 1960; id, «Northern India During A. D. 650-750», «Religion and Philosophy», *The Classical Age*, Bombay, 1970; Pliny, *Natural History*, tr. H. Rackham, London, 1947; Powell - Price, J. C., *A History of India*, New York, 1955; Sarkar, J. N., *Hindu - Muslim Relations in Bengal*, Delhi, 1985; Tarn, W. W., *The Greeks in Bactria and India*, Cambridge, 1951; Yasin, M., *A Social History of Islamic India 1605 - 1748*, New Delhi, 1974.

پرویز امین

پانی‌پَت، شهری در شرق ایالت هاریانا، در شمال غربی هند و مرکز ناحیه‌ای به همین نام، در ۹۲ کیلومتری شمال غربی دهلی. این شهر در ۲۹° ۲۳′ عرض شمالی و ۷۶° و ۵۸′ طول شرقی واقع شده است. جلگهٔ پنجاب ـ هاریانا در غرب، و جلگهٔ رودخانه‌های گنگ و جَمنا (یَمونا) در شرق آن قرار دارد («فرهنگ...[3]»، XIX/397؛ جانسن، 416؛ «اطلس...[4]»، 132، فهرست).

تاریخ بنای این شهر به روزگاران کهن می‌رسد. نام آن در حماسهٔ *مهابهاراتا* آمده است («فرهنگ»، همانجا) و نیز شماری از سکه‌های مسین دورهٔ چاندراگوپتای دوم (حک ۳۸۰-ح ۴۱۳م) در آنجا کشف شده است (موکرجی، 1377؛ *انکارتا*[5]). پانی پت در دورهٔ حکمرانی سلاطین و پادشاهان مسلمان شبه‌قاره به لحاظ موقعیت جغرافیایی و نزدیکی به دهلی، همواره صحنهٔ درگیریها و وقایع تاریخی بسیاری بوده، و نامش بارها در منابع مختلف این دوران آمده است. در درگیریهای میان ناصرالدین محمدشاه (حک ۷۹۲-۷۹۶ق/۱۳۹۰-۱۳۹۴م) و ابوبکر شاه (حک ۷۹۱-۷۹۲ق) بر سر به دست آوردن تاج و تخت، شاهزاده همایون پسر محمدشاه به پانی پت لشکر کشید و این ناحیه را غارت کرد، اما در همین محل از لشکریان ابوبکر شکست خورد (بدائونی، ۱/۱۷۹؛ هیگ، 191؛ داف، 232). چند سال بعد، در کشمکشهای میان ناصرالدین محمودشاه (حک ۷۹۵-۸۱۵ق/۱۳۹۳-۱۴۱۲م) و رقیبش نصرت شاه، پانی پت و چند شهر دیگر به تصرف نصرت شاه درآمد، اما اندکی بعد اقبال خان، یکی از امرای برجستهٔ نصرت شاه به نیرنگ بر وی تاخت و او به ناچار به پانی پت ــ که وزیرش، تاتارخان والی آنجا بود ــ پناه برد، اما اقبال خان به پانی پت لشکر کشید و این شهر را تصرف کرد (بدائونی، ۱/۱۸۴-۱۸۵؛ طباطبایی، ۱/۱۳۱؛ داف، 235).

تیمور گورکانی در طی لشکرکشی خود به هند در ۸۰۱ق/۱۳۹۹م به پانی پت رسید و در آنجا اردو زد (الیت، V/196؛ داف، 236). در دورهٔ حکمرانی بهلول لودی (حک ۸۵۵-۸۹۴ق/۱۴۵۱-۱۴۸۹م)، پسر او نظام خان (اسکندر لودی بعدی)، پانی پت را محاصره، و پس از تصرف آن را

1. Gaur 2. Deotala 3. *The Imperial...* 4. *Britannica...* 5. *Encarta...*

مرکز قلمرو حکومت خود قرار داد («فرهنگ»، همانجا).

گذشته از این وقایع، شهرت پانی پت بیشتر به سبب ۳ جنگ مهم تاریخی هند است که در این ناحیه رخ داده است:

جنگ اول در ۷ رجب ۹۳۲ق/۱۹ آوریل ۱۵۲۶م (داف، 273) میان ظهیرالدین محمد بابر (۸۸۸-۹۳۷ق/۱۴۸۳-۱۵۳۱م) و ابراهیم لودی، سلطان دهلی (حک ۹۲۳-۹۳۲ق/۱۵۱۷-۱۵۲۶م) روی داد. در این جنگ بابر با استفاده از موقعیت شهر و توپخانه و تجهیزات جنگی خود ابراهیم لودی را شکست داد. پس از این پیروزی و کشته شدن ابراهیم لودی بابر موفق شد سلسلهٔ بابریان یا گورکانیان هند را بنیان نهد (بابر، 475-472؛ بدائونی، ۲۳۰/۱-۲۳۱؛ خافی خان، ۵۰/۱-۵۲).

جنگ دوم پانی پت در ۲ محرم ۹۶۴ق/۵ نوامبر ۱۵۵۶م میان سپاهیان اکبرشاه (حک ۹۶۳-۱۰۱۴ق/۱۵۵۶-۱۶۰۵م) به رهبری بیرم خان، خان خانان (مق ۹۶۸ق) و هیمو از فرماندهان برجستهٔ هندوی مخالف اکبرشاه که دهلی را تصرف کرده بود، روی داد. سپاهیان اکبر در این جنگ پیروز شدند، هیمو دستگیر شد و به فرمان اکبر به قتل رسید (ابوالفضل، *اکبرنامه*، ۳۹/۲؛ توزک...، ۲۳؛ خافی خان، ۱۳۲/۱-۱۳۳). پس از این پیروزی اکبر توانست بر دهلی و آگره نیز دست یابد (بدائونی، ۱۲/۲-۱۳). در دورهٔ اکبرشاه، پانی پت در شمار «صوبهٔ» دهلی بود (ابوالفضل، *آیین...*، ۲۷/۲). در لشکرکشی نادرشاه افشار (حک ۱۱۴۸-۱۱۶۰ق/۱۷۳۵-۱۷۴۷م) به هند، محمدشاه (حک ۱۱۳۱-۱۱۶۱ق) برای مقابله با نادر، نخست در پانی پت موضع گرفت و سپس به کرنال رفت (محمدکاظم، ۷۱۰/۲). پس از اینکه نادر، محمدشاه را در جنگ کرنال شکست داد، گروهی از لشکریان خود را که شمار آنها ۱۲ هزار تن بود، به پانی پت فرستاد تا از رسیدن نیروهای کمکی و آزوقه و تجهیزات به اردوی محمدشاه جلوگیری کنند. سپس جنگی سخت میان لشکریان نادر و نیروهایی که برای کمک به محمدشاه بدانجا رسیده بودند، روی داد. در این جنگ لشکریان نادر پیروز شدند و غنایم بسیاری به دست آوردند (همو، ۷۳۰/۲). نادر در ذیحجهٔ ۱۱۵۱/مارس ۱۷۳۹ از طریق پانی پت به دهلی رفت (مالک، 176).

سومین جنگ مهم پانی پت در جمادی‌الآخر ۱۱۷۴/ژانویهٔ ۱۷۶۱ میان نیروهای ناراضی هندی مخالف شاه عالم دوم (حک ۱۱۷۳-۱۲۲۱ق) که با افغانها به رهبری احمدشاه دزانی (۱۱۳۴-۱۱۸۶ق/۱۷۲۲-۱۷۷۲م) متحد شده بودند، و مراتهه‌ها که به حمایت از شاه عالم برخاسته بودند، روی داد (سرکار، 456-431). پس از دو ماه و نیم جنگ و تضعیف نیروهای مراتهه، سرانجام سپاهیان احمدشاه بر مراتهه‌ها پیروز شدند و پانی پت به تصرف سپاهیان احمدشاه درآمد. پس از این شکست، مراتهه‌ها هرگز نتوانستند موقعیت پیشین خود را بازیابند (مجومدار، 553-550؛ بهادر، 541-539/(1)II؛ ویلر، I/338). درگیری بی‌نتیجه‌ای نیز در ۱۱۸۱ق/۱۷۶۷م میان نیروهای شاه عالم دوم و سیکها در پانی پت روی داد («فرهنگ»، XIX/398).

در ۱۲۱۸ق/۱۸۰۳م پانی پت به دست نیروهای انگلیسی افتاد (همانجا). در روزگار استیلای بریتانیا بر هند، پانی پت در شمار شهرهای ایالت پنجاب بود، تا اینکه در ۱۳۲۶ش/۱۹۴۷م پس از تجزیهٔ هند، در بخش شرقی یا هندی ایالت تقسیم شدهٔ پنجاب قرار گرفت و سپس جزو ایالت هاریانا شد (EI², VIII/258).

برخی از مشایخ صوفیهٔ هند از سدهٔ ۸ق در پانی پت اقامت داشتند و در سدهٔ ۱۰ق/۱۶م نیز این شهر یکی از مراکز طریقت چشتیه در هند بود (تاراچند، 134؛ رضوی، II/274). از مشهورترین صوفیان این شهر می‌توان از شیخ شرف‌الدین پانی پتی، مشهور به ابوعلی یا بوعلی قلندر (د ۷۲۴ق/۱۳۲۴م) نام برد. وی که تباری ایرانی داشت (رازی، ۳۵۱/۱-۳۵۲؛ تیتوس، 44)، پس از سفرهای بسیار در پانی پت رحل اقامت افکند (ابوالفضل، همان، ۱۷۲/۳؛ طباطبایی، ۲۳۳/۱؛ رضوی، I/305). مقرب خان از صاحب منصبان برجستهٔ دورهٔ جهانگیر و شاه جهان، ضمن مرمت آرامگاه بوعلی قلندر در پانی پت، مسجد و مقبره‌ای برای خود نیز در این شهر بنا نهاد (اشر، 230, 228). امروزه آرامگاه بوعلی قلندر همچنان زیارتگاه مردمی است که از دور و نزدیک به پانی پت می‌روند (تیتوس، طباطبایی، همانجاها). شیخ مودود لاری (د ۹۳۷ق/۱۵۳۱م) و شیخ امان (د ۹۵۸ق/۱۵۵۱م) از دیگر صوفیانی‌اند که در پانی پت به خاک سپرده شده‌اند (ابوالفضل، همان، ۱۷۰/۳، ۱۷۵). جلال‌الدین محمد پانی پتی (ه م) و ثناءالله پانی پتی (ه م) از دیگر بزرگان صوفیهٔ منسوب به این شهرند (رضوی، II/274).

از آثار تاریخی پانی پت افزون بر مقبرهٔ بوعلی قلندر، می‌توان از مقبرهٔ ابراهیم لودی، دروازهٔ سالار جنگ، معابد جین در هولی محله و بقایای یک قلعهٔ تاریخی که بیرون از پانی پت قرار دارد، نام برد («پانی پت[1]»). اما مشهورترین اثر تاریخی پانی پت «کابلی باغ» در دو کیلومتری آن است که بابر آن را به افتخار پیروزی خود بر ابراهیم لودی ساخت. نام این باغ برگرفته از نام کابلی بیگم همسر بابر است (اشر، 28-25؛ براون، 524).

امروزه پانی پت یکی از مراکز کشاورزی هند به‌شمار می‌رود. سه چهارم از اراضی ناحیهٔ پانی پت زیر کشت قرار دارد که توسط کانالها و لوله‌کشی از چاهها آبیاری می‌شود. عمده‌ترین محصولات کشاورزی آن گندم و برنج است و پس از آن نیشکر و سبزیجات سهم عمده‌ای از تولیدات کشاورزی را به خود اختصاص داده است. محصولات کارخانه‌های وسایل الکتریکی، مواد شیمیایی و تولید شکر، گلیم‌بافی و منسوجات بیشترین سهم را در دادوستد صنعتی این ناحیه دارد. همچنین یکی از ۷ پالایشگاه نفت هند در پانی پت واقع است (جانسن، 417-416؛ «بریتانیکا...[2]»، IV/154؛ «پالایشگاه...[3]»).

پانی پت از طریق جاده و شبکهٔ راه‌آهن هند با دیگر نقاط ارتباط دارد و دهلی، امبالا و امریتسر را به یکدیگر متصل می‌کند. این شهر در ۱۳۷۹ش/۲۰۰۱م، حدود ۳۵۳٬۹۸۳ تن جمعیت داشته است (*انکارتا*) و

---

1. «Panipat» 2. *Student's...* 3. «Panipat-Oil...»

مردم آن به زبانهای هندی و هارینوی[1] گفت‌وگو می‌کنند («پانی پت»).

مآخذ: ابوالفضل علامی، *آیین اکبری*، لکهنو، ۱۸۹۳م؛ همو، *اکبرنامه*، به کوشش عبدالرحیم، کلکته، ۱۸۷۹م؛ بدائونی، عبدالقادر، *منتخب التواریخ*، به کوشش احمدعلی صاحب، تهران، ۱۳۸۰ش؛ *توزک جهانگیری*، به کوشش محمد هاشم، تهران، ۱۳۵۹ش؛ خافی خان نظام‌الملکی، محمدهاشم، *منتخب اللباب*، به کوشش کبیرالدین احمد و غلام قادر، کلکته، ۱۸۶۸م؛ رازی، امین احمد، *هفت اقلیم*، به کوشش جواد فاضل، تهران، ۱۳۴۰ش؛ طباطبایی، غلامحسین، *سیرالمتأخرین*، لکهنو، چ سنگی؛ محمدکاظم، *عالم‌آرای نادری*، به کوشش محمدامین ریاحی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ نیز:

Asher, C., *The New Cambridge History of India*, Cambridge, 1992; Babur, Ẓahiru'd-dīn Muḥammad, *Bābur-Nāma*, tr. A. S. Beveridge, New Delhi, 1979; Bahadur, K. P., *A History of Indian Civilisation*, New Delhi, 1980; *Britannica Atlas*, Chicago, 1996; Brown, P., «Monuments of the Mughul Period», *The Cambridge History of India*, New Delhi, 1987, vol. IV; Duff, C. M., *The Chronology of Indian History*, Delhi, 1972; EI²; Elliot, H. M., *History of India*, London, 1907; *Encarta Reference Library*, 2004; Haig, W., «The Later Tughluqs», *The Cambridge History of India*, New Delhi, 1987, vol. III; *The Imperial Gazetteer of India*, New Delhi, 1972; Johnson, B. L. C., *Geographical Dictionary of India*, Delhi, 2002; Majumdar. R. C., *An Advanced History of India*, London, 1958; Malik, Z., *The Reign of Muhammad Shah 1719-1748*, Bombay, 1977; Mukherjee, B. N., «Coinage», *A Comprehensive History of India*, New Delhi, 1982, vol. III(2); «Panipat», www. travel. indiamart. com / haryana / panipat; «Panipat-Oil Refinery, India», www.hydrocarbons-technology.com/projects/panipat; Rizvi, A. B., *A History of Sufism in India*, New Delhi, 1982-1983; Sarkar, J., «An Original Account of Ahmad Shah Durrani's Campaigns in India and the Battle of Panipat», *Islamic Culture*, Heydarabad, 1933, vol. VII; *Student's Britannica India*, New Delhi, 2000; Tara Chand, *Influence of Islam on Indian Culture*, Allahabad, 1976; Titus, M. T., *Indian Islam*, New Delhi, 1979; Wheeler, J. T., *Encyclopaedic History of India*, New Delhi, 2001.

هدیٰ سیدحسین‌زاده

پانیْ پَتی، ثناءالله، قاضی محمد ثناءالله پانی پتی عثمانی (۱۱۴۳- ۱۲۲۵ق/۱۷۳۰-۱۸۱۰م)، صوفی برجستهٔ طریقهٔ مجددی نقشبندی، عالم و فقیه حنفی شبه قاره. زادگاه و موطن او پانی پت، در نزدیکی دهلی بود و نسب وی با ۱۲ واسطه به شیخ جلال‌الدین چشتی صابری پانی‌پتی (د ۷۶۵ق/۱۳۶۴م)، ملقب به کبیرالاولیاء، و از جانب او به عثمان بن عَفّان می‌رسید و نسب عثمانی او نیز از همین‌روست.

ثناءالله از خردسالی استعدادی درخشان داشت و در ۷ سالگی حافظ قرآن بود. وی در نوجوانی زبان عربی را فرا گرفت، سپس به دهلی رفت و نزد ولی‌الله بن عبدالرحیم عمری ــ شاه ولی‌الله محدث دهلوی (د ۱۱۷۶ق/۱۷۶۲م) ــ فقه و حدیث آموخت و در ۱۸ سالگی در فقه و اصول کارآمد گردید و چنان در این علوم چیره شد که شاه عبدالعزیز بن ولی‌الله دهلوی او را «بیهقی وقت» نامید (غلام‌سرور، ۶۸۹/۱؛ عبدالحی، *نزهة*...، ۱۱۳/۷؛ مجددی، ۸۳؛ رحمان‌علی، ۳۸). وی همچنین در جوانی به سلوک و تصوف روی آورد و نخست به شیخ محمد عابد لاهوری سنامی (د ۱۱۶۰ق/۱۷۴۷م) دست ارادت داد و به سفارش همو پس از وفات وی به مریدی نزد میرزا مظهر جان جانان (د ۱۱۹۵ق/۱۷۸۱م) رفت.

ثناءالله که به ارشاد شیخ خود بیشتر اوقاتش را به ذکر و مراقبه و قرائت قرآن می‌گذرانید، در مدتی کوتاه به مراتب بلندی رسید. میرزا مظهر به ثناءالله علاقهٔ بسیار داشت و او را به دلیل جدیت در سلوک، دیانت و تقوا «علم الهدیٰ» لقب داد و خلیفهٔ خود گردانید (غلام‌سرور، نیز عبدالحی، همانجاها؛ مجددی، ۸۳-۸۴). ثناءالله آن‌گاه به پانی‌پت بازگشت و در آنجا چندی منصب قضا و حل اختلافات میان مردم را برعهده گرفت و به همین سبب، به قاضی نیز نام‌بردار شد (همو، ۸۵؛ *اردو*...، ۱۰۳۳/۶). وی از گرایش مردم زادگاهش به تشیع ناخرسند بود و آن را انحراف از صراط مستقیم می‌انگاشت و به این منظور کتاب *سیف المسلول* را در رد عقاید شیعه تألیف کرد (رضوی، II/68). ثناءالله در پانی‌پت درگذشت و در همان‌جا به‌خاک سپرده‌شد (عبدالحی، همان، ۱۱۴/۷؛ رحمان‌علی، همانجا).

آثار: وی دارای تألیفات متعددی است که برخی از آنها به صورت نسخهٔ خطی است و برخی دیگر به چاپ رسیده‌اند. آثار او به ترتیب موضوع اینهاست:

اخلاق و تصوف: ۱. *ارشادالطالبین*، به فارسی در ۵ مقام و هر مقام شامل چند فصل که به موضوعاتی چون ولایت، ناقصان، مرشدان، آداب ترقی و حصول، و مراتب قرب الاهی می‌پردازد (منزوی، خطی مشترک، ۱۲۴۰/۳؛ نوشاهی، ۱۱۱/۱؛ مشار، ۲۷۸/۲). ۲. *معرفت شیخ کامل*، به فارسی (منزوی، خطی، ۱۳۹۸/۲). ۳. *محبوب العارفین*، به فارسی (مشار، ۲۸۰/۲). ۴. *رساله در مسئلهٔ سماع و وحدت وجود* (اردو، ۱۰۳۴/۶). ۵. *حواشی بر المقالة المرضیة (الوضیة) فی النصیحة والوصیة*، که وصیت‌نامهٔ اخلاقی شاه ولی‌الله دهلوی است و ثناءالله بر وصایای سوم، چهارم، پنجم و هفتم آن شروحی به فارسی نوشته است (منزوی، خطی مشترک، ۲۴۶۳/۴-۲۴۶۴؛ نوشاهی، ۹۹/۱-۱۰۰؛ راهی، ۲۳).

فقه و حقوق: ۱. *حقیقة (حقوق) الاسلام*، به فارسی و در ۷ قسم، دربارهٔ حق‌الله و حقوق گروههای مختلف مردم بر یکدیگر است (منزوی، *فهرستواره*...، ۴۳۲/۶؛ راهی، ۱۶؛ مشار، ۲۷۹/۲). ۲. *الاخذ بالاقوی*، که در آن مسائل را همراه با مآخذ، دلائل و آراء ائمهٔ چهارگانهٔ اهل سنت بیان کرده است (نک: عبدالحی، همان، ۱۱۳/۷، *الثقافة*...، ۱۱۲). ۳. *مالابُدّمنه*، در فقه حنفی، به نظم فارسی و در ۹ کتاب و یک خاتمه که از کتابهای درسی متداول در شبه قاره است (منزوی، خطی مشترک، ۷۰۱/۱۴-۷۰۳؛ مشار، ۲۸۰/۱؛ راهی، ۲۲). ۴. *رساله در حرمت غنا*، به فارسی. ۵. *رساله در حرمت متعه*. ۶. *رساله در عُشر و خراج* (نک: عبدالحی، *نزهة*، ۱۱۴/۷، *الثقافة*، ۲۲۲؛ مشار، رحمان‌علی، همانجاها).

قرآن و حدیث: ۱. *تفسیر مظهری*، به زبان عربی در ۷ جلد که حاوی مباحثی در فقه با گرایش حنفی و نیز تصوف است و در آن از تفاسیر معروف قدما نظیر طبری، بغوی و بیضاوی، و نیز آثار ابن اسحاق، کلبی، ابن کیسان، اخفش، زمخشری و فیروزآبادی بهرهٔ بسیار گرفته شده است. مؤلف این تفسیر را پس از مرگ شیخ خود، میرزا مظهر و به یاد و

1. Haryanvi

نام او تألیف کرده است (عبدالحی، همان، ۱۶۶؛ *اردو*، ۱۰۳۳/۶؛ رحمان‌علی، ۳۸؛ GAL, S, II/54). ۲. *جواهر القرآن*، که درخصوص اشارات قرآنی است (نک: *اردو*، ۱۰۳۳/۶). ۳. *حلیة النبی*، به فارسی (منزوی، *فهرستواره*، ۱۶۲۵/۳). ۴. *شرح دعای حزب البحر*، به فارسی که در آن اجازه‌نامهٔ قرائت مؤلف از شیخ خود تا شیخ شاذلی آمده است (همو، *خطی مشترک*، ۸۴۵/۱۴؛ عبدالحی، همان، ۲۰۶). ۵. *فضایل نماز* (منزوی، همان، ۱۷۴۶/۳). ۶. ترجمهٔ *تذکرة الموتیٰ والقبور*، که ترجمهٔ فارسی کتاب جلال‌الدین سیوطی است. ۷. *تذکرة المعاد* (*قیامت‌نامه*) به فارسی که بجز باب اول ــ که خود آن را تألیف کرده ــ برگزیده‌ای از کتاب سیوطی با عنوان *البدور السافرة فی امور الآخرة* است و در ۵ باب تنظیم شده است (نوشاهی، ۵۰/۱-۵۱؛ منزوی، همان، ۱۰۶۳/۲-۱۰۶۴؛ مشار، ۲۷۹/۱؛ راهی، ۳۰، ۳۸۶).

عقاید و کلام: ۱. *نجم الهدایة*، به فارسی که به روش پرسش و پاسخ و با گرایش صوفیانه به موضوع فرق اسلامی پرداخته است (منزوی، همان، ۱۱۹۸/۲؛ *فهرست...*، ۱۵۳/۲). ۲. *فایدهٔ جلیله*، در رد تصوف و فلسفه (نک: منزوی، همان، ۱۷۲۳/۳). ۳. *سیف المسلول* (شمشیر آخته)، به فارسی و در رد تشیع که از لحاظ شناخت حیات فکری ـ اجتماعی شیعیان هند در قرن ۱۳ق/۱۹م مورد توجه محققان قرار گرفته است (رضوی، همانجا؛ عبدالحی، *نزهة*، همانجا، *الثقافة*، ۲۲۲). ۴. *رسالهٔ احقاق*، به فارسی که در پاسخ به اعتراضها و اشکالهای شیخ عبدالحق محدث دهلوی بر مجدد الف ثانی نوشته شده است (منزوی، همان، ۱۴۷۹/۳).

دو کتاب دیگر نیز به فارسی از وی یاد کرده‌اند: *شهاب ثاقب*، (*فهرست*، ۱۵۷/۲؛ اکرام، ۶۴۹؛ *تاریخ...*، ۲۹۷/۳)، و *وصیت‌نامه*، که آن را در ۸۰ سالگی خطاب به خانواده و دوستان خود نوشته است (نوشاهی، ۹۸۹/۱؛ راهی، ۴۵).

مآخذ: *اردو دائرة المعارف اسلامیه*، لاهور، ۱۹۶۲م؛ اکرام، محمد، *رود کوثر*، لاهور، ۱۹۸۶م؛ *تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و هند*، لاهور، ۱۹۷۲م؛ راهی، اختر، *ترجمه‌های متون فارسی به زبانهای پاکستانی*، اسلام‌آباد، ۱۹۸۶م؛ رحمان‌علی، محمد عبدالشکور، *تذکرهٔ علمای هند*، لکهنو، ۱۳۳۲ق/۱۹۱۴م؛ عبدالحی، *الثقافة الاسلامیة فی الهند*، دمشق، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ همو، *نزهة الخواطر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۸ق/۱۹۵۹م؛ غلام‌سرور لاهوری، *خزینة الاصفیاء*، کانپور، ۱۸۹۴م؛ *فهرست نسخه‌های خطی فارسی کتابخانهٔ ندوة العلماء لکهنو*، دهلی‌نو، ۱۳۶۵ش؛ مجددی، عبدالله، *مقامات مظهریه*، استانبول، ۱۹۸۶م؛ مشار، خانبابا، *مؤلفین کتب چاپی فارسی و عربی*، تهران، ۱۳۴۰ش؛ منزوی، *خطی*؛ همو، *خطی مشترک*؛ همو، *فهرستوارهٔ کتابهای فارسی*، تهران، ۱۳۷۶ش؛ نوشاهی، عارف، *فهرست کتابهای چاپ سنگی و کمیاب کتابخانهٔ گنج‌بخش*، اسلام‌آباد، ۱۳۶۵ش؛ نیز:

GAL, S; Rizvi, A.A., *A Socio-Intellectual History of the Isnā 'Asharī Shī'īs in India*, Canberra, 1986.

محسن خالقی

پانی‌پتی، محمد بن محمود، ملقب به جلال‌الدین محمد کبیر الاولیاء (د ۷۶۵ق/۱۳۶۴م)، صوفی برجستهٔ طریقهٔ چشتیهٔ صابریه در هند. نسب جلال‌الدین به عثمان، خلیفهٔ سوم می‌رسید و نیاکان او ظاهراً نخست از مدینه به کازرون و سپس از آنجا به پانی پت در هند، مهاجرت کرده بودند (چشتی، ۱۹۷، ۲۱۴؛ چشتی صابری، ۳۳۴). جلال‌الدین در پانی پت به دنیا آمد و دوران کودکی خود را در همان‌جا گذراند. وی در خردسالی، پدرش را از دست داد و پرورش او را عمویش برعهده گرفت (چشتی، ۱۹۷؛ شارب، ۱۲۹).

جلال‌الدین در کودکی بسیار مورد توجه شیخ شرف‌الدین بوعلی قلندر پانی پتی بود، چندان‌که هر روز با او ملاقات می‌کرد و سرانجام در ۱۲ سالگی در پی شنیدن سخنی از بوعلی قلندر و دگرگونی احوالش، زندگی معمولی را رها کرد و به ریاضت و سلوک روی آورد (لعلی بدخشی، ۳۱۵؛ چشتی، ۲۰۰-۲۰۱). پس از آن روی به عالم تجرید آورد و ۳۰ یا ۴۰ سال از عمرش را در سفر گذراند و بارها به حج رفت و سرانجام همراه جمعی از درویشان به قصبهٔ هانسی رسید و در آنجا با شیخ جمال‌الدین هانسوی ملاقات کرد و به توصیهٔ او به پانی پت بازگشت و به شمس‌الدین پانی پتی مشهور به شمس‌الدین تُرک دست ارادت داد و پس از ریاضتهای بسیار از وی خرقه گرفت و به جلال‌الدین ملقب شد (لعلی بدخشی، ۳۱۵-۳۱۶؛ چشتی، ۱۹۹-۲۰۰، ۲۰۳-۲۰۴). سپس به دستور شیخ خود به قصبهٔ کرنال رفت و تا مرگ شمس‌الدین در آنجا ماند. پس از آن به پانی پت بازگشت و به عنوان جانشین او ادارهٔ خانقاه و مزار شمس‌الدین را برعهده گرفت (لعلی بدخشی، ۳۱۶؛ چشتی، ۱۹۹-۲۰۰).

گفته‌اند که جلال‌الدین بیش از ۱۷۰ سال عمر کرد و در پانی پت به خاک سپرده شد. جلال‌الدین صاحب ۵ پسر و دو دختر بود. پس از گذشت بیش از یک سده، به دستور یکی از امرای اسکندر لودهی به نام فیروزبن لطف‌الله در ۹۰۴ق/۱۴۹۹م، گنبدی بر قبر وی ساخته شد (لعلی بدخشی، ۳۱۶-۳۱۷؛ چشتی، ۲۱۳-۲۱۴؛ غلام‌سرور، ۳۶۴/۱-۳۶۵؛ چشتی صابری، ۳۴۱-۳۴۲).

در منابع، جلال‌الدین را جامع علم شریعت، طریقت و حقیقت دانسته‌اند و کرامات بسیاری به او نسبت داده‌اند. وی اهل سُکر و سماع بود و در اواخر عمر حالت استغراق چنان بر او غالب می‌آمد که مریدانش در وقت نماز با گفتن مکرر کلمهٔ «حق» وی را به خویشتن باز می‌آوردند (لعلی بدخشی، ۳۱۵؛ چشتی، ۱۹۷-۱۹۸؛ غلام سرور، ۳۶۲/۱-۳۶۴). وی با سیدجلال‌الدین بخاری، ملقب به مخدوم جهانیان جهانگشت معاصر بود و حکایتهایی دربارهٔ آن دو نقل شده است (چشتی، ۲۱۳؛ غلام سرور، ۳۶۴/۱).

جلال‌الدین مریدان بسیاری یافت و نام نزدیک به ۴۰ نفر به عنوان خلفای او نقل شده است که برجسته‌ترین آنها شیخ احمد عبدالحق است که سلسلهٔ چشتیهٔ صابریه از طریق او ادامه یافته، و شاخهٔ فرعی چشتیهٔ صابریه موسوم به «مخدومیه» منسوب به اوست (چشتی، ۲۱۳-۲۱۵؛ غلام‌سرور، ۳۶۴/۱-۳۶۵؛ رضوی، I/270؛ آریا، ۱۸۵).

تنها اثر باقی‌مانده از جلال‌الدین پانی‌پتی، رساله‌ای با عنوان *زادالابرار* دربارهٔ وحدت وجود است که امروزه اثری از آن دردست نیست، اما لعلی بدخشی و غوثی شطاری بخشهایی از آن را در کتابهای

خود آورده‌اند (چشتی، ۱۹۸؛ غوثی شطاری، ۵۱۲ـ۵۱۴؛ غلام‌سرور، ۳۶۲/۱؛ لعلی بدخشی، ۳۱۷).

مآخذ: آریا، غلامعلی، *طریقهٔ چشتیه در هند و پاکستان*، تهران، ۱۳۶۵ش؛ چشتی، شاه الهدایه، *سیرالاقطاب*، لکهنو، ۱۳۳۱ق/۱۹۱۳م؛ چشتی صابری، علی‌اصغر، شمیم ولایت، پاکستان، ۱۹۹۳م؛ شارب، ظهور حسن، *جدید تذکرهٔ اولیائی پاک و هند*، لاهور، ۱۹۶۵م؛ غلام‌سرور لاهوری، *خزینة الاصفیاء*، کانپور، ۱۸۹۴م؛ غوثی شطاری، محمد، *گلزار ابرار*، به کوشش محمد ذکی، پتنه، ۱۹۹۴م؛ لعلی بدخشی، لعل بیگ، *ثمرات القدس*، به کوشش کمال حاج سیدجوادی، تهران، ۱۳۷۶ش؛ نیز:
Rizvi, A. A., *A History of Sufism in India*, Delhi, 1986.
سمانه تولیتی

پاوه، شهرستان و شهری در استان کرمانشاه.

شهرستان پاوه: این شهرستان در شمال غربی استان کرمانشاه واقع است و از شمال و شمال خاوری به شهرستان مریوان، از جنوب و جنوب خاوری به شهرستان جوانرود، و از باختر به کشور عراق محدود می‌شود (جعفری، *دائرةالمعارف*...، ۲۴۵). شهرستان پاوه، از ۴ شهر پاوه (مرکز)، باینگان، نودشه و نوسود تشکیل شده، و دارای ۳ بخش مرکزی (شامل دهستانهای هولی، شمشیر و منصور آقایی)، باینگان (ماکوان، کلاشی و شیوه سر) و نوسود (سیروان) است (*نشریه*...، ۴۶).

شهرستان پاوه سرزمینی است کوهستانی با کوههای بلند که از آن جمله است: شاهو با ارتفاع ۳٬۳۹۰ متر و یکی از مرتفع‌ترین کوههای زاگرس (جعفری، *کوهها*...، ۳۵۷؛ نیز *فرهنگ*...، ۳۲)، تخت: ۲٬۸۵۰ متر، دربند: ۲٬۷۷۰ متر (جعفری، *دائرةالمعارف*، همانجا)، آتشگاه یا آتشکده: ۲٬۴۸۵ متر، و ماکوان: ۲٬۶۳۰ متر (فرهنگ، همانجا).

شهرستان پاوه دارای تابستانهای خنک و زمستانهای سرد است (*آمارنامه*... ۱۰). وجود کوههای بلند منطقه که تحت تأثیر بادهای مرطوب غربی، از برف و باران نسبتاً زیادی برخوردارند، موجب پیدایش رودهای متعددی در این شهرستان گردیده‌اند که از آن جمله است: آب لیله، مره خیل و رود پاوه یا گلال دره (آب شمشیر) که به رودخانهٔ بزرگ سیروان می‌ریزند و سیروان پس از آبیاری بخشهایی از شهرستان پاوه، خط مرزی ایران و عراق را تشکیل می‌دهد و در خاک عراق به رود دیاله می‌پیوندد (فرهنگ، همانجا)، نیز آب هواسان، زیمکان و آب سفید برگ (جعفری، *رودها*... ۴۹۸). غار زیبای کاوات که آن را بزرگ‌ترین غار آبی جهان و نیز طولانی‌ترین غار ایران دانسته‌اند، در درهٔ قوری قلعه و در دامنهٔ کوه شاهو قرار گرفته است (فرهنگ، همانجا؛ افشار، ۱۱۶/۱) و برخی این غار را از شگفتیهای طبیعت دانسته‌اند (سنندجی، ۴۹).

در سرشماری ۱۳۷۵ش، جمعیت شهرستان پاوه ۶۱٬۹۱۸ تن بوده است که ۴۱/۲۹٪ از آنان در شهرها و ۵۸/۷۱٪ در روستاها می‌زیسته‌اند (*سرشماری*... شانزده). از آنجا که شهرستان پاوه بیشتر کوهستانی است و برای کشاورزی چندان مناسب نیست، روستاییان ناگزیرند بخشی از گندم مصرفی خود را از دیگر شهرستانها تهیه نمایند. با این‌همه، این شهرستان باغهای میوه‌ای همچون سیب، گلابی، انجیر، گردو، انار، توت، انگور و آلوچه دارد (افشار، ۱۵۲۱/۲) که انار، انجیر و آلوچهٔ آن از دیرباز مشهور بوده (اعتمادالسلطنه، ۲۳۷۹/۴)، و به‌ویژه آلوچهٔ سیاه کردستان، به «آلوچهٔ پاوه» شناخته می‌شده است (سنندجی، ۴۸ـ۴۹). افزون بر باغداری و کشاورزی مردم شهرستان پاوه به دامداری و نیز بافتن پارچه‌های پشمی، گیوه، جاجیم و نمدمالی اشتغال دارند (ولدبیگی، ۱۰).

بیشتر مردم این شهرستان پیرو مذهب تسنن (شافعی) و اهل حق‌اند و به گویش هورامی (اورامی) و جافی سخن می‌گویند که دارای شاخه‌های گوناگونی است (*جغرافیا*...، ۴۰۵/۱؛ ولدبیگی، ۱؛ تابانی، ۴۲۳). تیره‌هایی از ایل بزرگ جاف در نقاط مختلف این شهرستان زندگی می‌کنند (فرهنگ، ۳۳؛ افشار، ۱۲۷۳/۲).

مهم‌ترین آثار باستانی شهرستان پاوه اینهاست: آرامگاه سیدعبیدالله (امامزاده کوسه) که با قدمتی ۸۰۰ ساله در روستای «کوسه هجیج/حجیج» قرار دارد و او را یکی از برادران امام رضا(ع) می‌دانند (افشار، ۴۹۸/۱؛ فرهنگ، همانجا)؛ دیگر زیارتگاه سلطان ابواسحاق در ۴ کیلومتری شهر نوسود است که آن را نیز آرامگاه یکی از برادران امام رضا(ع) دانسته‌اند (همان، ۳۳ـ۳۴).

شهر پاوه: این شهر که مرکز شهرستان پاوه است، در ۴۶° و ۲۲′ طول شرقی و ۳۵° و ۳′ عرض شمالی (مفخم، ۸۶/۱) و در ۱۲۴ کیلومتری شمال باختری کرمانشاه (مرکز استان)، بر سر راه اصلی کرمانشاه ـ پاوه و در ارتفاع ۱٬۶۰۰ متری از سطح دریا واقع است. کوه شاهو، شمال، شمال خاوری و جنوب خاوری آن را فرا گرفته است و کوه آتشگاه (آتشکده) در جنوب و جنوب باختری آن قرار دارد. شهر پاوه از آب و هوای نسبتاً سرد مایل به اعتدال و نیمه مرطوب برخوردار است و در پیرامون آن درختان بلوط، ارژن، بنه، گلابی وحشی، گز و انجیر کوهی دیده می‌شود (فرهنگ، ۳۴) و نیز باغهای میوه که تا قله‌های کوهها کشیده شده، منظره‌ای زیبا و تماشایی به آن بخشیده است (ولدبیگی، ۳؛ سلطانی، ۵۲/۱).

جمعیت شهر پاوه در ۱۳۷۵ش، ۱۶٬۹۹۷ تن بوده است (*سرشماری*، چهل و دو).

نام‌گذاری: پاوه را که معرب آن فاوج است (سنندجی، ۴۸؛ مردوخ، ۷۸/۲)، برگرفته از نام «پاو» یا «باو»، سردار یزدگرد سوم، آخرین شاه ساسانی دانسته‌اند (پورکریم، ۸؛ سنندجی، ۸۴).

پیشینهٔ تاریخی: شهر پاوه مرکز منطقهٔ اورامان (هورامان) به‌شمار می‌آید (ولدبیگی، ۱). بزرگان اورامان خود را منسوب به تهمورث کیانی، شهریار اسطوره‌ای ایران می‌دانند (ادمندز، 153). گفته‌اند که تیگلت پیلسر (حک ۱۱۱۵ـ۱۱۰۰ق م)، پادشاه آشور در یک سفر جنگی به حوالی دریاچهٔ وان، کوهستان اورامان را نیز به تصرف درآورد (سلطانی، همانجا).

از آثار تاریخی اورامان پوست نوشته‌هایی یونانی است که تاریخ

یکی از آنها را سدهٔ نخست ق‌م دانسته‌اند (پیگولوسکایا، ۱۲۷، ۱۲۸). در خلافت عمر (۱۳-۲۳ق/۶۳۴-۶۴۴م)، هنگامی که یزدگرد سوم در برابر حملهٔ اعراب، از مداین، پایتخت خود به حوالی کرمانشاهان گریخت، سردار خود پاو را برای یاری خواستن نزد بزرگان کرد فرستاد؛ پاو به کنار رود سیروان رفت و در آنجا کردان را به یاری شهریار ایران فرا خواند، آنها نیز پذیرفتند. پاو در روستایی که به نام او «پاوه» نامیده شد، آتشکده‌ای ساخت (سنندجی، ۸۴-۸۵) که ویرانه‌های آن هنوز بر فراز کوه آتشگاه باقی است (صفی‌زاده، ۳۲۵). به هنگام حملهٔ اعراب به ایران، آتشکدهٔ پاوه از شهرتی بسزا برخوردار بوده است (رشید یاسمی، ۱۱۹). مردم پاوه بر این باورند که دو قلعهٔ «دژ» و «پاسگه» که هنوز در پاوه دیده می‌شوند، بازماندهٔ برج و باروهایی هستند که پاو در آن سرزمین ساخته است و نیز معتقدند که در جایی نزدیک پاوه ــ که اکنون «جنگاه» نامیده می‌شود ــ با سعدبن ابی وقاص سردار عرب به جنگ پرداخته‌اند (پورکریم، همانجا).

در حملهٔ اعراب به پاوه، عبدالله بن عمر، فرماندهی سپاه را برعهده داشت. او پس از تصرف شهرزور (که اکنون در خاک عراق قرار گرفته است)، از رود سیروان گذشت و به پاوه تاخت. مردم این شهر که آیین زردشتی داشتند، در برابر اعراب به سختی پایداری کردند و از بامداد تا غروب آفتاب جنگیدند، چنان‌که کسی از مردان آنها زنده نماند. عبدالله ابن عمر آتشکدهٔ پاوه را ویران کرد و به جای آن مسجدی ساخت که تاکنون باقی است (نک: بابانی، ۳۸-۳۹؛ سنندجی، ۸۷-۸۸).

پاوه و نواحی اطراف آن در نیمهٔ دوم سدهٔ ۱۰ق در تصرف فرمانروایی دلیر به نام سهراب بیک بوده است (بدلیسی، ۴۱۱). این شهر تا پیش از انقلاب مشروطیت ایران (۱۳۲۴ق/۱۹۰۶م) حاکم‌نشین ییلاقی جوانرود بود و سپس مرکز فرمانروایان اورامان گردید (سلطانی، ۵۳/۱).

پاوه در جریان جنگ عراق با ایران دچار حملات، ویرانی و خسارت بسیار گردید، چنان‌که از ۱۳۵۸ تا ۱۳۶۰ش ۱۴ بار هدف حملهٔ هوایی و توپخانهٔ دشمن قرار گرفت و خود شهر، بخشها و روستاهای آن از ۳۰ تا ۶۵٪ تخریب شد (*اهم فعالیتها ...*، ۳۱۰-۳۱۴). در ۱۳۵۸ش پاوه درگیر شورشهای برخی از گروههای سیاسی کُرد گردید و به وسیلهٔ آنها اشغال شد، ولی نیروهای ارتش به همراهی داوطلبان، بار دیگر آنجا را آزاد کردند (احمدی، ۱۰۲-۱۰۳).

مهم‌ترین آثار باستانی شهر پاوه اینهاست: ۱. مسجدجامع که مردم آن را به صدر اسلام نسبت می‌دهند و بر این باورند که در روزگار خلافت عمر به وسیله فرزندش عبدالله ساخته شد. چنین به نظر می‌رسد که این مسجد بر بقایای یک آتشکدهٔ دورهٔ ساسانی بنا گردیده است. مسجدجامع پاوه از ۱۳۶۵ تا ۱۳۶۶ش بازسازی گردید (افشار، ۴۹۵/۱-۴۹۶). ۲. آرامگاه امامزاده سیدمحمود اصفهانی که حدود ۳۰۰ سال قدمت دارد (فرهنگ، ۳۴).

مآخذ: *آمارنامهٔ استان کرمانشاه* (۱۳۷۷ش)، سازمان برنامه و بودجهٔ استان کرمانشاه، تهران، ۱۳۷۸ش؛ احمدی، حمید، *قومیت و قوم‌گرایی در ایران از افسانه تا واقعیت*، تهران، ۱۳۷۸ش؛ اعتمادالسلطنه، محمدحسن، *مرآة‌البلدان*، به کوشش عبدالحسین نوایی و هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۸ش؛ افشار سیستانی، ایرج، *کرمانشاهان و تمدن دیرینهٔ آن*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ *اهم فعالیتهای بازسازی و نوسازی مناطق جنگ زده* (در سال ۱۳۶۱ و ۱۳۶۲)، دبیرخانهٔ ستاد مرکزی بازسازی و نوسازی مناطق جنگ زده، تهران، ۱۳۶۳ش؛ بابانی، عبدالقادر، *سیرالاکراد*، به کوشش محمد رئوف توکلی، تهران، ۱۳۳۶ش؛ بدلیسی، شرف خان، *شرف‌نامه*، به کوشش محمد عباسی، تهران، ۱۳۴۳ش؛ پورکریم، هوشنگ، «پاوه»، هنر و مردم، تهران، ۱۳۴۴ش، شم ۳۲ و ۳۳؛ پیگولوسکایا، ن. و.، *شهرهای ایران در روزگار پارتیان و ساسانیان*، ترجمهٔ عنایت‌الله رضا، تهران، ۱۳۶۷ش؛ تابانی، حبیب الله، *وحدت قومی کرد و ماد*، تهران، ۱۳۸۰ش؛ جعفری، عباس، *دائرةالمعارف جغرافیایی ایران*، تهران، ۱۳۷۹ش؛ همو، *رودها و رودنامهٔ ایران*، تهران، ۱۳۷۶ش؛ همو، *کوهها و کوه‌نامهٔ ایران*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ *جغرافیای کامل ایران*، وزارت آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۶۶ش؛ رشید یاسمی، غلامرضا، *کرد و پیوستگی نژادی و تاریخی او*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ *سرشماری عمومی نفوس و مسکن* (۱۳۷۵ش)، نتایج تفصیلی، شهرستان پاوه، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۶ش؛ سلطانی، محمدعلی، *جغرافیای تاریخی و تاریخ مفصل کرمانشاهان*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ سنندجی، شکرالله، *تحفهٔ ناصری در تاریخ و جغرافیای کردستان*، به کوشش حشمت الله طبیبی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ صفی‌زاده، صدیق، *تاریخ کرد و کردستان*، تهران، ۱۳۷۸ش؛ *فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور* (بانه)، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۷۳ش، ج ۳۴؛ مردوخ کردستانی، محمد، *تاریخ*، تهران، چاپخانهٔ ارتش؛ مفخم پایان، لطف الله، *فرهنگ آبادیهای ایران*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ *نشریهٔ دفتر تقسیمات کشوری*، معاونت سیاسی اجتماعی وزارت کشور، تهران، ۱۳۷۹ش؛ ولدیگی، بهرام، *تاریخ سیاسی اجتماعی پاوه و اورامانات*، تهران، ۱۳۶۹ش؛ نیز: Edmonds, C. J., *Kurds, Turks, and Arabs*, London, 1957.

محسن احمدی

پاییزیِ نَسَوی، مجدالدین محمد، شاعر و حماسه سرای ایرانی سدهٔ ۷ق/۱۳م در دربار ملوک خانیهٔ ماوراءالنهر.

از زندگی و تحصیلات پاییزی نسوی که حاجی‌خلیفه او را مجدالدین بابری نسایی خوانده است (۱۰۲۶/۲)، اطلاعی در دست نیست. عوفی نخستین کسی است که دربارهٔ پاییزی گزارشی به دست داده است. بنا بر این گزارش، وی در ۶۰۰ق/۱۲۰۴م در شهر نسای ماوراءالنهر، پاییزی را که در آن زمان در حال سرودن اثری به نام *شاهنشاه‌نامه* بوده، ملاقات کرده است (۳۴۵/۱).

شاهنشاه‌نامهٔ او، مثنوی‌ای حماسی ـ تاریخی در بحر متقارب بوده که به اوصاف و کشورگشاییهای سلطان علاءالدین محمد خوارزمشاه (حک ۵۹۶-۶۱۷ق/۱۲۰۰-۱۲۲۰م)، ملقب به سلطان سکندر ثانی، اختصاص داشته است، هر چند هیچ نسخه‌ای از آن در دست نیست (صفا، *تاریخ...*، ۳۲۵/۳، *حماسه...*، ۳۵۴). ویژگی *شاهنشاه‌نامهٔ* پاییزی در آن است که آغازی است بر تغییر جریان شعر حماسی فارسی از موضوع قهرمانی ـ ملی به موضوع تاریخی (همو، *تاریخ*، همانجا). گفتنی است: پس از سدهٔ ۵ق، با از میان رفتن حکومتهای ایرانی، نشانه‌های ضعف در نظم حماسه‌های ملی پدیدار شد و در مقابل انحطاط حماسه‌های ملی، نوع جدیدی از حماسه‌سازی که با اوضاع اجتماعی آن روز ایران سازگار بود، پدید آمد که عبارت بود از نظم حماسه‌هایی دربارهٔ شخصیتهای تاریخی معاصر شاعر که *شاهنشاه‌نامهٔ*

پاییزی نسوی از این نوع به شمار می‌رود (همان، ۳۶۳/۲).

پاییزی کمتر قصیده و قطعه سروده، و در سرودن رباعیات ایهامی و ذووجهین مهارت داشته است (عوفی، همانجا). امروزه تنها ۵ رباعی از سروده‌های او برجامانده است (نک: همانجا؛ رازی، ۳۵/۲).

مآخذ: حاجی خلیفه، کشف؛ رازی، امین احمد، *هفت اقلیم*، به کوشش جواد فاضل، تهران ۱۳۴۰ش؛ صفا، ذبیح الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ همو، *حماسه سرایی در ایران*، تهران، ۱۳۳۳ش؛ عوفی، محمد، *لباب الالباب*، به کوشش ادوارد براون، لیدن، ۱۹۰۳م. مریم مجیدی

پایْ یِنْ-هو، نک: محمد ایوب.

پَتْرونه خَلیل، شورشی دورهٔ نوگرایی در کشور عثمانی. او عامل اصلی قیامهای خیابانی استانبول در نیمهٔ سدهٔ ۱۲ق/۱۸م بود که موجب قتل وزیر و خلع سلطان عثمانی گردید. خلیل مدتی عضو ینی چری در ارتش سنتی عثمانی بود و در جنگ عثمانی و ایران شرکت داشت و هم در نیروی دریایی عثمانی به عنوان لِوَند خدمت می‌کرده است (شاو، ۴۱۴/۱) و بسا که واژهٔ پترونه یا پترونا که از واژه‌های دخیل در زبان ترکی است، رتبه‌ای در نیروی دریایی عثمانی محسوب می‌شده است (نک: «دائرة‌المعارف...[1]»، XXVI/438-439).

از اندیشه‌های انقلابی پترونه خلیل که تبار آلبانیایی داشت، و از این رو در میان ترکان عثمانی «آرناووت» (شاید نسبتی از روی تحقیر) خوانده می‌شد، اطلاعی دردست نیست. او پیش از آغاز شورش، کارگر حمام در استانبول بود (نک: دانشمند، IV/18). با این همه، ریشه‌های شورش ربیع‌الاول ۱۱۴۳/سپتامبر ۱۷۳۰ را باید در زمینه‌های مستعد آن در اوضاع امپراتوری عثمانی جُست، نه در شخصیت و تأثیر پترونه خلیل.

انگیزهٔ شورش محدودی که خیلی زود به قیامی گسترده تبدیل شد، شکست نیروهای عثمانی از سپاه آخرین پادشاه صفوی، طهماسب دوم به سرداری نادر بود که در جریان آن سرزمینهای تصرف شده به وسیلهٔ عثمانیان هنگام بروز فتنهٔ افغان باز پس گرفته شد (نک: منتران، 274-275). دولت عثمانی که به هنگام سقوط اصفهان از مرزهای خود با ایران در اندیشه بود، پس از پیمان با روسیه به بهانهٔ حفظ و رهایی مسلمانان سنی مذهب بالای رود ارس، گرجستان، شیروان و آذربایجان، به ایران حمله کرده بود. اکنون شکست از نادر، در حالی‌که سپاه عثمانی هنوز در اسکودار اردو زده، و ابراهیم پاشا نوشهرلی، صدراعظم سخت مشغول تدارک حملهٔ دیگر و جبران شکست بود، موجب هیجان عمومی در استانبول گردید (شاو، ۴۱۳/۱؛ دانشمند، همانجا). چنین پیداست که صدراعظم مخالفان و حاسدانی داشت که درصدد تضعیف او بودند و شورشیان که فرصت مناسبی را برای ایجاد اغتشاش انتظار می‌کشیدند، با پراکندن شایعاتی در باب بازگشت سپاه از تبریز به استانبول و واگذاری قلمرو سنی مذهبان به شیعیان، آتش تعصب عوام را برافروختند. آنان تقصیر را به گردن صدراعظم، سلطان و باقی درباریان انداختند و آنان را متهم به خروج از قلمرو شریعت کردند (شاو، ۴۱۴/۱؛ هامر پورگشتال، ۳۱۵۳/۴). در حقیقت، دوران ۱۲ سالهٔ صدارت ابراهیم پاشا (۱۷۱۸-۱۷۳۰م)، اوج سلطنت ۲۷ سالهٔ سلطان احمد سوم و از مهم‌ترین دوره‌های امپراتوری عثمانی به شمار می‌آید؛ زیرا در اثر افکار و اقدامات ابراهیم پاشا که بیشتر از جنگ به صلح و نوسازی و اصلاح امور کشور می‌اندیشید، نخستین‌بار کشور به پیشرفتهای اروپایی توجه کرد (نک: هـ د، ابراهیم پاشا نوشهرلی).

همراه جنبهٔ مثبت نوگرایی ابراهیم پاشا، از ایجاد صنایع تا ترجمه و چاپ و انتشار کتاب، برخی جنبه‌های منفی عصر لاله، زمینه‌های سیاسی - اجتماعی، اقتصادی و اداری مناسبی را برای مخالفان دولت فراهم آورد (نک: «دائرة‌المعارف»، همانجا) که باید بر آنها فشارهای روانی - اجتماعی وارد بر طبقات پایین مردم که رواج ظواهر نوگرایی را با دین و اعتقادات خود در تقابل می‌دیدند، افزود.

در روز حادثه (۲۶ ربیع‌الاول/۲۸ سپتامبر)، پترونه خلیل با تنی چند از یاران و همگامان خود، نخست در برابر مسجد بایزید استانبول مردم را جمع کرد و با دستاویز قرار دادن مذهب، خطای سلطان و صدر اعظم را یادآور، و خواستار آزادی زندانیان شد. چون جمع قوت یافت، به بستن مغازه‌ها پرداخت و عده‌ای از ینی چریها به او ملحق شدند و رئیسشان نیز از ترس گریخت (اوزون چارشیلی، IV(1)/204؛ هامر پورگشتال، همانجا). سلطان و درباریان از بیرون شهر بازگشتند و صدراعظم کاری از پیش نبرد. شورش به یاری گروهی ماجراجو وسعت گرفت و مردم و مغازه‌داران تنها از ترس و درنتیجهٔ ارعاب پترونه و یارانش بدون هر گونه رهبری فکری در این شورش شرکت جستند (همو، ۳۱۵۴/۴؛ دانشمند، همانجا). با از دست شدن اختیار اوضاع و پس از چند روز آمد و شد و مذاکره، سلطان که می‌خواست خود و سلطنتش را حفظ کند، تصمیم گرفت صدراعظم را فدای خویش نماید، از این‌رو، با شتاب دستور کشتن ابراهیم پاشا را داد. شورشیان با دیدن ضعف سلطان، عزل او را خواستار شدند و سرانجام، وی مجبور به کناره‌گیری شد و پسر برادرش، محمود جانشین او گردید (هامر پورگشتال، ۳۱۵۷/۴؛ دده اوغلو، 69).

با تغییر سلطان، پترونه خلیل که پیدا بود از هیچ اندیشهٔ انقلابی اصیلی پیروی نمی‌کند و تنها به ایجاد اغتشاش و سودجویی شخصی و قدرت‌طلبی پای‌بند است، با اینکه با کشتار و غارت و تخریب کاخهای عصر لاله به نوعی اقتدار دست یافته بود، هیچ اقدامی سیاسی به عمل نیاورد و از این موقعیت طلایی هیچ استفاده‌ای برای دردست گرفتن رهبری و تثبیت اوضاع به نفع مردم و خود نکرد (شاو، همانجا؛ منتران، 275).

سلطان محمود اول که از مداخله‌های بیجای او به تنگ آمده بود، مماشات با او را تاب نیاورد و سرانجام در جمادی‌الاول/نوامبر همان

1. *Türk*...

سال او را با حیله‌ای به دام انداخت و کشت (هامر پورگشتال، ۳۱۶۹/۷-۳۱۷۰). به این ترتیب کانون اصلی فتنه‌ای که نزدیک به ۳ ماه آثار و مظاهر یک دورهٔ ۱۲ سالهٔ اصلاحات و نوگرایی را تهدید می‌کرد، از میان رفت. چند ماه بعد برخی از باقی‌ماندگان شورش پترونه خلیل که ظاهراً آلبانیایی بودند، به رهبری یک یونانی به نام جناکی یا یناکی دست به اغتشاش بزرگی زدند تا انتقام رهبر مقتول خود را بگیرند؛ اما این بار سلطان محمود اول که به رغم جوانی و تازه‌کاری نشان داد که می‌تواند سخت خشن و جدی باشد، با همراهی صدراعظم خود به سرعت دست به کار شد و فتنه را فرونشاند. شمار کشتگان این شورش را از ۱۰ تا ۱۵ هزار تن نوشته‌اند (نک: دده اوغلو، 70؛ قس: دانشمند، IV/20-21).

مآخذ: شاو، ا. ج. و ا. ک. شاو، *تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیهٔ جدید*، ترجمهٔ محمود رمضان‌زاده، مشهد، ۱۳۷۰ش؛ هامر پورگشتال، یوزف، *تاریخ امپراتوری عثمانی*، ترجمهٔ زکی علی‌آبادی، به کوشش جمشید کیان‌فر، تهران، ۱۳۶۸ش؛ نیز:
Danişmend, İ. H., *İzahlı Osmanlı tarihi kronolojisi*, Istanbul, 1972; Dedeoğlu, A., *The Ottomans*, tr. H. I. Ercan, Istanbul, 1982; Mantran, R., *Histoire de l'empire Ottoman*, Lille, 1989; *Türk ansiklopedisi*, Ankara, 1977; Uzunçarşılı, İ. H., *Osmanlı tarihi*, Ankara, 1982.
منوچهر پزشک

پِترو وارادین، نک: واردین.

پَتْنه، شهر و ناحیه‌ای تاریخی و مرکز ایالت بهار (بیهار) در شمال شرقی هند.

پتنه در هند باستان با نامهای سنسکریت پاتلی پوترا[1]، کوسوم پورا[2] و پوشپاپورا[3] به‌معنی شهرگلها خوانده می‌شده است («بریتانیکا...[4]»، IV/165؛ بهاتاچاریا، 246). این شهر در دورهٔ حکمرانی گورکانیان به عظیم‌آباد نیز شهرت یافت (نک: کامورخان، ۲۳۶؛ «فرهنگ سلطنتی[5]»، XX/65-66).

پتنه و توابع آن حدود ۲‘۲۰۲ کمـ۲ وسعت دارد و شهر پتنه در °۲۵ و ′۳۷ عرض شمالی و °۸۵ و ′۱۳ طول شرقی، در ارتفاع ۵۳ متری از سطح دریا، در محل تلاقی رود گنگ و رودخانهٔ سون[6] واقع شده، و حدود ۱۹ کمـ در جنوب ساحل رود گنگ امتداد یافته است. میزان دمای آن در تابستان حداکثر به °۴۳+ و در زمستان حداقل به °۶+ می‌رسد (جانسن، 422؛ «بریتانیکا»، همانجا؛ «راهنمای...[7]»).

روایات افسانه‌ای بنیاد این شهر را به شاهزاده پوتراکا نسبت می‌دهند؛ بنابراین روایات او با چوب دستی جادویی خود شهر را پدید آورد و نام همسرش ملکه پاتلی را بر آن نهاد («فرهنگ سلطنتی»، XX/66-67؛ «راهنمای»). براساس منابع تاریخی، این شهر توسط آجاتاشاترو امپراتور سلسلهٔ مگدها[8] درسدهٔ ۵ق‌م بنیان‌نهاده‌شد و پس از او پسرش اودَیا (اودایین یا اودایی بهادا) این شهر را به پایتختی برگزید. پاتلی‌پوترا موقعیت‌خود را به‌عنوان پایتخت در دورهٔ‌چاندرا گوپتا مؤسس سلسلهٔ موریا در ۳۲۱ق‌م نیز حفظ کرد («بریتانیکا»، «فرهنگ سلطنتی»، جانسن، همانجاها؛ راپسن، 279؛ کولک، 11). در همین دوره بود که سلوکوس نیکاتور (حک ۳۱۲-۲۸۰ق‌م) سردودمان سلسلهٔ سلوکیان، سفیر خود مگاستنس[9] را به پاتلی پوترا فرستاد و او چند سال در این شهر اقامت گزید و حاصل مشاهدات و اطلاعات باارزش خود را در کتاب مشهورش *ایندیکا*[10] گرد آورد (مارشال، 560). برپایهٔ گزارشهای او، شهر در میان دیوارهای چوبی که در آن سوراخهایی برای تیراندازی تعبیه کرده بودند، محصور بود. مگاستنس نظم و امنیت و قوانین سخت برای جلوگیری از هرگونه ناراستی در داد و ستد، تجهیزات لشکری، رونق اقتصادی، رفاه مردم، آیین و جشنها و زیبایی پاتلی پوترا را ستوده است و این همه، از آبادانی و رونق این شهر در سدهٔ ۳ق‌م حکایت دارد (نک: ویلر، I/67-69؛ توماس، 430؛ بوان، 369-370).

آشوکا امپراتور مشهور سلسلهٔ موریا در ۲۶۹ق‌م در پاتلی‌پوترا تاج‌گذاری کرد («فرهنگ سلطنتی»، XX/67؛ قس: داف، 11). در این دوره معابد بودایی شهر بازسازی شد و پاتلی پوترا شاهد برگزاری سومین انجمن بودایی در سال هفدهم پادشاهی اشوکا بود (همو، 12؛ تهاپار، I/72-73).

پس از درگذشت اشوکا (۲۳۸ق‌م) از تاریخ پاتلی پوترا به مدت ۵ سده و نیم آگاهیهای روشنی دردست نداریم. با تشکیل دومین امپراتوری گوپتا در ۳۲۰م، سامودرا گوپتا جانشین و پسر چاندرا گوپتای اول، پایتخت خود را از پاتلی پوترا به نواحی غربی هند منتقل کرد؛ اما از اهمیت این شهر به مثابهٔ یکی از کانونهای آیین بودایی کاسته نشد و به عنوان یکی از دو پایگاه مهم آموزشهای بودایی به حیات فرهنگی و دینی خود ادامه داد. گزارشهای فا-هین[11] راهب بودایی که در ۳۹۹م و هیوئن تسیانگ دیگر راهب بودایی چینی که در ۶۳۷م از این شهر دیدار کرده‌اند، مؤید این نظر است («فرهنگ سلطنتی»، XX/68؛ داف، 29؛ مجومدار، «مذهب...[12]»، 381، «مبادله...[13]»، 613؛ بهاتاچاریا، همانجا؛ دیکشیتار، 961).

در سدهٔ ۷م پاتلی پوترا اهمیت خود را از دست داد و به‌تدریج رو به ویرانی نهاد، تا اینکه در حدود ۹ سده بعد، شیرشاه سوری حکمران افغانی در ۹۴۸ق/۱۵۴۱م شهر را آباد ساخت و با نام پتنه پایتخت بهار قرار داد. از این زمان شهر دوباره رو به رشد نهاد و دژ عظیم پتنه، مسجد باشکوه آن و بندرگاهی که شیرشاه در پتنه ساخت، یادگار این دوران پرشکوه است (جانسن، نیز «بریتانیکا»، همانجاها؛ «مسجد...[14]»، 1).

پتنه در دورهٔ حکمرانی اکبرشاه گورکانی (۹۶۳-۱۰۱۴ق/۱۵۵۶-۱۶۰۵م) پس از نافرمانی داوود پسر کوچک سلیمان کررانی (د ۹۸۰ق/۱۵۷۲م) حکمران بنگال و بهار، در ۹۸۲ق فتح شد و غنایم فراوانی به

1. Pataliputra 2. Kusumpura 3. Pushpapura 4. *Students...* 5. *The Imperial...* 6. Son
7. «City Guide» 8. Magadha 9. Megasthenes 10. *Indika* = *Indica*. 11. Fa-hien 12. «Religion...»
13. «Intercourse...» 14. «Sher...»

دست فاتحان افتاد. اهمیت فتح پتنه بدان حد بود که آن را در حقیقت فتح بنگال دانسته‌اند (ابوالفضل، ۳/۹۶، ۹۸، ۱۰۰-۱۰۱؛ بدائونی، ۲/۱۸۲؛ احمد، ۲/۲۸۳-۲۸۴، ۲۹۳، ۲۹۵).

شاه جهان (حک ۱۰۳۷-۱۰۶۸ق/۱۶۲۸-۱۶۵۸م) دو بار به همراه ملکه ممتاز محل از پتنه دیدار کرد («پتنه...[1]»). اورنگ زیب (حک ۱۰۶۸-۱۱۱۸ق/۱۶۵۸-۱۷۰۶م) در آغاز پادشاهی خود صوبهٔ پتنه و بنگال را به برادرش شجاع داد (بختاورخان، ۱/۹۲). پس از آنکه اورنگ زیب نواده‌اش، عظیم‌الشأن بهادر را به حکمرانی پتنه منصوب کرد، شهر نزد مسلمانان به عظیم‌آباد شهرت یافت («فرهنگ سلطنتی»، همانجا). بهادرشاه اول (حک ۱۱۱۸-۱۱۲۴ق/۱۷۰۶-۱۷۱۲م) نیز پس از جلوس، پسر خود عظیم‌الشأن بهادر را به عنوان حکمران صوبه‌های بنگال و پتنه تعیین کرد (کامورخان، ۱۶). در دورهٔ عظیم‌الشأن پتنه همچنان برتری سیاسی و بازرگانی خود را حفظ کرد (اشر، I(4)/326-327).

پس از درگذشت بهادر شاه اول، فرخ سیر، پسر عظیم‌الشأن نخست خطبه به نام پدر خواند و سکه به نام او ضرب کرد (خافی خان، ۲/۷۱۰)، اما پس از کشته شدن عظیم‌الشأن و به قدرت رسیدن جهاندار شاه در لاهور (۱۱۲۴ق/۱۷۱۲م)، فرخ سیر نیز در همین سال به پتنه رفت و در آنجا تاج‌گذاری کرد (کامورخان، ۱۶۳؛ خافی خان، ۲/۷۱۱؛ مجومدار، «جانشینی...[2]»، 8-7). در این دوره تمامی صوبه‌داران پتنه از سوی فرخ سیر منصوب می‌شدند (کامورخان، ۲۳۶).

از ۱۰۲۹ق/۱۶۲۰م پتنه نزد بازرگانان اروپایی اهمیت بسزایی یافت، تا جایی که در ۱۰۴۲ق/۱۶۳۲م یکی از بزرگ‌ترین مراکز مبادلهٔ کالاهای تجاری در شرق به‌شمار می‌رفت و انگلیسیها کارخانه‌هایی را در آنجا تأسیس کردند. با تشکیل کمپانی هند شرقی و گسترش فعالیتهای تجاری و سیاسی انگلیسیها، شعبه‌هایی از دفاتر آنان در پتنه تأسیس شد (EI^2, VIII/287؛ ویلر، I/308؛ «پتنه»).

در مبارزات و شورشهای هندیان که با اتحاد نوابان بنگال و اوده به رهبری شاه عالم دوم (حک ۱۱۷۲-۱۲۲۱ق/۱۷۵۹-۱۸۰۶م) بر ضد نیروهای انگلیسی شکل گرفته بود، پتنه از موقعیتی خاص برخوردار بود. شاه عالم در ۱۱۷۲ق وارد پتنه شد و در کشاکش میان نیروهای متخاصم حدود دو هزار تن از نیروهای انگلیسی کشته شدند (هیگ، 155-156؛ مجومدار، «تاریخ...[3]»، 670). اما پس از شکست نیروهای هندی، پتنه بار دیگر در ۱۱۷۷ق/۱۷۶۳م به تصرف نیروهای انگلیسی درآمد و شهر توسط سربازان غارت شد. شاه عالم نیز با حمایت انگلیسیها در محل دفتر کمپانی هند شرقی در پتنه، دوباره بر تخت نشست و پتنه در ۱۱۷۹ق به انگلیسیها واگذار شد (ویلر، -I/342, 349، 350,353؛ رضوی، 14-12؛ «بریتانیکا»، همانجا).

پتنه از دیرباز از لحاظ بازرگانی و اقتصادی اهمیت خاصی داشت و از راه خشکی و آبی با سرزمینهای دیگر در ارتباط بود. این شهر به چَمپا که دروازهٔ تجاری گنگ به‌شمار می‌رفت، متصل بود و کشتیهای بازرگانی از آنجا به سیلان و نقاط دیگر می‌رفتند («میراث...[4]»، 18؛ تهاپار، I/106). انگلیسیها از پتنه بیشتر نیترات پتاسیم (شوره)، تریاک، ابریشم خام و کتان صادر می‌کردند و کالاهای تجارتی دیگر نیز از این شهر به بنگال، دهلی، لاهور و از آنجا به آسیای میانه صادر می‌شد (ویلر، همانجا). پتنه اکنون دارای کارخانه‌های بزرگ نساجی، تولید ابریشم، چرم، تنباکو، مواد شیمیایی و داروسازی است (جانسن، 422؛ «اطلس...[5]»، 38) و به عنوان یک مرکز مهم ارتباطی از طریق جاده به کلکته و دهلی و از طریق پل مهاتماگاندی به شمال بهار متصل است. این شهر از طریق خط هوایی با نپال، کلکته، دهلی و شهرهای دیگر ارتباط دارد. ۷۹٪ اراضی پتنه زیر کشت قرار دارد و ۵۴٪ آن زمینها به‌وسیلهٔ کانالها، چاهها و پمپها آبیاری می‌شود. برنج، گندم، ذرت، حبوبات، نیشکر، سبزیجات و انبه از محصولات کشاورزی آن است. ماهی‌گیری نیز از جایگاه ویژه برخوردار است (جانسن، همانجا).

پتنه به سبب اهمیت تاریخی و مذهبی خود (نک: مکندر، 13)، دارای بناهای بسیار است. مسجد میرزا معصوم که به مثابهٔ مسجدجامع شهر بود و مسجد پتهارکی که به مسجد سیف خان یا چِمی گات مسجد نیز شهرت دارد و توسط نظرخویشگی[6] در دورهٔ حکمرانی شاهزاده پرویز پسر جهانگیر (حک ۱۰۱۴-۱۰۳۷ق/۱۶۰۵-۱۶۲۸م) ساخته شده بود، از مساجد مشهور پتنه است. از دورهٔ شاه جهان (حک ۱۰۳۷-۱۰۶۸ق/۱۶۲۸-۱۶۵۸م) نیز آثاری در پتنه برجای مانده که بهترین نمونهٔ آن مسجد حاجی تاتار است (اشر، 239-238، I(4)/159). از بناهای دورهٔ انگلیسیها در پتنه می‌توان از باولی هال[7] که اقامتگاه نواب لطفعلی خان در سدهٔ ۱۳ق/۱۹م بود، یاد کرد. این بنا از سبک معماری انگلیسی تأثیر پذیرفته است، اما در مسجد آن اثری از معماری اروپایی مشاهده نمی‌شود (همو، I(4)/327-328). ساختمان دانشگاه (ساخت: ۱۲۹۶ش/۱۹۱۷م) و موزهٔ پتنه و به‌ویژه کتابخانهٔ خدابخش واقع در بانکیپور در بخش غربی شهر قدیمی که حاوی گنجینه‌های غنی از نسخ خطی فارسی، کتابهای نایاب و نقاشیهای نفیس است و ساختمان مدرن کالج پزشکی و مهندسی از دیگر مراکز مهم علمی و فرهنگی پتنه است («بریتانیکا»، همانجا؛ «پتنه»).

پتنه در نیمهٔ اول سدهٔ ۱۱ق/۱۷م نیز از مراکز مهم علم و دانش بود و بزرگان بسیاری تحصیلات و زندگی خود را در این شهر سپری کردند که از آن جمله می‌توان از میرزا محمدصادق مؤلف تاریخ عمومی *صبح صادق* (تألیف: ۱۰۴۸ق/۱۶۳۸م) نام برد (آفتاب اصغر، ۳۲۴). از دیگر محققان برجستهٔ پتنه در زمینهٔ زبان فارسی می‌توان از عطاءالرحمان عطاکاکوری و سیدحسن یاد کرد (*ایرانیکا*، IV/253).

جمعیت این شهر در ۱۳۸۳ش/۲۰۰۵م حدود ۱٬۶۰۰٬۰۰۰ تن برآورد

1. «Patna...» 2. «Succession...» 3. «Political...» 4. *The Legacy...* 5. *An Atlas...* 6. Nazar Khwishgi 7. Bawli Hall

شده است («فرهنگ جهانی[۱]») و مردم آن به زبانهای هندی، اردو و بهاری گفت‌وگو می‌کنند (جانسن، همانجا).

مآخذ: آفتاب اصغر، *تاریخ‌نویسی فارسی در هند و پاکستان*، لاهور، ۱۹۸۶م؛ ابوالفضل علامی، *اکبرنامه*، به کوشش احمدعلی و عبدالرحیم، کلکته، ۱۸۸۶م؛ احمد، نظام‌الدین، *طبقات اکبری*، کلکته، ۱۹۳۵م؛ بختاورخان، محمد، *مرآةالعالم: تاریخ اورنگ زیب*، به کوشش ساجده س. علوی، لاهور، ۱۹۷۹م؛ بداونی، عبدالقادر، *منتخب التواریخ*، به کوشش ویلیام ناسولیس و احمدعلی، کلکته، ۱۸۶۵م؛ خافی‌خان نظام‌الملکی، محمدهاشم، *منتخب اللباب*، به کوشش کبیرالدین احمد، کلکته، ۱۸۷۴م؛ کامورخان، محمدهادی، *تذکرةالسلاطین چغتا*، به کوشش مظفر عالم، علیگره، ۱۹۸۰م؛ نیز:

Asher, C. B., *The New Cambridge History of India*, Cambridge, 1992; *An Atlas of India*, Oxford/New York, 1990; Bevan, E. R., «India in Early Greek and Latin Literature», *The Cambridge History of India*, vol. I, ed. E. J. Rapson, Delhi, 1962; Bhattacharyya, N. N., *The Geographical Dictionary*, New Delhi, 1991; «City Guide», Indiainfo. com cityguides. indiainfo. com / patna / index. html; Dikshitar, V. R. R., «Social Life and Economic Condition», *A Comprehensive History of India*, ed. R. C. Majumdar, New Delhi, 1982, vol. III(2); Duff, C. M., *The Chronology of Indian History*, Delhi, 1972; EI²; Haig, W., «The Armies of the East India Company», *The Cambridge History of India*, vol. VI, ed. H. H. Dodwell, New Delhi, 1987; *The Imperial Gazetteer of India*, New Delhi, 1972; *Iranica;* Johnson, B. L. C., *Geographical Dictionary of India*, New Delhi, 2002; Kulke. H. and D. Rothermund, *A History of India*, London/New York, 1998; *The Legacy of India*, ed. G. T. Garratt, Oxford, 1938; Mackinder, H. J., «The Sub-Continent of India», *The Cambridge History of India*, vol. I, ed. E. J. Rapson, Delhi, 1962; Majumdar, R. C., «Intercourse with the Outside World», *The Classical Age*, Bombay, 1970, vol. III; id, «Political History and Expansion of Dominions», *A Comprehensive History of india*, ed. A. C. Banerjee and D. K. Ghose, New Delhi, 1978, vol. IX; id, «Religion and Philosophy», *The Classical Age*, Bombay, 1970, vol. III; id, «Succession of Governors-General», *A Comprehensive History of India*, ed. A. C. Banerjee and D. K. Ghose, New Delhi, 1978, vol. IX; Marshall, J.H., «The Monuments of Ancient India», *The Cambridge History of India*, vol. I, ed. E. J. Rapson, Delhi, 1962; «Patna», *Patna on*, www.patna on.net/ intro2. htm; Rapson, E. J., «The Purānas», *The Cambridge History of India*, ed. E. J. Rapson, Delhi, 1962, vol. I; Rizvi, A. A., *Shāh 'Abd al- 'Aziz*, Canberra, 1982; «Sher Shah Suri Masjid», *Indiamart*, travel. indiamart. com / bihar / mosques / sher-shah-suri- masjid.html; *Students' Britannica India*, New Delhi, 2000; Thapar, R., *A History of India*, Baltimore, 1975; Thomas, F. W., «Political and Social Organisation of the Maurya Empire», *The Cambridge History of India*, vol. I, ed. E. J. Rapson, Delhi, 1962; Wheeler, J. T., *Encyclopaedia History of India*, New Delhi, 2001; *The World Gazetteer*, www.world-gazetteer.com.

هدیٰ سیدحسین‌زاده

پَتّنی[۲]، شهری بندری و استانی مسلمان‌نشین به همین نام در جنوب تایلند. نام پتنی ریشه مالایایی (پتنی[۳]) دارد (کریستی، 173). این نام در متون فارسی «پطانی» آمده است (نک: محمد ربیع، ۲۱۶).

استان پتنی با حدود ۱٬۹۴۰ کمـ۲ وسعت و ۶۶۰٬۶۰۰ تن جمعیت (۱۳۸۳ش/۲۰۰۴م) در جنوب تایلند، نزدیک مرزهای مالزی و در کنار خلیج تایلند بر کرانهٔ شرقی شبه جزیرهٔ مالاکا واقع است («فرهنگ...[۴]»؛ کلمبیا[۵]). پتنی سرزمینی کوهستانی است و بجز باریکه‌ای از زمینهای هموار ساحلی دیگر اراضی آن را رشته کوه سانکالاخیری پوشانده است («پتنی[۶]»، استان؛ EI¹).

پتنی سرزمینی حاصل‌خیز است که انواع میوه، کافور، عود، صندل، جوز، رزین، نارگیل و انواع ادویه در آن به عمل می‌آید و دارای معادن قلع و نمک است. مردمان این استان از نژاد مالایایی هستند و بیشتر آنها مسلمان‌اند (کلمبیا). مرکز این استان شهر بندری پتنی است که در ۶° و ۵۲′ عرض شمالی و ۱۰۱° و ۱۶′ طول شرقی در دهانهٔ رودخانهٔ پتنی بر کرانه‌های خلیج تایلند واقع است و حدود ۴۸٬۴۰۰ تن (۱۳۸۳ش/۲۰۰۴م) جمعیت دارد (*بریتانیکا*، IX/202؛ «اطلس...[۷]»، 133، فهرست؛ «فرهنگ»).

پیشینهٔ تاریخی: از گذشته‌های دور سرزمین پتنی آگاهیهای روشنی دردست نیست، اما بنا بر روایات محلی که در دو اثر مکتوب به نامهای «حکایت پتنی» و *سجاره کراجان ملایو پتنی*[۸] مضبوط است، دیرینگی این سرزمین به ۲٬۰۰۰ سال پیش می‌رسد (کریستی، 253). لیانگ ـ شو مورخ چینی در سدهٔ ۷م از دولتی به نام «لنگ ـ یا ـ هسیو[۹]» در سدهٔ ۲م یاد کرده است که امروزه آن را سرزمین پتنی دانسته‌اند و نام پادشاهی پتنی نخستین‌بار در سدهٔ ۷ق/۱۳م در سالنامه‌های پادشاهی لیگوتر یاد شده است (نک: هال، 30؛ میلر، 25؛ «باستان‌شناسی...[۱۰]»). پادشاهی پتنی یک دولت مالایایی بود که قلمرو آن تقریباً با استانهای امروزی پتنی، یالا و نریتوات[۱۱] تایلند منطبق است. در سدهٔ ۵ق/۱۱م اسلام به این پادشاهی راه یافت. پیش از ورود اسلام به پتنی این سرزمین بخشی از پادشاهی هندو ـ بودایی سری ویجایا بود («پتنی»، پادشاهی).

در نیمهٔ نخست سدهٔ ۹ق/۱۵م پتنی تحت استیلای پادشاهی تایی «ایوتهیا[۱۲]» قرار گرفت؛ اما دیری نگذشت که منصور شاه جانشین نخستین سلطان مالاکا، آنجا را به قلمرو خود افزود (سرکار، 69؛ باش، 247؛ «پتنی»، همانجا). در ۹۱۷ق/۱۵۱۱م پرتغالیها بر پادشاهی مالاکا چیره شدند و شماری از بازرگانان مسلمان و چینی مالاکا برای ادامهٔ فعالیت خود در پتنی اقامت گزیدند و به این ترتیب بر رونق تجاری پتنی افزوده شد (همانجا). در همین اوان کشور سیام که همواره مدعی تسلط بر سراسر شبه‌جزیرهٔ مالاکا بود، در ازای دریافت اسلحه از پرتغالیها به آنها اجازه داد که مرکزی تجاری در پتنی دایر کنند (سیامنندا، 43؛ هال، 172). پرتغالیها با احداث کارگاههای تولیدی و افزایش تجارت خود با چین از طریق این بندر بر رونق پتنی افزودند (همو، 224).

در نیمهٔ دوم سدهٔ ۱۰ق/۱۶م حکومت پتنی در جهت انحصارات تجاری گام برداشت که این وضعیت به بروز کشمکشهایی انجامید که تا ۹۹۲ق/۱۵۸۴م با پیروزی گروهی از بازرگانان و به دست گرفتن قدرت توسط آنان ادامه داشت («باستان‌شناسی»). در پی برقراری روابط بازرگانی میان کشور سیام و تجار هلندی، در ۱۰۱۱ق/۱۶۰۲م هلندیها

1. *The World...* 2. Pattani 3. Patani 4. *The World...* 5. *The Columbia...* 6. «Pattani» 7. *Britannica...* 8. *Sejarah Kerajaan Melayu Patani.* 9. Lang-ya-Hsiu 10. «Archéologie...» 11. Narathiwat 12. Ayutthaya

کارخانه‌ای تولیدی در پتنی برپا ساختند و با وجود مخالفت پرتغالیها، توانستند با بهره‌گیری از روابط دوستانهٔ خود با حکومت پتنی به فعالیت خود ادامه دهند (هال، 335). در زمان سلطنت پراساتونگ در سیام، حکومت پتنی با گسترش و نفوذ آن کشور در پتنی به مخالفت برخاست و اعلام استقلال کرد. کوشش نیروهای سیامی برای چیرگی بر پتنی در سالهای ۱۶۳۲ و ۱۶۳۴م ناموفق بود، اما در ۱۶۳۶م سرانجام آن کشور توانست با کمک هلندیها بر پتنی استیلا یابد (سیامنندا، 69).

پس از این تاریخ به‌تدریج پتنی اهمیت خود را از دست داد، اما با این وجود پس از آنکه از ۱۰۶۴ق/۱۶۵۴م انگلیسیها در کامبوج و سیام نفوذ کردند، دولت پتنی در برابر نفوذ آنها پایداری کرد (همو، 73؛ فاروقی، ۳۲۴-۳۲۵).

در ۱۰۹۶-۱۰۹۸ق/۱۶۸۵-۱۶۸۷م محمدحسین بیک که از جانب شاه سلیمان صفوی به عنوان سفیر به دربار سیام گسیل شده بود، بر سر راه خود از پتنی دیدار کرد. او پتنی را شهر و ناحیه‌ای آباد وصف کرده که همه نوع میوهٔ گرمسیری در آن به عمل می‌آمده، و بر آن سرزمین زنی فرمانروایی می‌کرده است و مردمان آن مسلمان و شافعی مذهب بوده‌اند (محمدربیع، ۲۱۶؛ فاروقی، همانجا).

پتنی در سراسر سده‌های ۱۱ و ۱۲ق/۱۷ و ۱۸م از سوی همسایگان غیرمسلمان خود مورد تهدید قرار داشت و رو به اضمحلال گذاشت، تا آنکه در اواخر سدهٔ ۱۸م پادشاهی سیام آن را برای همیشه به قلمرو خود افزود. پادشاهی سیام در وهلهٔ نخست پتنی را تحت‌الحمایهٔ خود قرار داد، اما در اوایل سدهٔ ۱۳ق/۱۹م به منظور تضعیف هرچه بیشتر آن، این سرزمین را به ۷ بخش کوچک‌تر تقسیم کرد (نک: کریستی، 175-174). کوشش دولت سیام برای تثبیت استیلای خود بر پتنی ازجمله رسمیت بخشیدن به زبان سیامی در آن باعث بروز واکنشهایی از سوی مردم مالایایی تبار پتنی شد که به انقلاب ۱۳۰۲ش/۱۹۲۳م منجر گردید. گرایشهای سیاسی مسلمانان پتنی بر اثر انقلابهایی که در ۱۹۳۲م در سیام روی داد، تقویت شد. در زمان جنگ جهانی دوم با اشغال سرزمینهای جنوب شرقی آسیا توسط ژاپنیها و ضمیمه شدن کشور تایلند (سیام) به ژاپن، این امکان را به رهبران مسلمان پتنی داد که پس از شکست ژاپن در ۱۳۲۴ش/۱۹۴۵م خواسته‌های خود مبنی بر اعطای حق تعیین سرنوشت به مردم پتنی را پی گیرند (همو، 180-175, 173).

مآخذ: فاروقی، عباس، تعلیقات بر سفینهٔ سلیمانی (نک: همـ محمد ربیع)؛ محمدربیع بن محمد ابراهیم، سفینهٔ سلیمانی، به کوشش عباس فاروقی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ نیز:

«Archéologie Patani», *France diplomatie*, www.diplomatie.fr/culture/france/archeologie/patani/notes/notes.html; Basche, J., *Thailand: Land of the Free*, London, 1971; *Britannica*, micropaedia, 1989; *Britannica Atlas*, Chicago, 1996; Christie, C. J., *A Modern History of Southeast Asia: Decolonization, Nationalism and Separatism*, London, 1996; *The Columbia Encyclopedia*, 2001; EI[1]; Hall, D. G. E., *A History of South-East Asia*, London, 1964; Miller, H., *The Story of Malaysia*, London, 1965; «Pattani», *Wikipedia*, www.wikipedia.org/wiki/Pattani; Sarkar, H. B., *Cultural Relations Between India and Southeast Asian Countries*, New Delhi, 1985; Syamananda, R., *A History of Thailand*, Bangkok, 1981; *The World Gazetteer*, www.world-gazetteer.com.

پرویز امین

پَتِه[۱]، شهری کوچک و جزیره‌ای به همین نام در سواحل کنیا. این شهر در ۲° و ۸′ عرض جنوبی و ۴۱° طول شرقی در جزیره‌ای به همین نام در مجمع‌الجزایر لامو واقع است («اطلس...[۲]»، 154، فهرست، 133). ظاهراً نخستین‌بار در حدود سال ۵۰م از این جزیره یاد شده است (نک: «سفر...[۳]»، 139-138؛ EI², VIII/287). در منابع جغرافیایی دورهٔ اسلامی از آن با نام «بتا» (ابن ماجد، ۸۷) و «بطا» (ادریسی، ۴۳/۱) یاد شده است. بنابر روایات محلی این شهر در روزگار عبدالملک بن مروان (۶۵-۸۶ق) خلیفهٔ اموی بنا شده است. کهن‌ترین آثار یافت شده در این جزیره، سفالینه‌های ساسانی - اسلامی متعلق به پیش از ۱۳۲ق/۷۵۰م است (EI², VIII/286-287).

آورده‌اند که در ۷۶ق/۶۹۵م دو تن از امرای عمان که از اطاعت عبدالملک بن مروان سرباز زده بودند، به این نواحی گریختند و اندکی پس از آن زیدیهای یمن در ۱۲۱ق/۷۳۹م به این سواحل مهاجرت کردند و تقریباً در همین ایام گروهی از ایرانیان که به شیرازی معروف بودند، در این سواحل پراکنده شدند و شهرهایی در آن بنا کردند. ظاهراً سکنای مسلمانان در پته نیز به همین دوره باز می‌گردد (کوک، ۵۴۸-۵۴۹؛ ارکوازی، ۱۹-۲۰؛ تریمینگام، 13).

با افزایش جمعیت مسلمانان مهاجرِ پته دولتی عربی - ایرانی در ۲۹۵ق/۹۰۸م در آنجا تأسیس شد که از مهم‌ترین دولتهای عربی - ایرانی در سواحل شرقی افریقا بود و گاهی بر برخی از دولت شهرهای اسلامی سواحل شرقی افریقا چیرگی می‌یافت. شهر پته در دورهٔ رونق خود دارای دژ و بارو بود و مساجد باشکوهی داشت و خانه‌های آن از سنگ بنا شده بودند (همو، 12؛ پیرس، 46). این دولت شهر به‌تدریج به مهد زبان و تمدن سواحلی در شرق افریقا بدل شد (کورنون، II/179). بنا بر روایات محلی در اواخر سدهٔ ۶ق/اوایل سدهٔ ۱۳م گروهی از طایفهٔ نبهانی که با ملوک نبهانی عمان خویشاوندی نسبی داشتند، به پته مهاجرت کردند و حکومت نبهانی آنجا را بنیان نهادند (فیلیپس، 24؛ ریسو، 120؛ EI²، همانجا). دولت نبهانی پته از نیمهٔ دوم سدهٔ ۸ق/۱۴م به قدرت مسلط منطقه بدل شد و در دورهٔ حکومت محمدبن احمد (۶۹۰-۷۳۱ق/۱۲۹۱-۱۳۳۱م) و جانشینش، عمربن محمد (۷۳۱-۷۴۸ق/۱۳۳۱-۱۳۴۷م) اراضی شمالی و جنوبی پته بر قلمرو نبهانیهای پته افزوده شد و جانشینان آنها قلمرو این حکومت را در طول سواحل شرقی افریقا گسترش بیشتری دادند (نک: تریمینگام، 13).

با گسترش سلطهٔ پرتغال در سدهٔ ۱۰ق/۱۶م بر سواحل شرقی افریقا دولت پته به منظور حفظ استقلال خود خراج‌گزار پرتغال شد. دولت پته از نخستین دولتهای شرقی افریقا بود که برای رهایی از سلطهٔ پرتغالیها از دولت عمان درخواست کمک کرد. پرتغالیها از حدود سال ۹۱۶ تا ۱۱۱۰ق/۱۶۹۸م یک پست گمرکی و در ۱۰۰۴ق/۱۵۹۶م هیئتی از فرقهٔ آوگوستین را در جزیره مستقر ساخته بودند. نیروهای عمانی در اواسط

1. Pate 2. *Britannica...* 3. *The Periplus...*

سدهٔ ۱۱ق/۱۷م، تأسیسات پرتغالیها را در پته ویران کردند و پس از چند هجوم دیگر، بر سواحل شرقی افریقا چیره شدند و پس از چندی دولت نبهانی پته نیز تابعیت دولت عمان را پذیرفت (کورنون، II/182-183). از آن پس به نظر می‌رسد دولتهای پته و پمبا (ه م) تحت حکومت واحدی درآمدند و قدرت پته در دورهٔ حکومت احمدبن بوسعید (حک ۱۱۵۴-۱۱۸۸ق) رو به کاهش نهاد (ویلکینسن، 56-53).

با افزایش نفوذ انگلستان بر سواحل شرقی افریقا و انتقال مرکزیت دولت بوسعیدیها به زنگبار، پته تابع زنگبار شد (همو، 58-57) و از آن پس این دولت شهر رو به اضمحلال نهاد، به گونه‌ای که خرابه‌های پته در سدهٔ ۱۲ق/۱۸م موضوع یکی از بهترین اشعار سواحلی شد (تریمینگام، 77).

مآخذ: ابن ماجد، احمد، *ثلاث راهمانجات المجهولة*، به کوشش تئودر شوموفسکی، مسکو، ۱۹۵۷م؛ ادریسی، محمد، *نزهة المشتاق*، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ ارکوازی، ابراهیم، *جامعه و فرهنگ جامعه*، تهران، ۱۳۷۲ش؛ کوک، ز. م.، *مسلمانان افریقا*، ترجمهٔ اسدالله علوی، مشهد، ۱۳۷۳ش؛ نیز:

Britannica Atlas, Chicago, 1996; Cornevin, R., *Histoire de l'Afrique*, Paris, 1976; EI²; Pearce, F. B., *Zanzibar*, London, 1967; *The Periplus Maris Erythraei*, tr. L. Casson, Princeton, 1989; Phillips, W., *Oman: A History*, Beirut, 1971; Risso, P., *Oman and Muscat*, London/Sydney; Trimingham, J. S., *Islam in East Africa*, Oxford, 1964; Wilkinson, J. C., *The Imamate Tradition of Oman*, Cambridge, 1987.

پرویز امین

پَته‌دوزی، نک: سوزن‌دوزی.

پِچِنِگْها، از اقوام ترک تبار آسیای مرکزی. این قوم مدتی در سرزمین روسیه و نزدیکی بلاد روم (آسیای صغیر) می‌زیستند (بروکهاوس، XXIII(A)/538).

نام این قوم در زبانهای مختلف به صورتهای گوناگون آمده است: مؤلفان یونانی آن را به صورت پاتسیناک و مؤلفان بیزانسی با نامهای پاتزیناکی (پاتزیناکایه)، پی‌چی‌نیگی، پچنکی و جز آنها معرفی کرده‌اند (همانجا). در متون اسلامی عربی و فارسی نام این قوم به صورتهای بجاناک (ابن رسته، ۱۳۹؛ ابوعبید، ۳۳۵/۱) و بجناک (اصطخری، ۲۲۵؛ ابن فضلان، ۱۰۶، ۱۰۷؛ ابن حوقل، ۳۹۶/۲؛ حدود...، ۳۴؛ گردیزی، ۲۷۱؛ ادریسی، ۹۱۸/۲؛ ابوالفدا، ۲۰۵، ۲۲۳) آمده است. کاشغری نام این قوم را بَجانَک نوشته است (۴۰۴/۱). در زبان گرجی این‌قوم را پاچانیکی، و در ارمنی‌پاچیناک می‌نامیدند(EI², VIII/289). در زبان مجاری نام این قوم به صورتهای بیسینی و پی‌چناتی آمده است. در متون لهستانی این نام به صورتهای پیه‌چی‌نیگ و پین چناک، و در روسی‌پِچِنِگ ثبت‌شده‌است(بروکهاوس، همانجا؛BSE³, XIX/508). همهٔ این نامها برگرفته از بشناق و پچناک است که با واژه پاشِنوگ در زبان اسلاوی کهن قرابت دارد و به معنای «تیره یا طایفه‌ای با پیوند سببی» است (EI²، همانجا). برخی نام این قوم را مشتق از واژهٔ تخاری کَنک، به معنای سنگ دانسته‌اند (همانجا).

خاستگاه پچنگها نیز مشخص نیست. برخی این قوم را به تبت نسبت داده‌اند (همانجا). کاشغری قوم بجانک (پچنگ) را در یک جا قبیله‌ای از غزان، و در جای دیگر از ترکان معرفی کرده است (همانجا). گومیلف مدعی است که در اواخر سدهٔ ۵م درنتیجهٔ اختلاط ترکان آلتای با مهاجران، مجموعه‌ای مرکب از ۵۴۶ قبیله پدید آمد که تورکوت نام گرفت. اینان به تدریج در سرزمینهای دورتر از آلتای پراکنده شدند و به غرب روی آوردند. پچنگها ظاهراً از این مجموعه بودند که با غزان درآمیختند (ص 25). بارتولد با استناد به نوشتهٔ کاشغری و رشیدالدین فضل‌الله، پچنگها را از جملهٔ غزان آورده است (V/91).

پچنگها خود مجموعه‌ای مرکب از چند قبیله بودند که ضمن امتزاج با کوچندگان ترک تبار ممزوج با سرمتها و قبایل اوگروفین[1] پدید آمدند و اندکی نیز با مغولان درآمیختند. در سده‌های ۲-۳ق/۸-۹م پچنگها از آسیای مرکزی به غرب روی آوردند و در محدودهٔ میان رود ولگا و کوههای اورال سکنا گزیدند (BSE³، همانجا). ابن فضلان ضمن ارائهٔ مطالبی دربارهٔ پچنگها می‌نویسد که آنها در کنار آب آرامی شبیه دریا سکنا دارند و به خلاف غزان مردمی فقیرند (ص ۱۰۶).

غزان که در نواحی شمال شرقی پچنگها می‌زیستند و مردمی ثروتمند بودند، حدود سال ۲۴۶ق/۸۶۰م پچنگها را به سوی غرب راندند (بروکهاوس، BSE³، همانجاها). اندکی بعد در آخرین دههٔ سدهٔ ۹م پچنگها در همسایگی خزران جای گرفتند. خزران نیز برای وصول مالیات، همواره آنان را در معرض تاخت و تاز قرار می‌دادند. پچنگها را وحشیانی با حرص و آز پایان‌ناپذیر که در مقابل پول می‌توان آنها را خرید و در جنگ با دیگر وحشیان و روسها مورد استفاده قرار داد، دانسته‌اند (کستلر، ۱۲۶).

در اواخر سدهٔ ۳ق/۹م پچنگها به محدودهٔ مرزهای غربی خزران روی‌آوردند و درآنجا مستقرشدند(آرتامونف،281).گردیزی(همانجا) که در سدهٔ ۵ق/۱۱م می‌زیسته، خلاف نظر ابن فضلان را بیان داشته، و پچنگها را خداوندان مال نامیده است. این ماجرا مربوط به زمانی است که به نوشتهٔ گردیزی، پچنگها به جنوب و مغرب خزر روی آورده بودند. وی می‌نویسد که از هر ناحیه‌ای از ولایت قپچاق، از جنوبِ غربی خزر و از غرب سقلاب (اسلاو) مردمی به آنان پیوستند. سپس اشاره می‌کند که این اقوام همه در حال جنگ‌اند و با پچنگها پیکار، و اینان را برده می‌کنند و می‌فروشند. وی ضمن شرح ثروت پچنگها می‌افزاید که آنان دارای گوسفندان، ستوران، ظرفهای زرین و سیمین و سلاحهای بسیارند و کمرهای سیمین دارند (همانجا).

دربارهٔ جایگاه پچنگها مؤلف *حدودالعالم* در شرح مربوط به دریای سیاه (دریای گُرزیان یا گرجیان = بنطس) حد شمال آن را جایهای بجناک، خزران، بلغار و سقلاب نامیده است (ص ۱۳-۱۴). مؤلف کوههای شمال قفقاز را حدفاصل میان بجناک خزری و بلغار روس نوشته (همان، ۳۴)، منطقهٔ پچنگها را جنوب سرزمینهای روس و

1. Ugro-fin

قپچاق دانسته (همان، ۳۷)، و مدعی شده است که سرزمین بجناکهای ترک از مشرق حدود غز، از جنوب به برطاس و براداس، از مغرب به حدود مجار (مجغر) و روس و در جنوب ناحیهٔ قپچاق است. وی سرزمین خزران را در شرق ناحیهٔ بجناک آورده، و آنان را بجناک خزر نامیده است (همان، ۸۷، ۱۹۰، ۱۹۱).

شاه خزران همه ساله با پچنگها درگیر می‌شد و به نوشتهٔ ابن رسته اشخاص متمکن و دارای بضاعت را مکلف می‌نمود که به تناسب ثروت خود هزینهٔ جنگجویان را برای پیکار با پچنگها بپردازند (ص ۱۴۰). قپچاقها نیز همانند خزران عرصه را بر پچنگها تنگ می‌کردند و درنتیجه اینان را به سوی اراضی مجارها می‌راندند. پچنگها در اراضی وسیعی از کرانهٔ رود ولگا تا مصب رود دانوب پراکنده شدند. کار اصلی آنان پرورش دام بود. در سدهٔ ۴ق/۱۰م پچنگها دو شاخه (شرقی و غربی) شدند (*بروکهاوس*، BSE[3]، همانجاها).

در سالهای ۳۰۲، ۳۰۸ و ۳۵۷ق/۹۱۵، ۹۲۰ و ۹۶۸م پچنگها به اراضی روسها هجوم بردند (همانجا). در ۳۳۲ق/۹۴۴م ایگور، فرمانروای دولت کیف روس با دولت بیزانس به جنگ پرداخت (نوسُف، I/37). پس از او فرزندش اسویاتوسلاو[۱] نیز با دولت بیزانس در ۳۶۰/۹۷۱م درگیر شد (همانجا). این هر دو فرمانروا در پیکار با دولت بیزانس از جنگجویان پچنگ بهره می‌جستند. در ۳۶۱ق/۹۷۲م پچنگها به تحریک دولت بیزانس به متحدان روس خود حمله بردند و گروه کثیری از آنان را در کنار رود دنیپر منهدم کردند. در ۴۲۷ق/۱۰۳۶م یار وسلاو[۲] مشهور به (خردمند) در نزدیکی کیف رزمندگان پچنگ را سخت درهم شکست. با این شکست هجوم پچنگها به روسها پایان گرفت (BSE[3]، همانجا).

در سده‌های ۵ و ۶ق/۱۱ و ۱۲م فرمانروایان روم شرقی (بیزانس) کوشیدند تا برای پیکار با روسها و بلغارهای اطراف رود دانوب از پچنگها بهره جویند. در سده‌های ۴-۶ق/۱۰-۱۲م پچنگها بارها به سرزمین مجارها حمله بردند و در مرزها و درون سرزمین آنان پراکنده شدند. در سده‌های ۷- ۸ق/۱۳-۱۴م پچنگها از صورت قومی واحد بیرون آمدند و با ترکان، مجارها، پولوتسها، روسها و اهالی روم شرقی درآمیختند و در آنان مستحیل شدند (همانجا).

زبان پچنگها از گروه قپچاقی زبانهای ترکی است (همانجا)، ولی دربارهٔ آداب و رسوم و دین آنان آگاهی کافی دردست نیست. ادریسی می‌نویسد: پچنگها همانند خزران و بلغارها جامه‌های بلند می‌پوشیدند (۹۱۸/۲). جای دیگر از قول ادریسی آمده است (نک: EI[2], VIII/289) که پچنگها همانند روسها مرده‌های خود را می‌سوزاندند، برخی ریش خود را می‌تراشیدند و برخی آن را می‌بافتند. اما در کتاب ادریسی چنین مطلبی دیده نشده، و هیچ مشابهتی میان پچنگها و روسها در سوزاندن مردگان و بافتن ریش مشاهده نشده است. در رسالهٔ ابن فضلان نیز هیچ اشاره‌ای به‌سوزاندن مردگان از سوی پچنگها نشده، و تنها مشابهت میان آنان در تراشیدن ریش بوده است (همانجا).

ظاهراً آشنایی پچنگها با مسیحیت در اواخر سدهٔ ۴ق/۱۰م بوده است (نک: EI[2]، همانجا). ابوعبید بکری دربارهٔ دین پچنگها می‌نویسد که آنان ابتدا به دین مجوس بودند، ولی پس از آغاز سدهٔ ۴ق/۱۰م فقیهی مسلمان که به اسارت درآمده بود، آنان را به پذیرش دین اسلام فرا خواند؛ درنتیجه پچنگها به اسلام روی آوردند و این امر موجب درگیریهایی شد که مسلمانان در آن پیروز شدند (۴۴۵/۱). ابن رسته دین پچنگها را شبیه دین غزان دانسته است (همانجا). به نوشتهٔ گردیزی، خزران پچنگها را برده می‌کردند و می‌فروختند (ص ۲۷۱).

مآخذ: ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۹م؛ ابن رسته، احمد، *الاعلاق النفیسة*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۳۰۹ق/۱۸۹۱م؛ ابن فضلان، احمد، *رسالة*، به کوشش سامی دهان، دمشق، ۱۳۷۹ق/۱۹۶۰م؛ ابوعبید بکری، عبدالله، *المسالک والممالک*، به کوشش وان لون و ا. فره، تونس، ۱۹۹۲م؛ ابوالفدا، *تقویم البلدان*، به کوشش رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ ادریسی، محمد، *نزهة المشتاق*، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۷۰م؛ *حدودالعالم*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰ش؛ کاشغری، محمود، *دیوان لغات الترک*، استانبول، ۱۳۳۳ق؛ گستلر، آرتور، *خزران*، ترجمهٔ محمدعلی موحد، تهران، ۱۳۶۱ش؛ گردیزی، عبدالحی، *زین الاخبار*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۴۷ش؛ نیز:

Artamonov, M. I., *Istoriya Khazar*, Leningrad, 1962; Barthold, W. W., *Sochineniya*, Moscow, 1968; *Brockhaus, Entsiklopedicheskiĭ slovar*, St. Petersburg, 1898; BSE[3]; EI[2]; Gumilev, L. N., *Drevnie Tyurki*, Moscow, 1967; Nosov, N. E., *Kratkaya istoriya SSSR*, Moscow, 1983.

عنایت‌الله رضا

پِچوی[۳]، یا پِچ، پِکس، شهری در جنوب غربی مجارستان. این شهر در ۴۲° و ۴۰′ عرض شمالی و ۲۰° و ۱۹′ طول شرقی با ۱۵۷٬۳۳۲ تن جمعیت (در ۱۳۷۹ش/۲۰۰۰م)، یکی از ۵ شهر بزرگ مجارستان به شمار می‌رود. پچوی مرکز ناحیهٔ اداری «بَرانیا» است و از مراکز عمدهٔ صنعتی و بازرگانی مجارستان به شمار می‌رود («اطلس...[۴]»، 134، فهرست؛ «پکس[۵]»).

نام این شهر که در زبان اسلاوی پاتکاستولیه[۶]، و در آلمانی فونفکیرشن[۷] خوانده می‌شود، به معنای ۵ کلیساست (هامرپورگشتال، VI/122؛ پچوی، ۴۳۷/۱). دیرینگی این شهر که در محل شهر رومی سپیانه[۸] ساخته شده است، به سده‌های نخستین میلادی بازمی‌گردد («پکس»؛ EI[2], VIII/291). به روایت ابراهیم پچوی، اتریشیها بنیادگذاران پچوی بودند و تا سدهٔ ۵ق/۱۱م در این شهر اقامت داشتند، اما از آن پس مجارها بر آنجا دست یافتند و استفان پادشاه مجارها در این شهر ۵ کلیسا بنیان نهاد که شهر نام خود را از آن کلیساها گرفته است (۴۳۶/۱-۴۳۷).

تا پیش از چیرگی عثمانیان بر این شهر، پچوی یکی از ۵ اسقف‌نشین مجارستان به شمار می‌رفت (اکهارت، 26). در ۷۶۸ق/۱۳۶۷م نخستین دانشگاه مجارستان توسط لوئی کبیر پادشاه مجارستان و لهستان در این

1. Sviatoslav 2. Iaroslav 3. Peçuy 4. *Britannica* ... 5. «Pécs» 6. Pat'kostolie 7. Fünfkirchen 8. Sopianae

شهر ساخته شد. این دانشگاه در دورهٔ استیلای عثمانیان تعطیل گردید، اما در ۱۹۲۲م دوباره بازگشایی شد (بریتانیکا، IX/233). در روزگار سلطان سلیمان قانونی (سل ۹۲۶-۹۷۴ق) در ۹۳۲ق/۱۵۲۶م، پس از پیروزی عثمانیان در جنگ موهاج (مهاچ)، قلعهٔ پچوی بدون مقاومت تسلیم شد و عثمانیها ۳ روز پس از چیرگی بر شهر، مردم را در میدان شهر گردآوردند و آنها را به قتل رساندند. سلطان سلیمان پس از تصرف مجارستان، این سرزمین را به یانوش زاپولیا یکی از امرای مجاری دست‌نشاندهٔ عثمانیان واگذار کرد (سرت اوغلو، 279؛ هامرپورگشتال، III/62-63). پس از مرگ یانوش زاپولیا در ۹۴۷ق/۱۵۴۰م ارشیدوک اتریش که بر مجارستان ادعای ارضی داشت، این سرزمین و از جمله پچوی را تصرف کرد (سرت اوغلو، همانجا)، اما در محرم ۹۵۰/آوریل ۱۵۴۳ به هنگام لشکرکشی سلطان سلیمان قانونی به استرگون، پچوی توسط قاسم پاشا، سنجق بیک موهاچ به تصرف درآمد و به عنوان یک سنجق (ولایت)، ضمیمهٔ ایالت بودین شد (همانجا؛ اوزون چارشیلی، ۵۶۸/۲).

پچوی به سبب واقع شدن در دشتی حاصل‌خیز، در زمان تسلط عثمانیان بر آن به یکی از مراکز تأمین کنندهٔ نیازهای کشاورزی پادگانهای مرزی عثمانیان بدل شد. در ۱۰۱۰ق/۱۶۰۱م، این شهر به عنوان تیول به تریاکی حسن پاشا واگذار شد («دائرة المعارف...[1]»، XXVI/449). از این شهر بعدها به هنگام عملیات جنگی داماد ابراهیم پاشا، فاتح کانیژه (ترکی: قانیجه) به‌عنوان پایگاه نیروهای ترک استفاده شد و همچنین زمانی که یمیشچی حسن پاشا، صدراعظم وقت عثمانی برای شکستن محاصرهٔ کانیژه عازم این منطقه شده بود، از پچوی دیگر بار به عنوان پایگاه نیروهای عثمانی استفاده شد. پس از چیرگی دوبارهٔ عثمانیان بر کانیژه، قرا عمر بیک که در جنگ منشأ خدماتی شده بود، به سنجق بیکی پچوی منصوب شد (همانجا).

در رجب ۱۰۷۴/ژانویهٔ ۱۶۶۴، کنت زرینی[2] برای بازپس‌گیری پچوی از عثمانیان اقدام کرد، اما با وجود خسارات فراوانی که به شهر وارد شد، در این کار ناکام ماند (نک: هامر پورگشتال، VI/122-123). در ۱۰۹۴ق/۱۶۸۳م، به هنگام دومین محاصرهٔ شهر وین توسط عثمانیها که منجر به شکست نیروهای عثمانی و عقب‌نشینی آنها شد، بودین به تصرف اتریشیها درآمد (سرت اوغلو، همانجا) و شهر پچوی نیز توسط آنها محاصره شد. ارسلان پاشا محافظ قلعهٔ پچوی از بیم جان خود و نیز به سبب کمبود آب، شهر را با ۱۴ هزار تن از نیروهای ترک تسلیم اتریشیها کرد و بدین‌ترتیب، حاکمیت ۱۴۴ سالهٔ عثمانیان در ۱۶۸۷م پایان یافت (همو، نیز «دائرة المعارف»، همانجاها).

در دورهٔ چیرگی ترکان بر پچوی، این شهر دارای نهادهای دینی و فرهنگی اسلامی شایان توجهی بود. در میان مشایخ مولوی خانهٔ پچوی، شخصیتهای برجسته‌ای بودند، از آن جمله احمد دده که بعدها رئیس مولوی‌خانهٔ ینی قاپی استانبول شد (EI[2]، همانجا). از دورهٔ حضور ترکان عثمانی در پچوی آثار بسیاری برجای مانده که این شهر را به موزه‌ای از آثار هنری ترکان بدل ساخته است. از مهم‌ترین این آثار می‌توان به مسجد جامع حسن پاشا اشاره کرد («دائرة المعارف»، XXVI/450). ابراهیم پچوی تاریخ‌نویس معروف ترک از مشاهیر منسوب به این شهر است (نک: پچوی، ۴۲۷/۱).

مآخذ: اوزون چارشیلی، اسماعیل حقی، تاریخ عثمانی، ترجمهٔ وهاب ولی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ پچوی، ابراهیم، تاریخ، استانبول، ۱۹۸۰م؛ نیز:

Britannica, micropaedia, 1989; *Britannica Atlas*, Chicago, 1996; Eckhart, F., *Macaristan tarihi*, tr. İ. Kafesoğlu, Ankara, 1949; EI[2]; Hammer-Purgstall, J., *Geschichte des osmanischen Reiches*, Graz, 1963; «Pécs»; *Encarta Reference Library*, 2003; Sertoğlu, M., *Osmanlı tarih lûgati*, Istanbul, 1986; *Türk ansiklopedisi*, Ankara, 1977.

وهاب ولی

پِچَوی، ابراهیم (۹۸۲- ح ۱۰۶۰ق/۱۵۷۴-۱۶۵۰م)، منسوب به ناحیهٔ پچوی در مجارستان، مورخ و دیوان‌سالار دستگاه امپراتوری عثمانی. شرح احوال پچوی که به سبب اشارات و تصریحات خود وی تقریباً روشن است، تاکنون به قلم چند نفر نوشته شده که از جملهٔ آنها می‌توان به بابینگر (ص 192-195؛ نیز نک: EI[2], VIII/291) و مقاله‌های کامل‌ومشروح کرلیتز (ص 252-260) و توران (نک: IA, IX/543-545) اشاره کرد.

موطن اصلی پچوی که خود از آن با شور و اشتیاق یاد کرده (۴۳۶/۱-۴۳۷)، روستا یا شهرکی به نام فونفکیرشن[3] واقع در جنوب غربی مجارستان است (نک: هـ د، پچوی). نیای بزرگ ابراهیم، قره داوود، ظاهراً مردی ترکمن، و سلاح‌دار سلطان محمد دوم عثمانی بود. چون سلطان محمد ناحیهٔ بوسنی را فتح کرد، قره داوود پاداشی بزرگ یافت و خود و پسرانش ــ که یکی از آنها پدر ابراهیم بود ــ به حکومت بوسنی و دیگر نواحی در قلمرو عثمانی منصوب شدند (پچوی، ۸۷/۱؛ کرلیتز، 253). نام پدر ابراهیم روشن نیست؛ اما چنان‌که خود پچوی از اموال و ثروت نیایش گزارش می‌دهد (۱۰۲/۱ بب)، وی آن‌قدر شهرت و نفوذ داشت که با یکی از خاندانهای مشهور و پرنفوذ بوسنی موسوم به صوکوللی ــ سوکولوییچ = شاهین اوغلی ــ وصلت کرد و ابراهیم از همین ازدواج به وجود آمد (کرلیتز، 254).

ابراهیم در ۱۴ سالگی پدر خود را از دست داد و از آن پس زیر حمایت و سرپرستی دایی‌اش، فرهاد پاشا، حاکم شهر «بود[4]» درآمد. ابراهیم مدتی پس از قتل او، به همراه خانوادهٔ مادرش به بوسنی بازگشت و به خویشاوند مادری دیگرش، لاله محمد پاشا حاکم آناتولی ــ که بعدها به مقام صدراعظمی عثمانی رسید ــ پیوست (IA, IX/543؛ EI[2]، همانجا). او همواره خود را مدیون این دو می‌دانست و در اثر خود از آنان به خوبی و با افتخار یاد کرده است (۳۱۹/۲-۳۲۱، ۴۲۳). وی تا هنگام مرگ لاله محمد پاشا به مدت ۱۵ سال در خدمت و کنار او بود و از همین راه وارد کارهای دیوانی و دولتی شد (نک: EI[2]، نیز IA، همانجاها).

1. *Türk*... 2. Zrinyi 3. Fünfkirchen 4. Buda

پچوی در مشاغل مختلفی خدمت کرد و حوادث بسیاری را به چشم دید؛ از جمله در ۱۰۰۲ق/۱۵۹۴م وقتی نیروهای نظامی اتریش شهر و قلعهٔ گران (استرگن) را محاصره کرده بودند، او آنجا مقام داشت و خود یکی از کسانی بود که در مذاکرات تسلیم قلعه شرکت کرد (۱۷۸/۲-۱۷۹، ۱۸۲؛ بابینگر، 192).

ابراهیم مأموریتهای متعددی از سوی لاله محمد پاشا یافت و به سفرهای چندی فرستاده شد. در ۱۰۰۷ق/۱۵۹۸م در محاصرهٔ نظامی چند ناحیه شرکت داشت و تا دورهٔ صدراعظمی محمدپاشا، درویش پاشا و کویوجو مراد پاشا، مصدر خدمات مهمی چون حکومت، حل و فصل و مشاغل کشوری و لشکری شد. وی سپس از کارها کناره گرفت و به زادگاه خود رفت (IA, IX/543-544).

ابراهیم در ۱۰۲۷ق/۱۶۱۸م دوباره به استانبول بازگشت و وارد مشاغل دولتی و دیوانی شد و تا ۱۰۵۵ق/۱۶۴۵م در مشاغل مختلف مانند حکومت (بیگلربیگی) رقه، دفترداری صدراعظم، ریاست دیوان سلطان و دفترداری دیار بکر و بوسنی به فعالیت پرداخت (همان، IX/544؛ پچوی، ۳۸۴/۲-۳۸۶، ۳۹۱، ۳۹۴، ۴۰۳، جم). وی ظاهراً از همین تاریخ به نگارش اثر خود مشغول شد (IA، همانجا). پچوی در زادگاه خود درگذشت و در همان‌جا هم دفن گردید؛ ولی از سال مرگ دقیق او اطلاعی در دست نیست.

از پچوی تنها یک کتاب در دست است و آن تاریخی است که گویا در چند سال بازنشستگی خود نگاشته است. *تاریخ* پچوی در دو جلد تصنیف شده، و شامل وقایع دوران فرمانروایی سلطان سلیمان قانونی تا پایان‌دورهٔ سلطان‌مرادچهارم (۱۰۳۲-۱۰۵۰ق/۱۶۲۳-۱۶۴۰م) است که در واقع حوادث ایام ۷ سلطان عثمانی را در برمی‌گیرد و از منابع معتبر به شمار می‌آید (نک: بروسه‌لی، ۳۲/۳-۳۳). *تاریخ* پچوی از این جهت اهمیت دارد که مؤلف در بسیاری از وقایع حضور داشته، و خود از عوامل مؤثر در جریان برخی از آنها به شمار می‌رفته است؛ به همین دلیل، مورداستفادهٔ محققان و نویسندگان تاریخ عثمانی، همچون هامر پورگشتال (مثلاً نک: IV/4-6, 599-600, V/665-666, IX/196) قرار گرفته است (نیز نک: شندلینگر، 186-176، که به نقد این کتاب و استفادهٔ هامر پورگشتال از آن پرداخته است).

پچوی در ذکر حوادثی که خود در آنها حضور نداشته است، چنان‌که با فروتنی در مقدمهٔ کتاب یاد کرده، از آثار مورخان و نویسندگان پیش از خود، همچون جلال‌زاده نشانی مصطفی‌بک، جلال‌زاده صالح افندی، رمضان‌زاده، عالی‌افندی، حسن بک‌زاده افندی، حدیدی و کاتب محمد افندی استفاده کرده است (۲/۱-۳). به علاوه، از وزیران و امیران لشکری، و نیز از مورخان مجار، هلتای[1] و ایشتوانفی[2] با واسطهٔ مترجم اطلاعات بسیار کسب و درج کرده است (EI², VIII/291).

اختصاص بخشهایی مهم از این کتاب به تاریخ اروپای شرقی بر اهمیت اثر پچوی افزوده است؛ زیرا کمتر کسی در میان مورخان اسلامی به تاریخ اروپا توجه نشان داده است. از این‌رو، *تاریخ* پچوی نه تنها برای مورخان تاریخ دورهٔ عثمانی، بلکه برای بخشی از تاریخ تاریک اروپای سده‌های ۱۶ و ۱۷م نیز منبع مورداعتمادی به شمار می‌رود (لویس، 52).

یکی از خصوصیات مهم این اثر، کاربرد فراوان زبان فارسی در آن است. افزون بر آنکه تقریباً تمامی عنوانهای فصول کتاب به فارسی است ــ که گویای انس مؤلف با زبان فارسی است ــ هرگاه با موضوعی درگیری عاطفی پیدا می‌کرده، از شعر فارسی شاهد آورده است (مثلاً نک: ۳۸۴/۲، ماجرای قتل سلطان عثمان، نیز ۳۹۵).

با اینکه *تاریخ* پچوی تاکنون ۳ بار به چاپ رسیده است (استانبول، ۱۲۸۳ق، به کوشش مراد اوراز؛ استانبول، ۱۹۶۸م، با حروف لاتین؛ و استانبول، ۱۹۸۰م، به کوشش درین و چابوک)، هنوز جای چاپی منقح و انتقادی همراه با توضیحات و سنجش اطلاعات متن آن خالی است.

مآخذ: بروسه‌لی، محمدطاهر، *عثمانلی مؤلفلری*، استانبول، ۱۳۳۲ق/۱۹۲۴م؛ پچوی، ابراهیم، *تاریخ*، استانبول، ۱۲۸۳ق/۱۸۶۶م؛ نیز:

Babinger, F., *Die Geschichtsschreiber der Osmanen und ihre Werke*, Leipzig, 1927; EI²; Hammer-Purgstall, J., *Geschichte des osmanischen Reiches*, Graz, 1963; IA; Kraelitz, F.V., «Der osmanische Historiker Ibrāhīm Pečewi», *Der Islam*, Strassburg, 1918, vol.VIII; Lewis, B., *The Emergence of Modern Turkey*, London, 1968; Schuendlinger, A.C., «Die Probleme der Redaktionen der Chronik des Ibrāhīm Pečevi», *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, ed. H. W. Duda, Wien, 1972, vols. LXIII-LXIV.

منوچهر پزشک

پِدَرسالاری، نک: خانواده.

پَراچی، زبان طایفهٔ ایرانی تبار پراچی در افغانستان و پاکستان، و از زبانهای ایرانی نو جنوب شرقی. برخی به‌غلط زبان پراچی را جزو گویشهای پامیری به شمار آورده‌اند (برای مثال، نک: پروشانی، ۴۶۵-۴۶۶؛ یارشاطر، «زبانها...»)، در صورتی که گویشهای پامیری شاخه‌ای از زبانهای ایرانی شمال شرقی هستند (*ایرانیکا*، I/511). این زبان اکنون تنها در ۳ درهٔ دامنه‌های جنوبی هندوکش رواج دارد: در ۸ روستا در درهٔ شُتُل در شمال کابل، در ۶ روستا در درهٔ غُچولان، و در ۲۱ روستا در درهٔ پَچَغان. دره‌های غچولان و پچغان در محلی به نام نِجراو (نِجراب) در شمال کابل قرار دارند (کیفر، 446-445؛ قس: اُرانسکی، 174؛ *ایرانیکا*، I/512؛ پروشانی، ۴۶۵). شمار گویشوران پراچی در ۱۳۳۸ش/۱۹۵۹م حدود ۶٬۰۰۰ تا ۸٬۰۰۰ نفر بوده است (ارانسکی، همانجا).

برخی از مشترکات پراچی با زبانهای ایرانی شمال غربی عبارت‌اند از حفظ انسدادیها و انسدادی-سایشی واکدار آغازی (یعنی: /b, d, g, j/، مانند jan- «کشتن»، gū «گاو»، dah- «دادن»، bar- «بردن»)، ابدال dw آغازی ایرانی باستان به b (مانند bōr «در»)، و حذف دندانیهای (یعنی: /t, d/) باستانی در میان دو مصوت (مانند yâ «باد»، از vāta-* (نک: مُرگِنستیرنه، I/8, 33, 34, 36, 316). از

1. Heltai 2. Istvánffy

ویژگیهای جالب توجه نظام‌آوایی پراچی‌وجود واجهای‌دمیدهٔ انفجاری /ph, bh, th, dh, ṭh, kh, gh/، سایشی /sh/ یا انسدادی ـ سایشی /čh/ (همو، I/20)، روان /lh, rh/ و خیشومی /nh/ در آن است (کیفر، 449).

نشانه‌های جمع در پراچی عبارت‌اند از ān- برای جانداران و بی‌جانها، و به ندرت ā-، a- یا به کمک phŏr به معنی «دانه» (همو، 450). نشانهٔ حالت اضافی (ملکی) پسوند ika- است (همانجا؛ مرگنستیرنه، I/53). بیشتر حالات صرفی به کمک حروف اضافهٔ پسایند بیان می‌شوند (نک: همو، I/51-57). مضافٌ‌الیه مقدم بر مضاف است، اما گاه، تحت تأثیر فارسی، مضاف پیش از مضافٌ‌الیه می‌آید و با کسرهٔ اضافه به آن می‌پیوندد (کیفر، همانجا). این نکته دربارهٔ صفت و موصوف نیز صادق است. به علاوه، صفت در زبان پراچی صورت تفضیلی و عالی ندارد (مرگنستیرنه، I/58). فعل در زبان پراچی دو ستاک دارد: حال و گذشته. ستاک حال برای ساخت امر و حال ساده، و با پسوند tōn- برای ساخت حال استمراری و ماضی استمراری به کار می‌رود. ستاک گذشته برای ساخت ماضی ساده و ماضی تمنایی، و با پسوند ō- برای ساخت ماضی نقلی، ماضی بعید، ماضی نقلی التزامی و ماضی بعید التزامی به کار می‌رود (نک: همو، I/85-101). افعال متعدی در همهٔ زمانهای ماضی (به غیر از ماضی استمراری) ساخت ارگتیو دارند (کیفر، همانجا؛ مرگنستیرنه، I/95). در گفت‌وگوهای دوستانه گاه در پایان فعل از پسوند a- یا na- استفاده می‌شود (کیفر، همانجا).

واژه‌های دخیل در پراچی در شتل غالباً منشأ فارسی کابلی، و در غچولان و پچغان غالباً منشأ پَشایی و پشتو دارند (همو، 454).

مآخذ: پروشانی، ایرج، «پامیر، زبانها و گویشها»، *دانشنامهٔ جهان اسلام*، تهران، ۱۳۷۹ش، ج ۵؛ یارشاطر، احسان، «زبانها و لهجه‌های ایرانی»، همراه مقدمهٔ *لغت‌نامهٔ دهخدا*؛ نیز:

Iranica; Kieffer, Ch. M., «Le Parāčī, l'ōrmuṛī et le groupe des langues iraniennes du Sud-Est», *Compendium Linguarum Iranicarum*, ed. R. Schmitt, Wiesbaden, 1989; Morgenstierne, G., *Indo-Iranian Frontier Languages*, Oslo, 1973; Oranskij, I. M., *Les Langues iraniennes*, tr. J. Blau, Paris, 1977.

حسن رضایی باغ‌بیدی

پُرتْ سَعید، یا بورسعید، استان (محافظه) و شهری بندری در کرانهٔ دریای مدیترانه، در شمال شرقی مصر واقع در دهانهٔ کانال سوئز.

بندر پرت سعید واقع در °۳۱ و ′۱۵ عرض شمالی و °۳۲ و ′۱۷ طول شرقی، با ۴۶۹ هزار تن جمعیت (۱۳۷۷ش/۱۹۹۸م) بزرگ‌ترین بندر مصر پس از اسکندریه به‌شمار می‌آید (*انکارتا*[1]). این شهر مرکز استانی به همین نام با ۵۲۹٬۷۰۰ تن جمعیت (۱۳۸۳ش/۲۰۰۴م) است («فرهنگ...»[2]). بندر پرت سعید از مراکز بازرگانی و ماهی‌گیری مصر به‌شمار می‌رود و دارای کارخانه‌های ساخت و تهیهٔ مواد شیمیایی، غذایی و سیگارسازی است. برنج و پنبه عمده‌ترین اقلام صادراتی از مبدأ این بندر است. پرت سعید در ۱۳۵۳ش/۱۹۷۴م به منطقهٔ آزاد صنعتی بدل شد (هیکل، 86؛ *انکارتا*).

بندر پرت سعید شهری نوبنیاد است. در نیمهٔ دوم سدهٔ ۱۹م فردینان دولسپس[3]، مهندس فرانسوی طرحی برای آبراههٔ سوئز تدارک دید که دریای مدیترانه را به دریای سرخ مرتبط می‌ساخت. دیری نپایید که در ۲۵ آوریل ۱۸۵۹ کار حفر آبراهه با سرمایهٔ مشترک مصر و فرانسه آغاز گشت (کدیور، ۹۷؛ ایوبی، ۳۴۸/۱). دولسپس برای اسکان افرادی که در این طرح اشتغال داشتند، محلی را در ساحل دریای مدیترانه در نظر گرفت که به نام خدیو مصر، سعید پاشا (د ۱۸۶۳م)، پرت سعید خوانده شد (رمزی، ۲(۱)/۶؛ زیدان، ۲۰۰/۱). علت انتخاب این محل به‌رغم نداشتن آب شیرین و سایر امکانات جاذب جمعیت، ژرفای مناسب آب آنجا بود که با طرح پیش‌بینی شده برای ساخت آبراهه مطابقت بیشتری داشت (EI², VIII/324؛ روت کویف، 48).

رفته رفته در ۱۲۷۸ق/۱۸۶۱م پرت سعید به صورت روستایی درآمد که دوهزار سکنه را در خود جای داده بود. افزون بر اسکله و تأسیسات بندری، نیروگاه برق نیز در آنجا ساخته شد. با اتمام کار حفر آبراهه در ۱۸۶۹م، پرت سعید به سرعت توسعه یافت، چندان‌که شمار جمعیت آن از ۱۰ هزار نفر که در میان آنان شماری از اتباع کشورهای خارجی به چشم می‌خوردند، فراتر رفت (EI², VIII/325؛ روت کویف، 48-47؛ رمزی، همانجا). در ۱۸۹۵م آب شیرین از بندر اسماعیلیه به پرت سعید آورده شد و در پی آن بندر توسعهٔ بیشتری یافت (همانجا). توسعه و تجهیز تأسیسات بندری و بنای ساختمانهای تجاری و مسکونی با الهام از هنر و معماری اروپایی، همگی نشانهٔ رشد چشم‌گیر این شهر در سدهٔ ۲۰م بود. دو بخش عرب‌نشین در غرب، و اروپایی‌نشین در شرق چهرهٔ پرت سعید را از دیگر شهرهای مصر متمایز می‌ساخت. در این میان ناحیهٔ شرقی آن به سبب برخورداری از موقعیت ممتاز استراتژیکی توسعهٔ بیشتری یافت (سامی، ۱۵۴۳/۲؛ رکلو، X/590).

جمال عبدالناصر در ۵ مرداد ۱۳۳۵ش/۲۶ ژوئیهٔ ۱۹۵۶ کانال سوئز را که از شریانهای حیاتی راههای دریایی به‌شمار می‌رفت، ملی اعلام کرد (EI²، همانجا؛ ویلر، ۳۰۹). دولتهای انگلیس و فرانسه که حاکمیت خود را بر آبراههٔ سوئز از دست رفته می‌دیدند، در پی فرصتی مناسب بودند تا به بهانهٔ ادارهٔ آبراهه توسط نیروهای بین‌المللی برای تضمین عبور و مرور آزاد کشتیها، حاکمیت دوبارهٔ خود را بر آبراههٔ سوئز تحقق بخشند. هجوم نیروهای اسرائیلی به خاک مصر در ۲۹ اکتبر همان سال که به قصد درهم شکستن قوای نظامی مصر و اشغال صحرای سینا انجام گرفت، راه را برای مداخلهٔ نظامی کشورهای انگلیس و فرانسه هموار ساخت. گویا این حمله با توافق قبلی این دو کشور صورت گرفته بود. از این‌رو در ۳۱ اکتبر دولتهای فرانسه و انگلیس با هدف اشغال آبراههٔ سوئز و سرنگونی حکومت ناصر، نیروهای نظامی خود را در دریای مدیترانه مستقر ساختند و کشتیهای آنان در ساحل بندر پرت سعید پهلو گرفت. بعدازظهر همان روز جنگنده‌های کشورهای مهاجم پایگاههای نظامی و فرودگاه بین‌المللی مصر را بمباران کردند و در

1. *Encarta*... 2. *The World*... 3. F. de Lesseps

جریان این حملات، شماری از مردم غیرنظامی جان باختند (ابوعزالدین، 190؛ گورست، ۱۱۳، ۱۳۱، ۱۷۳-۱۷۴؛ احمد، ۶۴۰-۶۴۱).

در ۵ نوامبر همان سال چتربازان انگلیسی و فرانسوی به قصد قطع صدور جریان نفت به قاهره، پیشروی به سوی جنوب تا عمق اسماعیلیه و اشغال کانال سوئز، در ساحل پرت سعید فرود آمدند. از این رو نخست ارتباط پرت سعید را با دولت مرکزی مصر قطع کردند تا زمینه برای هجوم گستردهٔ نیروی زمینی مهیا شود. به‌رغم مقاومت سرسختانهٔ ارتش مصر و نیروهای مردمی، مهاجمان با استفاده از ۷۵ هزار نیروی نظامی و تسلیحات و تجهیزات کامل جنگی در ۶ نوامبر بندر پرت سعید را به اشغال کامل خود درآوردند. در پی اعتراض آمریکا و اتحاد جماهیر شوروی سابق و تهدید این دو کشور به مداخلهٔ نظامی، انگلیس و فرانسه مناقشه بر سر حاکمیت بر آبراه سوئز را به سازمان ملل متحد ارجاع دادند. شورای امنیت در ۷ نوامبر آتش‌بس اعلام کرد و از انگلستان و فرانسه خواست تا نیروهای خود را از خاک مصر خارج کنند و طرفهای درگیر، تمامی عملیات نظامی خود را متوقف سازند. سرانجام در ۱۲ نوامبر نیروهای حافظ صلح در منطقه مستقر شدند (برادن، 115-114؛ کایل، 237، 173؛ وست‌وود، 57-56؛ ابوعزالدین، 191-190؛ گورست، ۱۸۱؛ عبدالناصر، ۴۳۸/۲). در فاصلهٔ ۳ تا ۲۲ دسامبر قوای مهاجم به‌تدریج خاک مصر را ترک کردند (گورست، ۲۱۶-۲۱۸). پس از آن، بندر پرت سعید که در جریان جنگ به شدت آسیب دیده بود، بازسازی شد و رونق خود را باز یافت (عبدالناصر، ۴۷۹/۲).

در دهۀ ۱۹۶۰م اتحاد جماهیر شوروی سابق برای کسب امتیازات و تسهیلاتی در بندر اسکندریه و پرت سعید، مبلغ یک میلیارد دلار کمک نظامی و ۲۵۰ میلیون دلار کمک اقتصادی در اختیار دولت مصر قرار داد (اسماعیل، 108). از رهگذر این کمکها اسکلهٔ بندر پرت سعید لایروبی و عمیق‌تر، و تأسیسات بارگیری آن مجهزتر شد (ابوعزالدین، 81). افزون بر این، در دورهٔ حکومت جمال عبدالناصر فرودگاه بین‌المللی پرت سعید احداث شد (عبدالناصر، ۲۴۹/۱) و از آنجا که این بندر از جاذبهٔ جهانگردی بسیاری برخوردار بود، دفاتری در آنجا برای جذب جهانگردان دایر گردید (همو، ۱۴۳/۲). اندک اندک بندر پرت سعید به صورت مرکز عمدهٔ بازرگانی شرق و غرب جهان درآمد (رمزی، همانجا) که در حمل نفت و کالاهای اساسی به اروپا نقش چشم‌گیری داشت (ابوعزالدین، 82).

پرتْ سعید در جریان جنگهای ۶ روزه میان اعراب و اسرائیل در ژوئن ۱۹۶۷ و نیز جنگ اکتبر ۱۹۷۳ به شدت آسیب دید. از این رو در فاصلهٔ سالهای ۱۹۶۷ تا ۱۹۷۵م اسکله‌های این بندر به روی کشتیها بسته شد. پس از امضای پیمان کمپ دیوید در ۱۳۵۷ش/۱۹۷۸م و صلح مصر با اسرائیل در ۱۹۷۹م، پرت سعید فعالیت گذشتهٔ خود را از سرگرفت (نک: تکیه‌ای، ۶۱-۶۳؛ EI²، همانجا).

مآخذ: احمد، نجیب، *فلسطین تاریخاً و نضالاً*، عمان، ۱۹۸۵م؛ ایوبی، الیاس، *تاریخ مصر فی عهد الخدیو اسماعیل باشا*، قاهره، ۱۴۱۰ق/۱۹۹۰م؛ تکیه‌ای، مهدی، *مصر*، تهران، ۱۳۷۵ش؛ رمزی، محمد، *القاموس الجغرافی للبلاد المصریة*، قاهره، ۱۹۵۴-۱۹۵۵م؛ زیدان، جرجی، *تاریخ مصر الحدیث*، قاهره، ۱۹۱۱م؛ سامی، شمس‌الدین، *قاموس الاعلام*، استانبول، ۱۳۰۶ق؛ عبدالناصر، جمال، *المجموعة الکاملة لخطب و احادیث و تصریحات*، به کوشش احمد یوسف احمد، بیروت، ۱۹۹۵-۱۹۹۶م؛ کدیور، جمیله، *مصر از زاویه‌ای دیگر*، تهران، ۱۳۷۳ش؛ گورست، آنتونی و لوئیز جانمن، *بحران سوئز*، ترجمهٔ علی معصومی و غلامرضا امامی، تهران، ۱۳۷۷ش؛ ویلر، جسی و دیگران، *جغرافیای عمومی جهان*، ترجمهٔ ابوطالب صارمی، تهران، ۱۳۴۰ش؛ نیز:

Abu Izzeddin, N. M., *Nasser of the Arabs*, Beirut, 1975; Braddon, R., *Suez: Splitting of a Nation*, London, 1973; EI²; *Encarta Reference Library*, 2004; Heikal, M., *Autumn of Fury*, London, 1983; Ismael, T. Y., *The Middle East in World Politics*, New York, 1974; Kyle, K., *Suez*, London, 1991; Reclus, E., *Géographie universelle*, Paris, 1885; Rothkopf, C. Z., *The Opening of the Suez Canal*, New York, 1973; Westwood, J. N., *The History of the Middle East Wars*, London, 1994; *The World Gazetteer*, www.world-gazetteer.com.

عزت ملاابراهیمی

پُرْتْ سودان (عربی: بورسودان، بورتسودان)، بندری در جمهوری سودان در کرانهٔ دریای سرخ. این بندر در ۱۹° و ۳۷′ عرض شمالی و ۳۷° و ۱۳′ طول شرقی در استان بحرالاحمر قرار دارد و جمعیت آن در ۱۳۸۳ش/۲۰۰۴م حدود ۴۵۹٬۱۰۰ تن برآورد شده است (*انکارتا*[1]؛ «فرهنگ...[2]»). پرت سودان تنها بندر مهم بازرگانی سودان در سواحل دریای سرخ است که خود متشکل از ۳ بندرگاه به نامهای شمالی، جنوبی و سبز است («بندرگاه...[3]»).

بخش قابل توجهی از تجارت خارجی سودان از طریق این بندر صورت می‌گیرد. گاو و گوسفند زنده، پوست، صمغ عربی و پنبه عمده‌ترین صادرات سودان از این بندر است (*انکارتا*؛ *کلمبیا*[4]). پرت سودان دارای پالایشگاه نفت است و نفت از آنجا به‌وسیلهٔ خط لوله‌ای که در ۱۳۵۶ش/۱۹۷۷م کشیده شده است، به خرطوم انتقال می‌یابد (همانجا؛ هالت، ۲۲۹).

هرچند که بخش بزرگی از بازرگانی خارجی سودان از طریق پرت سودان صورت می‌گیرد، اما این بندرِ تازه بنیاد نقش چندانی در رویدادهای تاریخی سودان نداشته است. در ۱۳۲۲ق/۱۹۰۴م عملیات ساخت بندر پرت سودان توسط انگلیسیها به جای بندر سواکن آغاز شد و در طول سالهای ۱۹۰۵-۱۹۰۶م ساخت تأسیسات بندری آن به پایان رسید؛ از این پس، به‌تدریج از اهمیت بندر سواکن کاسته شد و پرت سودان جای آن را گرفت («شهرها...[5]»، I/663؛ حسین، ۱۲۴۹/۳).

در ۱۳۰۳ش/۱۹۲۴م انگلیسیها برای دست‌یابی آسان‌تر به محصول پنبهٔ سودان، راه‌آهنی که شهر کَسَلا را به پرت سودان در کنار دریای سرخ متصل می‌ساخت، احداث کردند و این امر بر اهمیت پرت سودان افزود (هالت، ۱۵۱-۱۵۲). با بازگشایی کانال سوئز، پرت سودان رونق

1. *Encarta*... 2. *The World*... 3. «Port Sudan...» 4. *The Columbia*... 5. *Cities*...

بیشتری یافت و تأسیسات آن دیگر پاسخگوی حجم بالای آمد و شد کشتیهای تجاری نبود؛ به همین سبب، دولت سودان به فکر راه‌اندازی دوبارهٔ بندر سواکن افتاد (همو، ۲۲۹).

مآخذ: حسین، احمد، موسوعة تاریخ مصر، قاهره، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۵م؛ هالت، پ. م. و م. و. دالی، تاریخ سودان بعد از اسلام، ترجمهٔ محمدتقی اکبری، مشهد، ۱۳۶۶ش؛ نیز: *Cities of the World*, Michigan, 1987; *The Columbia Encyclopedia*, 2001; *Encarta Reference Library*, 2004; «Port Sudan Harbour», *Sea Ports Corporation*, www.sudanports.net; *The World Gazetteer*, www.world-gazetteer.com.

بهزاد لاهوتی

پَرتوِ اِصفَهانی، میرزا علی رضا مشهور به میرزا آقاجان، متخلص به پرتو، شاعر و خوش‌نویس سدهٔ ۱۳ق/۱۹م. از تاریخ ولادت و درگذشت وی اطلاع دقیقی در دست نیست. پرتو اهل لنجان (لنجانات) اصفهان، و پدرش محمدعلی از مالکان و کارگزاران دولتی بود (فروغی، بش). او تحصیلات ابتدایی را در اصفهان، در مدرسهٔ نوریه، از مدارس دورهٔ صفویه، همراه با کسانی مانند محمدعلی مُذهِّب، نویسندهٔ *تذکرهٔ یخچالیه* گذراند (اعتمادالسلطنه، ۱۲۲/۱؛ جابری انصاری، ۱۴۱-۱۴۲). از جملهٔ استادان وی اشرف الکتاب و آقاغلامعلی را می‌توان نام برد که هر دو از سرآمدان عصر خود بودند. پرتو در محضر ایشان به تکمیل خط نسخ پرداخت (فضائلی، ۳۶۵).

تبحر پرتو در خوش‌نویسی سبب شهرت وی و مهاجرتش به تهران شد و زمینهٔ تقرب وی به عنوان خوش‌نویس به دربار ناصرالدین شاه فراهم گشت (هدایت، رضا قلی، ۱۷۳/۴؛ هدایت، محمود، ۲۴۵/۱). خوش اخلاقی، نیک محضری و طبع والای او در سرودن اشعار، موضوعی است که اغلب تذکره‌نویسان به آن اشاره کرده‌اند (دیوان بیگی، ۳۱۳/۱؛ هولاکو قاجار، ۳۴).

نظریات گوناگونی دربارهٔ تاریخ فوت پرتو وجود دارد. آنچه اغلب تذکره‌نویسان مسلّم می‌دانند، آن است که پرتو تا ۱۲۹۷ق/۱۸۸۰م حیات داشته است (آقابزرگ، ۹(۱)/۱۵۷؛ بیانی، *احوال* ...، ۱۰۸/۴، *فهرست*...، ۲۸)؛ هرچند سالهای ۱۳۰۳ و ۱۳۰۴ق نیز به عنوان سال مرگ وی ذکر شده است (مهدوی، ۱۶۰؛ فروغی، همانجا؛ دیوان‌بیگی، ۳۱۳/۱).

از پرتو اصفهانی مجموعهٔ اشعار و نمونه‌هایی از خوش‌نویسیها برجا مانده است. وی در ساختن ماده تاریخ مهارت داشت؛ این ماده تاریخها که در *دیوان* اشعارش هم آمده، در باب تعمیر و ساخت مساجد اصفهان و تاریخ درگذشت شاعران هم‌عصر اوست که مورد إسناد تاریخ‌نویسان نیز قرار گرفته است (گلچین، ۵۹؛ هنرفر، ۷۹۲؛ رفیعی، ۵۰۴، ۷۱۱-۷۱۲).

سروده‌های پرتو شامل غزلیات، قصاید و قطعات، و مضمون آنها گفت و گو با معشوق است. سبک بازگشت در اشعار پرتو به وضوح دیده می‌شود. همچنین مدح ناصرالدین شاه، اعتضادالسلطنه و نیز استقبال از شاعران هم‌عصر و شاعران پیشین، از جمله مطالبی است که در *دیوان* او دیده می‌شود. مجموعهٔ خوش‌نویسیهای او در کتابخانه‌های ملک و سلطنتی سابق محفوظ است (نک: بیانی، *احوال*، ۱۰۸/۴-۱۰۹، *فهرست*، ۲۷، ۲۸).

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*؛ اعتمادالسلطنه، محمدحسن، *مرآة البلدان*، به کوشش عبدالحسین نوایی و هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۷ش؛ بیانی، مهدی، *احوال و آثار خوش‌نویسان*، به کوشش حسین محبوبی اردکانی، تهران، ۱۳۵۸ش؛ همو، *فهرست نمونهٔ خطوط خوش کتابخانهٔ شاهنشاهی ایران*، تهران، ۱۳۲۹ش؛ جابری انصاری، حسن، *تاریخ اصفهان*، به کوشش جمشید مظاهری، اصفهان، ۱۳۷۸ش؛ دیوان‌بیگی، احمد، *حدیقة الشعراء*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۴-۱۳۶۶ش؛ رفیعی مهرآبادی، ابوالقاسم، *آثار ملی اصفهان*، تهران، ۱۳۵۲ش؛ فروغی، محمدحسین، مقدمه بر *دیوان* پرتو اصفهانی، تهران، ۱۳۰۵ش؛ فضائلی، حبیب‌الله، *اطلس خط*، اصفهان، ۱۳۶۲ش؛ گلچین معانی، احمد، تعلیقات بر *تذکرهٔ منظوم رشحهٔ اصفهانی*، تهران، ۱۳۴۴ش؛ مهدوی، مصلح‌الدین، *تذکرة القبور یا دانشمندان و بزرگان اصفهان*، اصفهان، ۱۳۴۸ش؛ هدایت، رضاقلی، *مجمع الفصحاء*، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۳۹ش؛ هدایت، محمود، *گلزار جاویدان*، تهران، ۱۳۵۳ش؛ هنرفر، لطف‌الله، *گنجینهٔ آثار تاریخی اصفهان*، اصفهان، ۱۳۴۴ش؛ هولاکو قاجار، احمد، *مصطبهٔ خراب*، به کوشش عبدالرسول خیام‌پور، تبریز، ۱۳۴۴ش.

مریم امیدعلی

پَرتَویِ شیرازی، شاعر سدهٔ ۹ و اوایل سدهٔ ۱۰ق. همهٔ تذکره‌نویسان، حتیٰ معاصرانش مانند علیشیر نوایی (ص ۳۹۷) و سام میرزا (ص ۸۶) وی را شیرازی دانسته‌اند (نیز نک: میرحسین دوست، ۷۱؛ آذر، ۲۷۱؛ احمدعلی، ۳۷۸؛ علی حسن‌خان، ۷۶). ناگفته نماند که فخرالزمانی (ص ۱۲۴- ۱۲۵)، پرتوی را لاهیجانی دانسته که در جوانی به شیراز مهاجرت کرده است. هدایت نیز از دو شاعر به نامهای پرتوی لاهیجی و پرتوی شیرازی یاد کرده، و شرح احوال آن دو را درهم آمیخته است (۲۴۷/۱).

از تاریخ ولادت پرتوی آگاهی دقیقی در دست نیست و در باب تاریخ وفاتش نیز اختلاف‌نظر است. فخرالزمانی براساس نوشتهٔ امیرمختار در *مخزن اخبار*، وفات وی را در ۷۱ سالگی و در ۹۴۱ق/۱۵۳۴م، و مدفن وی را شهر بغداد ذکر کرده است (ص ۱۲۶؛ نیز نک: ایمان، ۹۶)، اما به نوشتهٔ صفا وی در ۹۲۸ق/۱۵۲۲م در شیراز درگذشته، و در جوار آرامگاه سعدی به خاک سپرده شده است (۶۴۹/۵؛ نیز نک: آذر، همانجا).

پرتوی با شهیدی قمی و اهلی شیرازی معاصر بود و جوانی وی بیشتر صرف عاشقی و می‌گساری و قلندری شد؛ اما در اواخر عمر از کردارهای گناه‌آلود دوران جوانی توبه کرد (فخرالزمانی، ۱۲۴-۱۲۶). وی دانشهای عقلی را نزد جلال‌الدین محمد دوانی (۸۳۰-۹۰۸ق) فرا گرفت و به‌خصوص در علم تصوف و طریقت، مهارت یافت (همو، ۱۲۵؛ صفا، همانجا)، چنان‌که دوانی مرتبهٔ وی را در مقامات عرفانی می‌ستود و دربارهٔ او می‌گفت: فقیرتر و مسکین‌تر از او [= پرتوی] ندیده‌ام. به نظر من او از رهروان طریق حق است (نک: داور، ۱۰۶).

پرتوی شیرازی در عهد ابراهیم‌خان ابوالفوارس زندگی می‌کرد (میرحسین‌دوست، همانجا)، اما ۲۱ سال از آخر عمر خود را در زمان سلطنت شاه اسماعیل صفوی گذرانید (صفا، ۶۴۸/۵-۶۴۹). او در علم

پزشکی (علی‌حسن‌خان، همانجا) و نیز در دانش نجوم مهارت داشت (علیشیر، همانجا)، چنان‌که تقویمی به نام شاه اسماعیل صفوی (سل ۹۰۵-۹۳۰ق) نوشت و در آن، واقعهٔ چالدران (ه م) و شکست شاه اسماعیل و تصرف تبریز به دست سلطان سلیم عثمانی را ــ که به فرار شاه اسماعیل و تغییر خطبه و سکه انجامید ــ پیشگویی کرد (نک: علیشیر، همانجا). وی بارها به سفر حج رفت (فخرالزمانی، ۱۲۶؛ قس: کوثر، ۵۱).

پرتوی از گویندگان بنام عهد خویش، و در انواع سخن استاد بود، از این‌رو، بیشتر معاصران و نویسندگانی که به شرح احوال او پرداخته‌اند، استادی او را در شاعری ستوده‌اند (نک: صفا، ۶۴۹/۵). *دیوان* وی (آقابزرگ، ۹(۱)/۱۵۷؛ منزوی، *خطی مشترک*، ۲۰۱۷/۹) مشتمل بر حدود ۴ هزار بیت (فخرالزمانی، همانجا) غزل و قصیده است. گفته‌اند که پرتوی در اواخر عمر یک مثنوی نیز به شیوهٔ *حدیقة الحقیقهٔ* سنایی سروده، اما در میان مردم چندان شهرتی نیافته است (همانجا؛ صفا، ۶۵۰/۵).

شهرت پرتوی بیشتر به سبب سرودن *ساقی‌نامهٔ* اوست. برخی *ساقی‌نامهٔ* او را به فردوسی نسبت داده‌اند و چنین اظهارنظر کرده‌اند که فردوسی در ابتدا، پرتوی تخلص می‌کرده است (نک: فخرالزمانی، ۱۲۴). این اثر ۲۸۱ بیت و در بحر متقارب مثمن مقصور یا محذوف است. حدود ۱۲۵ بیت از این مثنوی در *عرفات العاشقین* (اوحدی، ۲۰۶-۲۰۷) و تمامی آن در *تذکرهٔ میخانه* (فخرالزمانی، ۱۲۷ بب) ذکر شده است. ارزش *ساقی‌نامهٔ* پرتوی بیشتر در گسترش مطالب و مضمونهای متداول در ساقی‌نامه‌ها و بیان احساسات متنوع شاعرانه و عارفانه در این‌گونه اشعار است. به‌طوری که بیشتر متأخران از روش وی پیروی کرده‌اند (صفا، همانجا). وی در *ساقی‌نامهٔ* خود که کوشیده است تا از تعقید و تکلف به دور باشد، به مدح حضرت علی(ع) پرداخته است (کوثر، ۵۸، ۶۱). از این *ساقی‌نامه*، شماری نسخهٔ خطی برجای مانده است (نک: منزوی، *خطی*، ۲۸۶۳/۴-۲۸۶۴؛ شورا، ۳۷۵/۱۷؛ نیز مرکزی، ۷۴۳/۱). گلچین معانی ۳ غزل پرتوی را در تعلیقات خود بر *تذکرهٔ میخانه* (نک: ص۱۲۸، ۱۲۹) آورده است و تذکره‌نویسان دیگر نیز بیتهایی از او را به صورت پراکنده نقل کرده‌اند.

برخی از اشعار پرتوی به شاعره‌هایی ساختگی نسبت داده شده است، ازجملـه «بی‌بی آرزوی سمرقندی» (نک: فخری، ۱۳۷)، و «پرتوی طلاکش» که اوحدی غزل پرتوی به مطلع «منم زنیک و بد دهر دم فرو برده» را از او دانسته است (نک: گلچین، «شاعرانی...»، ۵۱). این طلاکش رفته‌رفته به «بی‌بی پرتوی»، و سرانجام به شاعرهٔ ساختگی دیگری به نام «پرتوی تبریزی» (نک: مشیر سلیمی، ۷۴/۱؛ کشاورز صدر، ۶۶) تبدیل شد و غزل مزبور به وی منسوب گردید (نک: گلچین، همانجا، *تاریخ*...، ۸۳۰/۲).

شاعران دیگری نیز «پرتوی» تخلص می‌کرده‌اند که منابع درخور توجهی در باب آنها دردست نیست و درنتیجه اطلاعاتی که از آنها به دست می‌آید نیز چندان درخور اعتنا نمی‌تواند بود. ازجملهٔ این شاعران می‌توان از «پرتوی اسفراینی» (فخرالزمانی، ۱۲۴) نام برد.

مآخذ: آذر بیگدلی، لطفعلی، *آتشکده*، به کوشش جعفر شهیدی، تهران، ۱۳۳۷ش؛ آقابزرگ، *الذریعة*؛ احمدعلی هاشمی سندیلوی، *مخزن الغرائب*، به کوشش محمدباقر، لاهور، ۱۹۶۸م؛ اوحدی بلیانی، محمد، *عرفات العاشقین*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملی ملک، شم ۵۳۲۴؛ ایمان، رحم‌علی‌خان، *منتخب اللطایف*، به کوشش محمدرضا جلالی نائینی و امیرحسن عابدی، تهران، ۱۳۴۹ش؛ داور، محمد مفید، *مرآت الفصاحه*، به کوشش محمود طاووسی، شیراز، ۱۳۷۱ش؛ سام میرزا صفوی، *تحفهٔ سامی*، به کوشش اقبال حسین، پتنه، ۱۹۳۴م؛ شورا، *خطی*؛ صفا، ذبیح‌الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ علی حسن‌خان، *صبح گلشن*، کلکته، ۱۲۹۵ق؛ علیشیر نوایی، *مجالس النفائس*، به کوشش علی‌اصغر حکمت، تهران، ۱۳۶۳ش؛ فخرالزمانی، عبدالنبی، *تذکرهٔ میخانه*، به کوشش احمد گلچین معانی، تهران، ۱۳۴۰ش؛ فخری، محمد، *روضة السلاطین و جواهرالعجایب*، به کوشش حسام‌الدین راشدی، حیدرآباد، ۱۹۶۸م؛ کشاورز صدر، *از رابعه تا پروین*، تهران، کاویان؛ کوثر، انعام الحق، «حکیم پرتوی شیرازی»، *ارمغان کوثر*، لاهور، فروغ ادب فارسی؛ گلچین معانی، احمد، *تاریخ تذکره‌های فارسی*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ همو، تعلیقات بر *تذکرهٔ میخانه* (نک: هم، فخرالزمانی)؛ همو، «شاعرانی که شاعره شناخته شده‌اند»، هنر و مردم، تهران، ۱۳۵۵ش، شم ۱۷۱؛ مرکزی، *میکروفیلمها*؛ مشیر سلیمی، علی‌اکبر، *زنان سخنور*، تهران، ۱۳۳۵ش؛ منزوی، *خطی*؛ همو، *خطی مشترک*؛ میرحسین‌دوست سنبهلی، *تذکرهٔ حسینی*، لکهنو، ۱۲۹۲ق؛ هدایت، محمود، *گلزار جاویدان*، تهران، ۱۳۵۳ش.

طاهره اسماعیل‌زاده

پَرْچَم، روزنامه، سپس دو هفته‌نامه و بعداً هفته نامه‌ای که احمد کسروی تبریزی (مق ۱۳۲۴ش/۱۹۴۶م) در دورهٔ پس از شهریور ۱۳۲۰ در تهران منتشر می‌کرد. نخستین شمارهٔ این نشریه در ۵ بهمن ۱۳۲۰ انتشار یافت. پرچم سخنگوی «باهماد (= جمعیت، حزب) آزادگان» بود. این جمعیت با استفاده از اوضاع و احوالِ نسبتاً مناسبِ پس از شهریور ۲۰ به رهبری کسروی تشکیل یافت و مروج اندیشه‌های او بود (مرسلوند، ۲۶۸/۵؛ پاکدامن، ۱۰۴؛ ابوترابیان، ۶۱؛ قاضی‌زاده، ۴۵۱). در حدود یک ماه و اندکی پس از انتشار پرچم، در این روزنامه صراحتاً بیان شد که جمعیتی پدید آمده است که «در گام نخست به موضوع مشروطه و نشر معنی آن در میان توده می‌پردازد و... پرچم زبان آن است» (شم ۳۴).

کسروی پس از تشکیل باهماد آزادگان، تقاضای امتیاز روزنامه‌ای به نام «درفش» به عنوان ارگانِ آن کرد، ولی از آنجا که کلمهٔ درفش اختصاصاً به بیرق سلطنتی اطلاق می‌شد، از دادن امتیاز با این عنوان به او خودداری، و نام «پرچم» پیشنهاد شد و کسروی نیز ــ با آنکه از انتخاب این نام اکراه داشت ــ ناگزیر پذیرفت (اتحاد، ۲۰۷/۴-۲۰۸). سرمقاله‌های پرچم را کسروی خود می‌نوشت و بقیهٔ مندرجات آن را ــ که شامل مطالب ارسالی به دفتر روزنامه، اخبار و مباحثی دربارهٔ جریانات روز مملکتی بود ــ دیگران می‌نوشتند و با نظارت کسروی به چاپ می‌رسید (همانجا). در نخستین شمارهٔ روزنامه توضیح داده شده بود که «خبرهای خبرگزاری پارس و آگهیهای سودمند دیگر، به‌ویژه دربارهٔ رویدادهای جنگ جهانی، ترجمه و چاپ خواهد شد. در آخر هر هفته نیز خلاصهٔ رویدادهای آن هفته به صورت گفتاری در شمارهٔ

روز آدینه به چاپ خواهد رسید» (ص ۱).

در شماره‌های مختلف پرچم ضمن جانبداری از اصول حکومت مشروطه و تبلیغ آن، شرح حال قهرمانان انقلاب مشروطیت، همراه با عکسهایی از آنان چاپ می‌شد. شمارهٔ ۱۶۱ (۱۳ مرداد ۱۳۲۱) این روزنامه به مناسبت سالگرد اعلام مشروطه با چاپ عکسهای سران جنبش مشروطه در صفحات اول و آخر، و درج مقالاتی درخصوص این جنبش، به صورت ویژه‌نامه انتشار یافت. درج بیان‌نامه‌ها و نوشته‌های «آزادگان» شهرهای مختلف ایران، به‌ویژه آذربایجان، و دفاع از ترویج زبان فارسی در این استان در شماره‌های متعدد و سرانجام تبلیغ «زبان پاک» ابداعی کسروی ازجمله مسائل مورد توجه روزنامهٔ پرچم بود.

صرف‌نظر از وقفه‌های کوتاه مدت ــ که یکی از آنها توقیف ۳ روزه به سبب چاپ عکس دو ژنرال نازی در شمارهٔ ۱۴۰ (۱۵ تیرماه ۱۳۲۱) بود ــ پرچم تا ۱۷ آذر ۱۳۲۱ به‌طور مرتب انتشار می‌یافت (نک: شم ۱۴۴) و شمارهٔ ۲۵۴ (۱۷ آذر ۱۳۲۱) واپسین شمارهٔ پرچم روزانه بود (کتیرایی، ۳۸۵). در این روز به سبب «بلوای نان» که منجر به برقراری حکومت نظامی گردید، به دستور قوام‌السلطنه، نخست‌وزیر وقت از انتشار تمامیِ روزنامه‌ها در تهران و از آن جمله پرچم جلوگیری شد (عاقلی، *میرزا...*، ۲۹۱- ۲۹۵، *روزشمار...*، ۲۵۰/۱؛ پاکدامن، ۱۰۳؛ ابوترابیان، ۱۰-۱۱). از شمارهٔ ۴ تا آخرین شمارهٔ این دوره در کتابخانهٔ ملی موجود است (سرتیپ زاده، ۶۳).

پس از گذشت ۴ ماه، پرچم به شکل دو هفته‌نامه در ۱۵ فروردین ۱۳۲۲ آغاز به انتشار مجدد کرد (کتیرایی، همانجا). کسروی در نخستین شمارهٔ آن دربارهٔ این توقفِ ۴ ماهه آورده است که «به مناسبتِ پیش آمدِ آذرماه و نداشتن کاغذ، تا امروز پرچم را تعطیل نمودیم» (ص ۳۹). از توضیح دیگری که در پشت جلد همین شماره داده شده است، چنین برمی‌آید که پرچم و دیگر نشریهٔ کسروی، پیمان تا «پیش‌آمدِ آذرماه» انتشار می‌یافته، و «پس از گذارده شدن قانون نوین برای روزنامه‌ها» کسروی امتیازی برای انتشار مجدد پرچم گرفته است، لیکن به علت کمبود کاغذ و گرانی آن، و نیز اشتغال وی به چاپ و انتشار کتابهایی چون *ورجاوند بنیاد*، انتشار آن تا تاریخ یادشده به‌تعویق افتاده، و از آن پس، به جای پرچم روزانه، پرچم دوهفتگی ۴۸ صفحه‌ای انتشار یافته است. این نشریه با «رفت و رویهٔ» پیمان جایگزین پرچم روزانه و پیمان شد و در آن «گفتارهایی [هم] در زمینهٔ پرچم با همان زبان روزنامه و... هم در زمینهٔ پیمان با همان زبانِ [خاص]» دنبال گردید (شم ۱).

پرچم دوهفتگی پس از انتشار شمارهٔ ۱۲ در نیمهٔ دوم شهریور ۱۳۲۲ توقیف گردید. نسخه‌ای از این دورهٔ ۱۲ شماره‌ای در کتابخانهٔ مرکزی تبریز موجود است. اقدام برای جلوگیری از انتشار پرچم، ظاهراً با ارسال نامهٔ مورخ ۱۳۲۲/۴/۲۱ش از سوی حسن اسفندیاری محتشم‌السلطنه، رئیس مجلس شورای ملی دورهٔ سیزدهم، مبنی بر ضد دین بودنِ پیمان و پرچم به نخست‌وزیر وقت علی سهیلی، و انعکاس آن به فرمانداری نظامی آغاز شد (*اسناد...*، ۲۷۷/۲- ۲۷۸). فرمانداری نظامی هم طی نامهٔ مورخ ۱۳۲۲/۵/۱۱ش به نخست‌وزیر اطلاع داد که به شهربانی دستور داده شده است تا از انتشار مجلهٔ پرچم به علت درج مقالات «خلاف دیانت اسلام» جلوگیری کنند (همان، ۲۷۸/۲). سرانجام این نامه‌نگاری آن بود که هیئت وزیران در جلسهٔ مورخ ۱۳۲۲/۶/۲۱ش توقیف ۱۷ نشریه و از آن جمله پرچم را تصویب کرد (همان، ۲۳/۱) و بدین ترتیب، و براساس همین تصویب‌نامه، از انتشار پرچم دوهفتگی جلوگیری شد.

انتشار مجدد پرچم پس از رفع توقیف ــ که مقدماتش از اواسط آذر ۱۳۲۲ فراهم آمده بود ــ از اسفند ۱۳۲۲، با قطع بزرگ و به صورت هفتگی آغاز گردید (اتحاد، ۲۰۸/۴؛ قاضی‌زاده، ۴۵۱)؛ لیکن پس از انتشار ۷ شماره، باز توقیف شد (کتیرایی، ۳۸۵-۳۸۶). این توقیف در ۵ اردیبهشت ۱۳۲۳ به‌سبب «اهانت به دین اسلام» صورت گرفت (*اسناد*، ۶۳/۱-۶۴؛ قس: پاکدامن، ۱۳۲). شمارهٔ ۷ پرچم هفتگی درحقیقت آخرین شمارهٔ دوره‌های ۳گانهٔ آن بود. از آن پس، با وجودِ اعتراضات مداوم از جانب کسروی و اعضای باهماد آزادگان از شهرهای مختلف در ۱۳۲۳-۱۳۲۴ش (*اسناد*، ۲۷۹/۲-۲۸۷)، دیگر روزنامه یا مجله‌ای به نام پرچم منتشر نشد و به جای آن، «دفترهای ماهانه» در سالهای ۱۳۲۴-۱۳۲۶ش در دورهٔ حیات کسروی، و پس از قتل وی در ۱۲ اسفند ۱۳۲۴، توسط «یارانش» و به سردبیری یحییٰ ذکا، روی هم ۳۰ شماره، منتشر گردید (کتیرایی، ۳۸۶؛ برزین، ۱۰۴؛ افشار، ۹۸۵).

مآخذ: ابوترابیان، حسین، *مطبوعات ایران از شهریور ۱۳۲۰ تا ۱۳۲۶*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ اتحاد، هوشنگ، *پژوهشگران معاصر ایران*، تهران، ۱۳۸۱ش؛ *اسناد مطبوعات ایران*، به کوشش غلامرضا سلامی و محسن روستایی، تهران، ۱۳۷۴-۱۳۷۶ش؛ افشار، ایرج، *نادره‌کاران*، به کوشش محمود نیکویه، تهران، ۱۳۸۳ش؛ برزین، مسعود، *شناسنامهٔ مطبوعات ایران از ۱۲۹۵ تا ۱۳۵۷*، تهران، ۱۳۷۵ش؛ پاکدامن، مسعود، *قتل کسروی*، اپسالا، ۱۳۷۷ش/۱۹۹۹م؛ پرچم (دو هفته‌نامه)، تهران، ۱۳۲۲ش، شم ۱؛ همان (روزنامه)، تهران، ۱۳۲۰-۱۳۲۱ش، شم ۱، ۳۲، ۱۴۰، ۱۴۴، ۱۶۱، ۲۵۴؛ همان (هفته‌نامه)، تهران، ۱۳۲۲-۱۳۲۳ش، شم ۱-۷؛ سرتیپ‌زاده، بیژن، *فهرست روزنامه‌های موجود در کتابخانهٔ ملی ایران*، تهران، ۱۳۵۶ش؛ عاقلی، باقر، *روزشمار تاریخ ایران*، تهران، ۱۳۶۹ش؛ همو، *میرزا احمدخان قوام‌السلطنه*، تهران، ۱۳۷۶ش؛ قاضی‌زاده، علی‌اکبر، *جان‌باختگان روزنامه‌نگار*، تهران، ۱۳۷۹ش؛ کتیرایی، محمود، «کتاب‌شناسی کسروی»، *فرهنگ ایران زمین*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۰ش، ج ۱۸؛ مرسلوند، حسن، *زندگی‌نامهٔ رجال و مشاهیر ایران*، تهران، ۱۳۷۵ش.

رحیم رئیس‌نیا

پَرْچَم، قطعه‌ای پارچهٔ منقوش به نشانی خاص که معمولاً به میله‌ای آویخته می‌شود و به عنوان نماد یک قوم، کشور، آرمان و یا سازمان معینی به کار می‌رود. در گذشته گاه از پوست به جای پارچه استفاده می‌شده است.

واژهٔ پرچم در سده‌های ۵-۶ق/۱۱-۱۲م از زبان ترکی وارد فارسی شده، و از سدهٔ ۱۲ق/۱۸م به معنای امروزیِ آن متداول گردیده است (پورداود، «پرچم»، ۲۳، *هرمزدنامه*، ۲۸۷- ۲۸۸). کلماتی چون بیرق، درفش، علم، رایت، لوا، سنجق و علامت و بند نیز در زبان فارسی و

عربی و ترکی به همین معنا به کار رفته است. امروزه از پرچم به عنوان مهم‌ترین نمادِ هویت ملی کشورها به طور گسترده توسط دولتها، سازمانها، گروههای مختلف کشوری و لشکری، و در مراسم و تشریفات دولتی و بین‌المللی استفاده می‌شود (پرچم[1]). افزون بر این، سازمانهای فراملیتی، مانند سازمان کنفرانس اسلامی، سازمان ملل متحد، اتحادیهٔ اروپا نیز از پرچم ویژهٔ خود استفاده می‌کنند (همان؛ «پرچمهای اسلامی[2]»؛ «دائرة‌المعارف...[3]»، ذیل پرچم[4]).

۱. پرچم در تاریخ اسلام: ابن خلدون تاریخ استفاده از پرچم را به آغاز خلقت انسان می‌رساند (۲۵۸/۱)؛ در حالی که گفته‌اند: این تاریخ تا حدود ۵ هزار سال پیش قابل پی‌گیری است (خیراندیش، ۲۵۷-۲۵۸؛ قس: «پرچم»). در برخی از متون تاریخی اسلام، پیامبر اکرم(ص) «حاملِ لِوا در روز رستاخیز» نامیده شده (مقری، ۴۲۳/۷؛ ابن کثیر، ۵/۱)، و امیرالمؤمنین علی (ع) خود را اهل اللواء نامیده است که بر اهمیت و احترام پرچم در میان مسلمانان دلالت دارد (ابن عدیم، ۲۲۰۰/۵). پیش از ظهور اسلام، قبیلهٔ قریش دو پرچم داشت: یکی رایتی موسوم به عقاب که شاید تقلیدی از رومیان بود (زیدان، ۱۸۰/۱) و دیگری پرچمی که آن را «لواء» می‌نامیدند و مخصوص جنگها بود («پرچمهای اسلامی»). دربارهٔ رنگ لوا یا حتیٰ شکل آن آگاهی دقیقی در دست نیست؛ اما گفته شده که عقاب به رنگ سیاه بوده است (همان).

پرچمداری در میان قریش از منصبهای مهم بود و متولیان حفظ و حمل پرچم به این منصب افتخار می‌کردند. عقاب یا رایت که پرچم قبیله به شمار می‌رفت، در اختیار بنی‌امیه بود؛ اما لوا را خاندان بنی عبدالدار حمل می‌کردند و به این سبب، خود را صاحب اللواء می‌نامیدند (طبری، ۶۴/۲؛ ابن جوزی، ۲۱۶/۲؛ ابن کثیر، ۶۵/۳، ۱۴۲؛ زیدان، همانجا؛ محب الدین، ۵۳/۲). پس از ظهور اسلام نیز این افتخار برای بنی‌عبدالدار باقی ماند (طبری، همانجا؛ سیوطی، *تاریخ...*، ۱۶۷/۱؛ ابن کثیر، ۲۰/۴).

در آغاز اسلام پیامبر اکرم (ص) پرچمی سیاه رنگ موسوم به عقاب برگزید. این پرچم که هیچ نقش یا علامتی نداشت، احتمالاً همان است که گفته‌اند: از چادر عایشه ساخته شده بود (زیدان، همانجا؛ «پرچمهای اسلامی»؛ قس: ابن کثیر، ۲۹۳/۴). افزون بر این، گفته‌اند: پیامبر(ص) رایتهای متعدد به رنگهای گوناگون داشت که مشهورترین آنها رایت سفید بود (همو، ۲۶۰/۳؛ بختورتاش، ۱۰۰؛ «پرچمهای اسلامی»). گفته‌اند: بر لوای پیامبر(ص) که در جنگها حمل می‌شد ــ و شاید بر عقاب نیز ــ کلمهٔ توحید نقش شده بود (واقدی، ۴۲/۲).

به گزارش مورخان، در جنگ بدر «لوای» پیامبر (ص) بزرگ‌ترین لوای مهاجران بود؛ از این گفته برمی‌آید که در جنگها هر یک از گروههای مهاجر و انصار لوایی مخصوص به خود نیزداشته‌اند (ابن‌جوزی، ۱۹۴/۳). در جنگهای مسلمانان برافراشته نگهداشتن و حفظ لوا اهمیت بسیار داشت. معمولاً برای هر جنگ لوایی مخصوص بسته، و به دست کسی سپرده می‌شد که فرماندهی بر عهدهٔ او بود، یا از دیگران دلاوری بیشتری داشت و یا از فضیلت و برتری ویژه‌ای برخوردار بود. مثلاً در جنگ یمامه لوا در دست سالم بن عبید بن ربیعه بود که از صحابهٔ نخستین و از اصحاب اهل صفه به شمار می‌رفت (ابونعیم، ۳۷۰/۱؛ سخاوی، ۳۷۶/۱). اما در اغلب جنگها، مانند جنگ خیبر، لوا به حضرت علی بن ابی‌طالب (ع) داده می‌شد (طبری، ۱۳۶/۲؛ سیوطی، همانجا؛ ابن عماد، ۵۰/۱). کسی که لوا به وی سپرده می‌شد، می‌بایست تا واپسین لحظهٔ حیات خویش آن را برافراشته نگه‌دارد. در جنگ یمامه سالم بن عبید با آنکه هر دو دستش قطع شد، نگذاشت لوا بر زمین بیفتد (ابونعیم، سخاوی، همانجاها؛ ابن جوزی، ۹۱/۴). چون شخصی که لوا را در دست داشت، کشته می‌شد، بی‌درنگ آن را به دیگری می‌سپردند. در جنگ احد ابتدا لوا در دست مصعب بن عمیر بود و پس از قتل او، پیامبر(ص) لوا را به علی(ع) سپرد (مقدسی، ۲۰۱/۴-۲۰۲؛ ابن‌کثیر، ۳۲۴/۳، ۱۵/۴، ۲۰).

مورخان مسلمان گزارشهای افتخارآمیزی از این گونه رویدادها ارائه کرده‌اند. در جنگ مؤته زیدبن حارثه، جعفربن ابی‌طالب و عبدالله ابن رواحه یکی پس از دیگری کشته شدند، اما نگذاشتند لوا بر زمین بیفتد، تا آنکه خالدبن ولید آن را به دست گرفت (طبری، ۱۵۱/۲؛ ابن کثیر، ۲۴۴/۴-۲۴۷؛ ابوعبید، ۱۱۷۲/۴؛ ابن جوزی، ۱۹۴/۳، ۳۱۴/۴). برافراشته بودنِ لوا به منزلهٔ اصرار و همت بر پیروزی و برتری بر دشمن بود. یکی از توصیه‌های علی(ع) در گرماگرم جنگ صفین این بود که پرچم خویش را همواره‌برافراشته نگه‌دارید و آن را به دلاوران خویش بسپارید (ابن خلدون، ۲۷۵/۱).

در فرهنگ اسلامی در دست گرفتن لوا معنای کنایی پیشوایی و برتری را می‌رساند (نک: مقری، ۱۱۵۶/۲، ۴۶۵/۵، ۱۳۸/۶)، چنان که به عنوان مثال امرؤالقیس را «حامل لوا در شعر» نامیده‌اند (سیوطی، *المزهر*، ۴۰۹/۲). همچنین در دست داشتن لوا به معنای دلاوری و به پیشباز خطر رفتن بود (ابن خلدون، ۱۹۸/۱؛ ابن عماد، ۹۰/۱). در حوادث مهم در دست داشتن پرچم تأیید و جلب اعتماد دیگران را به دنبال داشت (نک: ابن اثیر، چ قاضی، ۶/۵) و نوعی اقتدار به حامل آن می‌بخشید (همان چ، ۲۵۴/۴). فضل بن سهل «ذوالریاستین»، «صاحب الریاسة الحرب و القلم» و «حامل اللواء» خوانده می‌شد (همان چ، ۳۸۳/۵). معمولاً عقد لوا برای کسی که لوا را برای او می‌بستند، افتخاری بزرگ به شمار می‌رفت. در فتح انطاکیه ابوعبیده همان لوایی را در دست داشت که ابوبکر برای وی بسته بود (واقدی، ۳۰۹/۱).

عقد لوا به منزلهٔ صدور منشور حکمرانی نیز بود (بلاذری، ۲۵۲/۱؛ ابن خلدون، ۲۵۹/۱) و درخواست لوا از خلیفه توسط حکومتهای تازه تأسیس ــ مانند صفاریان (ابن اثیر، ۳۷۱/۶) و مسعود غزنوی پس از پیروزی بر برادرش محمد (بیهقی، ۱۵/۱) ــ برای تثبیت و تأیید

1.«Flag» 2.«Islamic...» 3. *The WorldBook...* 4. Flag

استیلای آنها صورت می‌گرفت. رسم عقد لوا که با پرچم کوچک سیاه‌رنگی اجرا می‌شد، به عنوان یکی از تشریفات دستگاه خلافت عباسی معمول بود. هر گاه یکی از کارگزاران شایستهٔ تقدیر شناخته می‌شد، و یا هنگامی که فرماندهان و گماردگان خلیفه بر دشمنی پیروزی می‌یافتند، علاوه بر خلعت و پاداش، ارسال لوا هم ضرورت داشت. وقتی که طاهر ذوالیمینین خبر پیروزی بر امین را برای مأمون فرستاد، مأمون به پاس این پیروزی برای عقد لوای او وقت خاص تعیین کرد (ابن عماد، ۴/۱).

پیروزی عضدالدوله بر عزالدوله در زمان خلافت طائع سبب شد که خلیفه دو لوای مخصوص برای وی ببندد: یکی به رسم لوای عتّال، یعنی لوای «نقره‌کاری»؛ و دیگری مانند لوای ولیعهدان، یعنی مذهّب (طلاکاری) (سیوطی، تاریخ، ۴۰۷/۱؛ ابن عماد، ۵۸/۲).

به استثنای دورهٔ کوتاهی در زمان خلافت مأمون ــ که وی به سبب نزدیک شدن به شیعیان رنگ سبز را برای پرچم خود برگزید (ابن خلدون، همانجا؛ «پرچمهای اسلامی») ــ رنگ پرچم خلفای عباسی از پیش از پیروزی نهضت ضد اموی سیاه بود. این رنگ نماد خلافت عباسی شمرده می‌شد و دیگر حکمرانان از آن استفاده نمی‌کردند (قزوینی، ۶۰۸). به گفتهٔ ابن خلدون، عباسیان رنگ سیاه را به نشانهٔ غمگساری برای کشتگان خویش برگزیده بودند (همانجا)؛ اما آنان خود گزینشِ این رنگ را به سبب انتساب به «اهل بیت» می‌دانسته‌اند (سیوطی، همان، ۱۸/۱؛ قلقشندی، ۲۳۷/۲؛ «پرچمهای اسلامی»)؛ پرچم امویان نیز سپید (همان)، یا سرخ (زیدان، ۱۸۱/۱؛ قس: مقری، ۳۱۰/۳، ۲۳۸/۶: رنگ پرچم امویان اندلس)، و یا به گفتهٔ برخی سبز بود (زرین کوب، دو قرن...، ۱۳۹؛ قلقشندی، ۲۳۵/۲-۲۳۶).

چون ابومسلم خراسانی دعوت عباسی را آشکار ساخت، ابراهیم امام دو لوای سیاه برای وی فرستاد که یکی از آنها موسوم به ظل (سایه)، و دیگری موسوم به سحاب (ابر) بود (ابن اثیر، چ قاضی، ۲۸/۵؛ نیز نک: هـ د، ابومسلم). از این پس، «رایات سود» (بیرقهای سیاه) به نماد ویژهٔ عباسیان تبدیل شد. به روزگار ضعف خلافت عباسی، مخالفان و معارضان خلیفه علم سپید را نشانهٔ مخالفت خویش با عباسیان قرار دادند و اگر چه پرچم شیعیان سبز، و بیرق خرم دینان سرخ بود («پرچمهای اسلامی»؛ خیراندیش، ۲۵۸؛ زکی، ۲۸؛ نظام الملک، ۲۸۵/۱؛ زرین کوب، همان، ۲۲۳، ۲۴۹؛ داور)، اما اغلب مخالفان دستگاه خلافت از جمله طالبیان به مبیّضه (سفید بیرقها) شهرت یافتند (ابن خلدون، زیدان، همانجاها؛ قزوینی، ۶۰۷).

از گزارش یعقوبی برمی‌آید که طولونیان نخستین کسانی بودند که در مصر پرچمهایی با رنگهای متنوع و متفاوت برافراشتند (ص ۱۳۱؛ قس: زکی، همانجا). پس از آن، فاطمیان با گزینش رنگ سبز برای پرچم خویش و استفادهٔ گسترده از بیرقهای گوناگون در مراسم و جنگها بر اهمیت و رواج آن افزودند. هنگام عبورِ خلیفهٔ فاطمی دو پرچم در دو طرف وی حمل می‌شد و افزون بر آن شمار بسیاری از طبلها و پرچمهای رنگارنگ در موکب خلیفه یا در سپاه وجود داشت. فاطمیان

دیوان خاصی با عنوان دارالبنود داشتند که وظیفهٔ نگهداری و رعایت آداب مربوط به پرچم را برعهده داشت (زکی، ۳۶-۳۷). وقتی عزیز پنجمین خلیفهٔ فاطمی عزم شام کرد، ۵۰۰ پرچم در سپاه وی بود (ابن خلدون، ۲۵۹/۱؛ زیدان، همانجا). پس از آن، ایوبیان برای نخستین بار رنگ زرد را برای پرچم خویش برگزیدند (مقدسی، ۳۲۲/۳، ۴۰۴). آنان نیز بر شمار بیرقها افزودند و برای حمل و نصب پرچم و تشریفات مربوط به آن قواعد تازه‌ای تنظیم کردند (زکی، ۲۹). در میان اتابکان زنگی، عمادالدین نخستین کسی بود که هنگام عبورش سنجق بر سر او می‌گرفتند (ابن کثیر، ۲۲۷/۱۲).

در مغرب سرزمینهای اسلامی امویان اندلس تا مدتها رنگ سفید («پرچمهای اسلامی») و یا سرخ (زیدان، همانجا؛ قس: زکی، ۲۹-۳۰) را حفظ کردند، اما گویا به تدریج رنگ خاص پرچم حکومتها جای خود را به شمار فراوانی از بیرقهای رنگارنگ داد و طبل و عَلَم بسیار نشانی از شکوه موکب سلطانی گردید. در دولت بنی‌مرین یک پرچم سفید بزرگ به عنوان شعار خاص سلطان حمل می‌شد، اما افزون بر آن، شمار زیادی بیرقهای رنگارنگ در موکب وی وجود داشت (سلاوی، ۱۱/۱، ۱۶۵/۲). آنان نیز محلی به نام «باب البنود» داشتند (همو، ۲۵۸/۱).

در حکومت مرابطون نه تنها در موکب سلطان پرچمهای رنگارنگ متعددِ ساخته شده از حریرهای خالص و زربفت وجود داشت، بلکه کارگزاران بزرگ آنها نیز موکب با شکوهی از طبل و عَلَمهای رنگارنگ داشتند. به این مجموعهٔ طبلها و بیرقها «ساقه» می‌گفتند. تنها تفاوت بین ساقهٔ سلطان و کارگزاران تفاوت شمار پرچمها بود (ابن خلدون، همانجا).

در حکومت موحدون تنها موکب پادشاه ساقه داشت و کارگزاران برجسته فقط پرچمهای کوچکی از جنس کتان داشتند (همو، ۲۵۹/۱-۲۶۰). هدف از حمل طبلها و پرچمهای بسیار بیم افکندن در دل دشمنان یا مخالفان بود، چنان که گاه به گفتهٔ مقری تلمسانی، بیشه‌ای از پرچمها پدید می‌آمد (۲۴۲/۱). سلطان ابوالحسن پادشاه زناته ساقه‌ای داشت که ۱۰۰ طبل و ۱۰۰ علم در آن بود (ابن خلدون، همانجا).

در شرق سرزمینهای اسلامی، فرمانروایان دولتهای ترک از پرچمهای بزرگ با منگوله‌ای بزرگ از موی که به آن شالش یا چتر می‌گفتند، استفاده می‌کردند. این پرچمها فقط مخصوص پادشاه بود. اما شمار بسیاری از بیرقهای کوچک‌تر در موکب پادشاه و یا در لشکر وی وجود داشت که به آنها سنجق می‌گفتند. امیران و فرماندهان لشکر می‌توانستند شماری دلخواه طبل و سنجق داشته باشند (همو، ۲۶۰/۱). در حکومت ایوبیان و شاید در دورهٔ ممالیک نیز به پرچمِ مخصوصِ سلطان «عصابه» می‌گفتند و معمولاً نام و لقبهای خلیفه یا سلطان بر روی آن نوشته می‌شد (زکی، ۲۹؛ قس: پروین گنابادی، ۴۹۶/۱، نیز ۴۹۷، حاشیه).

با آنکه در بیشتر سرزمینهای قلمرو خلافت اسلامی، پرچم حکومتها از نقش و نماد خاصی، جز نام خلیفه یا آیات قرآنی نداشت

(«هلال...[1]»؛ «پرچمهای اسلامی»؛ برق، ۷۱)، بر پرچم ترکان آسیای صغیر (عثمانی) از آغاز نقش هلال و سپس ستاره دیده می‌شد؛ چه، این نماد ــ پیش از آنکه قبایل ترک آسیای مرکزی را ترک کنند ــ در شمار توتمهای اصلی آنان بود («هلال»؛ «پرچمهای اسلامی»؛ خیراندیش، ۹۹).

افزون بر این، نقش هلال بر پرچم بیزانس با پاره‌ای از وقایع تاریخی و افسانه‌ای بسیار کهن آمیخته است («پرچمهای اسلامی»؛ زکی، ۳۳). چون ترکان آناتولی قدرت یافتند و امپراتوری عثمانی گسترده شد، دگرگونیهایی در رنگ پرچم پدید آمد و پرچم ملی از پرچم دینی جدا شد، اما باز هم هلال ماه و ستاره بر پرچمهای ملی و دینی آنها باقی ماند («ترکیه[2]»؛ «پرچمهای اسلامی»؛ قس: زکی، همانجا). پایداری این نماد در خلال سده‌های متوالی بر پرچم این امپراتوری که بر بخشهای بزرگی از جهان اسلام و اروپا سیطره داشت، سبب شد تا به تدریج هلال ماه و ستاره در اذهان بسیاری از مردم جهان و حتیٰ مسلمانان به نماد اسلام مبدل گردد (نک: دنبالهٔ مقاله).

پرچم در ایران: هم زمان با پیدایش سلسله‌های پادشاهی ایرانی و یا شاید اندکی پیش از آن استفاده از پرچم در نبردهای ایرانیان رایج بود (شهمردان، ۲۶۹؛ بختورتاش، ۹ـ۱۱؛ بهار، ۱۱/۱). در سپاه کورش برای حفظ نظم و شناسایی دسته‌های نظامی از درفشهای رنگارنگ استفاده می‌شد (گزنفن، ۲۲۳). گفته‌اند: پرچم ویژهٔ کورش رنگ سپید داشت و تصویر عقابی زرین و گشوده بال در میانهٔ آن بود («ایران، پرچمها[3]»).

پرچم نزد ایرانیان افزون بر جنبه‌های نظامی و سیاسی، با برخی باورهای اسطوره‌ای و دینی هم آمیخته بود. معمولاً بر درفشهای ایرانی تصویر عقاب یا جانورانی کشیده می‌شد که نماد قدرت بودند (شهمردان، ۲۷۰؛ بختورتاش، ۳۸ـ ۴۸؛ جکسن، 57). گزارشهای بسیاری دربارهٔ پرچمهای رنگارنگ ایرانیان در دست است (زنجانی، ۴۶۷؛ صفا، ۲۳۳؛ بختورتاش، ۳۵ـ۴۷؛ شهمردان، ۲۷۱). افسانه‌ها و گزارشهای تاریخی نشان می‌دهد که پرچم ایرانیان از عهد باستان تا پایان دورهٔ ساسانی درفش کاویانی نام داشته است (ابن اثیر، ۷۴/۱ـ ۷۵؛ داور). بنا به روایت فردوسی، این درفش با قیام کاوهٔ آهنگر و آغاز پادشاهی فریدون پدید آمد (۴۵/۱). از این افسانه همواره تفسیرهای گوناگونی شده است، اما برخی نیز آن را بیان وجهی برای نام درفش کاویانی می‌دانند که درفش شاهنشاهی ایران بود (کریستن‌سن، *کارنامه*...، ۲۳ـ۲۴، *کیانیان*، ۶۷).

درفش کاویانی را همهٔ پادشاهان ایران گرامی می‌داشتند (ثعالبی، ۳۸ـ۳۹؛ طبری، ۱۲۳/۱، ۳۰۰) و به باور ایرانیان این درفش فرخنده مایهٔ پیروزی در جنگها به شمار می‌رفت (گردیزی، ۴؛ ابن خلدون، ۵۰۲/۱). اشارهٔ کنایه آمیز ناصر خسرو به «خجسته علم کاویان» (*دیوان*، ۱۴) و نیز خاقانی (نک: شمیسا، ۴۰۳) این باور را نشان می‌دهد. به سبب همین ویژگیها، پادشاهان ایرانی گوهرهایی گرانبها بر آن آویخته بودند (گردیزی، همانجا؛ شهمردان، ۲۶۷؛ بیرونی، ۲۲۲). گفته‌اند: هنگامی که این درفش در نبرد قادسیه به دست مسلمانان افتاد، ۱٬۲۰۰٬۰۰۰ دینار بها داشت (کریستن سن، *ایران*...، ۵۲۸؛ مان، ۳؛ داور). اشارات مکرری به درفش کاویانی و باورهای مربوط به آن در شعر فارسی دیده می‌شود (برای نمونه، نک: شمیسا، همانجا؛ نظیری، ۴۰۵).

پس از سقوط امپراتوری ساسانی، ایرانیان تا مدتها پرچم خاصی نداشتند (بختورتاش، ۸۵ ـ ۸۸؛ داور؛ برق، ۷۱). پس از پیدایش حکومتهای محلی، به تدریج پرچمهایی متفاوت با پرچم خلفای عباسی پدیدار شد (همانجا). دربارهٔ اینکه آیا سامانیان پرچم ویژه‌ای داشته‌اند یا نه، اطلاعی در دست نیست؛ اما در *تاریخ سیستان* به بروز اختلاف در موسم حج بر سر نصب پرچم عمرو بن لیث و محمدبن طولون حاکم مصر اشاره شده است؛ چه، در آن زمان مرسوم بود که در موسم حج پرچم عمروبن لیث در جانب راست منبر نهاده شود؛ در این باب «سخن با مصریان دراز شد و حرب او فتاد، مردمان مکه نصرت خلیفت عمرو را کردند و علم عمرو بر یمین چنان که رسم رفته بداشتند» (ص ۲۳۸ـ ۲۳۹).

نخستین بار به فرمان سلطان محمود غزنوی عکس ماه بر روی پرچم سیاهی که نماد تابعیت وی از خلافت بغداد بود، زر دوزی شد («تاریخچه...»؛ داور). پس از آن، اگر چه پرچم سیاه همچنان به عنوان نماد خلافت عباسی در مراسم و جنگها دیده می‌شد (بیهقی، ۴۱۴/۲، ۹۰۵/۳، ۹۷۲)؛ اما بیهقی بارها از علامت شیر سخن گفته است (۴۲۰/۲، ۹۵۴/۳). گفته‌اند: نخستین بار مسعود غزنوی تصویر شیر را بر پرچم خویش نقش کرد («تاریخچه»؛ داور؛ نیز نک: *لغت نامه*...، ذیل علامت). از آن پس، استفاده از پرچم در مراسم و در نبردها به شیوهٔ دیرینهٔ ایرانیان، رواج کامل یافت. در جنگها هر دسته یا فوج از سربازان پرچم یا علامت مخصوص داشتند که با آن شناسایی می‌شدند. این عبارت *قابوس‌نامه*: «و به یکبار لشکر پیش مبر، علامت علامت، فوج فوج همی فرست» (عنصرالمعالی، ۲۷۵) نشان می‌دهد که هر علامت ویژهٔ فوجی از سربازان بوده است. افزون بر این، از چند بیت شعر فرخی سیستانی می‌توان دریافت که سلطان محمود نیز رایتی داشته که عکس مرغی همای مانند بر آن نقش گردیده بوده است (یوسفی، ۴۲۲). از همان‌جا برمی‌آید که علامت یا پرچم را چون چتر بر سر سلاطین می‌گرفتند (همو، ۴۲۳؛ بیهقی، ۹۷۲/۳) و در هنگام پراکنده شدن سپاه پرچمها یا علامتها را از پایهٔ آنها باز می‌کردند (همو، ۹۵۶/۳؛ خطیب رهبر، ۱۰۶۳/۳).

در همین دوره علامت برکشیدن به معنای برافراشتن پرچم (زرین کوب، سیری...، ۲۳۲، ۵۶۶)، و نیز برافراشتن پرچم در اعیاد که در بیتی از ظهیر فاریابی (ص ۵) دیده می‌شود و اشارات فراوان شاعران به نقش شیر (مولوی، ۳۸/۱، ۴۵۸/۲؛ گوهرین، ۱۱۳/۶؛ بختورتاش، ۹۶ـ

1.«Crescent Moon: Symbol...» 2.«Turkey» 3.«Persia...»

۹۸) و ماه (ظهیرفاریابی، ۱۰) بر علمها، و همچنین رواج اصطلاحهایی چون ماهچه و منجوق برای اجزاء مختلف پرچم که در *مرزبان نامه* (مرزبان بن رستم، ۱۰۶) و *تاریخ بیهقی* (۴۲۰/۲؛ نیز خطیب رهبر، ۵۴۰/۳، ۷۷۷) آمده است و نیز علم بر در سرای کسی زدن (محمدبن منور، ۴۹/۱) و به کار بردنِ اصطلاح عَلَمِ گدایان (مولوی، ۴۲۳/۱؛ گوهرین، ۳۲۶/۶؛ قس: نیکلسن، ۸۹۴/۲) که نشان می‌دهد گروههایی از اهل فقر نیز عَلَم مخصوص داشته‌اند، گویای رواج گستردهٔ استفاده از پرچم است.

از آنچه قزوینی رازی می‌گوید (ص ۶۰۸)، می‌توان دریافت که نخستین کسانی که پرچمهایی به رنگ سبز، سرخ و زرد برافراشتند، سلجوقیان بودند. شاید همانها نیز برای نخستین بار نقش شیر و خورشید را بر پرچمهای خویش قرار دادند. اگر چه بنا به برخی قرائن نقش پرچم آنها اصلاً ماه یا هلال ماه بود («هلال»؛ قس: زکی، ۳۳-۳۴). با این حال، آشکار شدنِ نقش شیر بر پرچم مسعود غزنوی نخستین بروز نمادی ایرانی بر پرچم حکومتی بود که خود را یکسره تابع خلافت بغداد می‌دانست (بیهقی، ۶۵/۱).

کهن‌ترین اثر از شیر و خورشید سکه‌هایی است که از روزگار غیاث الدین کیخسرو، پادشاه سلجوقیِ آناتولی (سدهٔ ۷ق/۱۳م) باقی مانده، و با روایت افسانه آمیزی درآمیخته است: عشق مفرط این پادشاه به همسر گرجی‌اش سبب شد تا چهرهٔ او را چون خورشیدی بر پشت شیر بر روی سکه نقش کنند (کسروی، ۱۴- ۱۵؛ بختورتاش، ۱۷۷-۲۰۲، ۲۰۸-۲۰۹؛ ذکاء، ۱۷)؛ اما شماری از پژوهشگران با تحلیل برخی شواهد، سابقهٔ شیر و خورشید را تا دوره‌های پیش از اسلام پی‌گیری کرده، و گفته‌اند: از آنجا که ایران در اقلیم چهارم قرار داشته (که متعلق به خورشید است) و بر پایهٔ نظریه‌های نجومی کهن، خورشید در برج اسد قرار دارد (ناصرخسرو، *جامع*...، ۲۷۵) و همچنین بنا بر سابقهٔ آیین مهرپرستی در ایران و علاقه و احترام ایرانیان به خورشید به عنوان پدیدهٔ نورانیِ مقدس، پیوند شیر و خورشید باید امری باستانی و بسیار کهن تلقی گردد (رضوانی، ۱۹۹-۲۰۳؛ کسروی، ۱۳-۱۴؛ قس: نفیسی، ۸۵).

بر پایهٔ گزارش ابوریحان بیرونی پادشاهانِ ایران در جشن مهرگان تاجی بر سر می‌گذاشتند که نقش خورشید بر آن بود (ص ۲۲۲). اشارهٔ کلاویخو به قدمت نشان شیر و خورشید بر طاق عمارت قصر تیمور در سمرقند (ص 208)، و نیز تصویر شیر و خورشید بر پرچم سربازان مغول در نقاشی مربوط به فتح نیشابور (بختورتاش، ۲۴۲) وجودِ این نشان را در دوره‌هایی از تاریخ ایران تأیید می‌کند. با این حال، به نظر می‌رسد پادشاهان صفوی نخستین کسانی بودند که نقش شیر و خورشید را به عنوان نشان رسمی خود پذیرفتند (همو، ۱۰۱-۱۰۸). این امر با توجه به باورهای دینی صفویان و لقب حضرت علی (ع) (شیرخدا) بسیار محتمل است (رضوانی، ۲۰۲؛ کسروی، ۱۸-۲۱).

پرچم در دورهٔ صفویه به عنوان نماد قدرت حکومت و نیز مراسم دینی از اهمیت فراوان برخوردار بود و منصب علمدار باشی در دولت صفویه (شاردن، V/487) همان اهمیتی را داشت که سنجق بک در حکومت عثمانی (فرید، ۲۲۵/۱- ۲۲۸؛ برق، ۷۲). در دورهٔ افشاریان دولت ایران پرچمهای گوناگون داشت (بختورتاش، ۱۱۱-۱۱۳؛ لاکهارت، 182)؛ اما پرچم رسمی حکومت پرچمی سفید به شکل سه گوش با نقش شیر و خورشید بود (بختورتاش، همانجا؛ «تاریخچه»). نقاشی باقی‌مانده از جنگ سپاهیان نادر با محمدگورکانی، پادشاه هند این پرچم را که یک نوار سبز رنگ در کنارهٔ بالایی و یک نوار قرمز در لبهٔ پایینی دارد، نشان می‌دهد (همانجاها).

در اوایل عصر قاجار، در نتیجهٔ مراودات ایرانیان با اروپاییان و نیز جنگهای ایران و روس پرچم ایران چهارگوش شد و رنگهای سه گانهٔ پیشین به رنگ قرمز و دایره‌ای سفید که علامت شیر و خورشید در درون آن قرار داشت، تغییر یافت (بختورتاش، ۱۳۱؛ «تاریخچه»؛ ذکاء، ۱۴). در همین دوره، شاید به پیروی از دورهٔ صفویان شمشیری به نشانهٔ ذوالفقار علی(ع) در دست شیری که بر روی پرچم نقش می‌شد، قرار داده شد («تاریخچه»؛ رضوانی، همانجا) و سپس در حکومت محمدشاه تاجی بر بالای خورشید افزودند («تاریخچه»).

زمینهٔ پیدایش پرچمِ سه رنگِ کنونی را امیرکبیر فراهم آورد که در عین حال نقش تاج را حذف کرد (همان؛ بختورتاش، ۱۳۸؛ مینوی، ۸۵). در این دوره، پرچمهای گوناگون در ایران وجود داشت که اعتمادالسلطنه شرح آنها را ارائه کرده است (افشار، ۱۹۰۳/۳ بب). پس از پیروزی مشروطه، بر پایهٔ اصل ۵ متمم *قانون اساسی*، پرچم ایران با ۳ رنگِ کنونی و نشان شیر و خورشید به عنوان پرچم ملی و نماد حکومت مشروطه جنبهٔ قانونی یافت (رضوانی، ۲۰۳؛ برق، ۷۲-۷۳) و پرچم ملی و دولتی از یکدیگر جدا شد و نشان شیر و خورشید تنها بر پرچم دولتی باقی ماند (بختورتاش، ۲۲۸).

در دورهٔ رضا شاه آخرین تغییرات در شکل شیر و خورشید پدید آمد و پس از آن در دورهٔ محمد رضا شاه آیین نامهٔ برافراشتن پرچم در مراسم و تشریفات دولتی و اندازه و رنگ پرچم برای نیروهای سه گانهٔ ارتش و نهادهای مختلف دولتی تعیین گردید (رضوانی، ۲۰۳-۲۰۴؛ ذکاء، ۳۸). در این هنگام در ایران ۴ پرچم به نامهای درفش شاهنشاهی، پرچم ملی، پرچم دولتی و پرچم نظامی وجود داشت (بختورتاش، ۲۳۵، ۲۳۸).

پرچم کنونیِ ایران بر اساسِ اصل ۱۸ *قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران* از ۳ رنگ سفید در وسط و سبز و سرخ در بالا و پایین تشکیل شده است. رنگ سبز نماد اسلام، رنگ سفید نشانهٔ صلح، و رنگ سرخ نماد دلاوری ایرانیان است («ایران[1]»). در وسطِ نوار سفید نشانِ مخصوص جمهوری اسلامی قرار دارد که از یک نیزه در وسط و ۴ هلال در دو طرف آن تشکیل شده است. علامت تشدید بر نوک نیزه نیروی مضاعف آن را نشان می‌دهد. در مجموع این علامت یادآورِ

1.«Iran»

شکل گل لاله است که نماد خون شهیدان انقلاب اسلامی به شمار می‌رود و در کنارهٔ بالا و پایین قسمت سفید عبارت‌الله اکبر با خط کوفی ۲۲ بار نوشته شده که تاریخ پیروزی انقلاب اسلامی (۲۲ بهمن) را نشان می‌دهد (همان).

پرچم در دیگر کشورهای جهان اسلام: مهم‌ترین و رایج ترین کاربردِ کنونی پرچم در همهٔ کشورها و از جمله کشورهای اسلامی کاربرد آن به عنوان پرچم ملی است که هویت ملی و تاریخی ملتها را نشان می‌دهد («پرچم»). این هویت معمولاً با به کاربردن رنگها، طرحها و علامتهایی نشان داده می‌شود که به نوعی با تاریخ و گذشتهٔ کشورها پیوند دارد (همان؛ «معنی...[1]»). بر این اساس، پرچم کشورهای اسلامی را می‌توان از جهات گوناگون دسته بندی کرد. در پرچم برخی از کشورهای اسلامی ــ مانند پاکستان، عربستان سعودی و لیبی ــ رنگ سبز به عنوان نماد اصلی و سنتیِ اسلام به کار رفته است. در پرچم ایران، کویت، اردن و فلسطین نیز نوار سبز رنگ نشان دهندهٔ هویت اسلامی و یا عربی است (همان؛ «ایران»). هلال ماه و ستاره نیز در پرچم چندین کشور اسلامی ــ از جمله ترکیه و موریتانی ــ مورد استفاده قرار گرفته است («موریتانی[2]»؛ قس: خیراندیش، ۲۲۴؛ «هلال»).

هلال ماه از حدود ۷ هزار سال پیش توتم قبایلی بود که در آسیای مرکزی و سیبری می‌زیستند و پس از آن نیز نقش بسیار مهمی در تاریخ و فرهنگ بیزانس ایفا کرد. بنا بر برخی از گزارشهای تاریخی، در شب حملهٔ فیلیپ مقدونی (پدر اسکندر) به بیزانس (۳۳۹ ق م) درخشش هلال ماه مانع حملهٔ او گردید؛ در نتیجه، این پدیدهٔ طبیعی در نزد مردم بیزانس احترام ویژه‌ای یافت (همان؛ «پرچمهای اسلامی»؛ زکی، ۳۳).

افزون بر این، پیروزی رومیان بر قبایل وحشی نیز در نخستین روزهای ماه قمری بود («هلال»). این ویژگیها و نیز برخی رویدادهای دیگر («پرچمهای اسلامی») سبب شد تا هلال ماه به عنوان نماد امپراتوری روم شرقی برگزیده شود (زکی، همانجا).

ترکان عثمانی پس از فتح بیزانس (۸۵۷ق/۱۴۵۳م) پرچم پیشین را پذیرفتند («ترکیه»). بر پایهٔ برخی گزارشها، سلطان محمد فاتح در خواب دید که هلال ماه از شرق تا غرب گسترده شده است و این را نشانهٔ گسترش قلمرو حکومت خویش تلقی کرد («پرچمهای اسلامی»؛ «هلال») و هلال ماه را علامت پرچم عثمانی قرار داد. در ۱۲۶۰ق/ ۱۸۴۴م ستاره‌ای به این هلال اضافه شد («ترکیه») که گفته‌اند از سورهٔ طارق قرآن کریم الهام گرفته شده، و به معنای ستارهٔ بامدادی است (خیراندیش، ۱۰۰).

چنان که گفته شد، سیطرهٔ طولانی امپراتوری عثمانی بر بخش بزرگی از جهان اسلام هلال ماه و ستاره را به تدریج در اذهان بسیاری از مردم جهان و حتیٰ مسلمانان به‌نماد اسلام مبدل ساخت («هلال»). از این رو، اگر چه در خلال این مدت پرچم عثمانی دستخوش تغییراتی شد، اما علامت ماه و ستارهٔ آن همواره ثابت ماند (زکی، ۳۰-۳۳).

پس از تشکیل جمهوری ترکیه در ۱۳۰۲ش/۱۹۲۳م همان پرچم پیشین (قرمزیکدست با نقش هلال و ستاره‌ای به رنگ سپید) به عنوان پرچم کشور جمهوری ترکیه پذیرفته شد (خیراندیش، همانجا). اکنون افزون بر ترکیه، نقش پرچم بسیاری از کشورهای اسلامی که پس از سقوط دولت عثمانی و در خلال سدهٔ ۱۴ق و دهه‌های اخیر تشکیل شده‌اند، با الهام از پرچم امپراتوری عثمانی ترکیبی از هلال ماه و ستاره است. این کشورها عبارت‌اند از آذربایجان، الجزایر، پاکستان، تونس، ترکمنستان، ازبکستان، مالزی، مولداوی و کومور («پرچمهایی...[3]»؛ «معنی»).

در پرچم برخی از کشورهای اسلامی، مانند اردن، عراق و سوریه نیز علامت ستاره وجود دارد که گاهی به عنوان نماد اسلام و گاه به معانی دیگر به کار رفته است. در پرچم اردن که از ۳ رنگ سیاه، سفید و سبز به ترتیب از بالا به پایین تشکیل شده، سفید نشانهٔ خلافت اموی، سیاه نشانهٔ خلافت عباسی، و سبز نشانهٔ خلافت فاطمی است. یک مثلث قرمز که قاعدهٔ آن به موازات میلهٔ پرچم است، نماد جنبش ۱۹۱۶م در این کشور است و ستاره‌ای هفت پر به رنگ سفید که در درون آن قرار گرفته، نشانهٔ اعتقاد به خدای یگانه و هفت آیهٔ سورهٔ فاتحة الکتاب است («پرچم اردن[4]»؛ قس: خیراندیش، ۳۸). اما در پرچم عراق و سوریه ستاره‌ها به معنای متفاوتی به کار رفته است. در پرچم عراق ۳ رنگ قرمز، سفید و سیاه به ترتیب از بالا به پایین قرار گرفته، و در وسطِ بخش سفید ۳ ستاره به رنگ سبز وجود دارد که نشانهٔ ۳ شعار وحدت، آزادی و سوسیالیسم حزب بعث است. این پرچم در ۱۳۴۲ش/۱۹۶۳م پس از برکناریِ عبدالکریم قاسم (روحانی، ۴۴۹) انتخاب شد. از این ستاره‌ها به عنوان نمادی از آرمان اتحاد اعراب نیز یاد شده است (خیراندیش، ۱۳۶-۱۳۷؛ «پرچم عراق[5]»). پس ازبحران خلیج‌فارس در ۱۳۷۰ش/ ۱۹۹۱م عبارت‌الله اکبر را بین ستاره‌های یاد شده اضافه کردند که احتمالاً هدف از آن جلب حمایت جهان اسلام بوده است (همان).

پرچم سوریه نیز از لحاظ رنگ با پرچم عراق و مصر و یمن یکسان است و تنها تفاوت آن، دو ستاره‌ای است که در قسمت سفید قرار گرفته، و نمادی از وحدت عربی است. رنگهای این پرچمها نیز چنان‌که گفته شد، به آرمان وحدت اعراب اشاره دارد (خیراندیش، ۱۳۷، ۲۱۴، ۲۵۱؛ «پرچم عراق»). همین رنگها با اندکی تفاوت در پرچمهای کویت و امارات متحدهٔ عربی نیز نشان دهندهٔ همین معناست (خیراندیش، همانجا، نیز ۵۱).

پرچم معدودی از کشورهای اسلامی در استفاده از رنگها دارای تفاوتهای بیشتری است، مانند پرچم افغانستان که ۳ نوار سبز، قرمز و سیاه به ترتیب از راست به چپ به صورت عمودی قرار گرفته، و تصویر

---

1. «Meaning...» 2. «Mauritania» 3. «Crescent Moon: Flags...» 4. «Jordan...» 5. «Iraq...»

عمارتی معبد مانند و دو حلقهٔ زرین در دو سوی آن نشانهٔ تاریخ این کشور است («پرچم افغانستان[1]»). تفاوت پرچم عربستان سعودی با لیبی در کلمهٔ شهادتین و شمشیری است که در زیر آن قرار گرفته، و نشانهٔ اسلامی بودن عربستان است؛ اما از جهت معنایی، رنگ سبز در پرچم لیبی افزون بر اشارهٔ نمادین به اسلام، نشانهٔ انقلاب سبز در لیبی است (نک: مطر، ۱۰۴ـ۱۳۳؛ خیراندیش، ۲۰۳). تنها پرچمی که از نمادهای یاد شده اثری در آن دیده نمی‌شود، پرچم کشور لبنان است که رنگها و علامت آن (درخت سدر)، نشانهٔ تسلط فرانسویها بر این سرزمین، و قدمت تاریخی این کشور است (همو، ۱۹۵ـ۱۹۶).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ همو، همان، به کوشش عبدالله قاضی، بیروت، ۱۴۱۵ق/ ۱۹۹۵م؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، *المنتظم*، بیروت، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م؛ ابن‌خلدون، مقدمة، بیروت، ۱۹۸۴م؛ ابن عدیم، عمر، *بغیة الطلب*، به کوشش زکار، دمشق، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۸م؛ ابن عماد، عبدالحی، *شذرات الذهب*، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ ابن کثیر، *البدایة والنهایة*، بیروت، مکتبة المعارف؛ ابوعبید بکری، عبدالله، *معجم ما استعجم*، به کوشش مصطفی سقا، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، *حلیة الاولیاء*، بیروت، ۱۴۰۵ق؛ افشار، ایرج، *ناموارهٔ دکتر محمود افشار*، تهران، ۱۳۶۷ش، ج ۴؛ بختورتاش، نصرت‌الله، پرچم و پیکرهٔ شیر و خورشید، تهران، ۱۳۳۵ش؛ برق، ناصر، «تاریخچه‌ای از پرچم ایران»، هور، تهران، ۱۳۵۲ش، س ۳، شم ۲۶؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به کوشش رضوان محمد رضوان، بیروت، ۱۴۰۳ق؛ بهار، محمدتقی، سبک‌شناسی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ بیرونی، ابوریحان، *الآثار الباقیة*، به کوشش زاخاو، لایپزیگ، ۱۹۲۳م؛ بیهقی، ابوالفضل، *تاریخ*، به کوشش خلیل خطیب رهبر، تهران، ۱۳۶۸ش؛ پروین گنابادی، محمد، حاشیه بر ترجمهٔ مقدمهٔ ابن خلدون، تهران، ۱۳۵۲ش؛ پورداود، ابراهیم، «پرچم»، *سالنامهٔ ایران جاویدان*، تهران، ۱۳۲۷ش/ ۱۹۴۸م؛ همو، هرمزدنامه، تهران، ۱۳۳۱ش؛ «تاریخچهٔ پرچم ایران[2]» (مل)؛ *تاریخ سیستان*، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۴ش؛ ثعالبی مرغنی، حسین، *غرر اخبار ملوک الفرس و سیرهم*، به کوشش زوتنبرگ، پاریس، ۱۹۰۰م؛ خطیب رهبر، خلیل، تعلیقات بر *تاریخ* (نک: هم، بیهقی)؛ خیراندیش، رسول و سیاوش شایان، *ریشه‌یابی نام و پرچم کشورها*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ داور، آرش، «نشان غرور ملی»، *سیاه سپید* (مل)؛ ذکاء، یحیی، «تاریخچهٔ تغییرات و تحولات درفش و علامت دولت ایران...»، هنر و مردم، تهران، ۱۳۴۴ش، دورهٔ جدید، شم ۳۱؛ رضوانی، محمداسماعیل، «نشان رسمی کشور شاهنشاهی ایران و معنی و مفهوم آن»، *سالنامهٔ کشور ایران*، تهران، ۱۳۵۱ش، س ۲۷؛ روحانی، محمدحسین، توضیحات بر *در خاورمیانه چه گذشت؟*، نوشتهٔ ناصرالدین نشاشیبی، تهران، ۱۳۵۷ش؛ زرین‌کوب، عبدالحسین، *دو قرن سکوت*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ همو، *سیری در شعر فارسی*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ زکی، عبدالرحمان، *الاعلام و شارات الملک فی وادی النیل*، قاهره، دارالمعارف؛ زنجانی، محمود، *فرهنگ جامع شاهنامه*، تهران، ۱۳۷۲ش؛ زیدان، جرجی، *تاریخ التمدن الاسلامی*، بیروت، دارمکتبة الحیاة؛ سخاوی، محمد، *التحفة اللطیفة فی تاریخ مدینة الشریفة*، بیروت، ۱۹۹۳م؛ سلاوی، احمد، *الاستقصاء*، به کوشش جعفر ناصری و محمدناصری، دارالبیضاء، ۱۹۹۷م؛ سیوطی، *تاریخ الخلفاء*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م؛ همو، *المزهر*، به کوشش فؤاد علی منصور، بیروت، ۱۹۹۸م؛ شمیسا، سیروس، *فرهنگ تلمیحات*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ شهمردان، رشید، «درفش کاویانی»، *بررسیهای تاریخی*، تهران، ۱۳۵۴ش، س ۱۰، شم ۱؛ صفا، ذبیح‌الله، *حماسه‌سرایی در ایران*، تهران، ۱۳۵۲ش؛ طبری، *تاریخ*، بیروت، ۱۴۰۷ق؛ ظهیرفاریابی، دیوان، به کوشش هاشم رضی، تهران، کاوه؛ عنصرالمعالی، کیکاوس، *قابوس نامه*، گزیدهٔ غلامحسین یوسفی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ فردوسی، *شاهنامه*، به کوشش ژول مل، تهران، ۱۳۶۳ش؛ فرید، محمد، *تاریخ الدولة العلیة العثمانیة*، به کوشش احسان حقی، بیروت، ۱۴۰۳ق؛ قزوینی رازی، عبدالجلیل، *نقض*، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۷۱ق؛ قلقشندی، احمد، *مآثرالانافة فی معالم الخلافة*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، کویت، ۱۹۸۵م؛ کریستن سن، آرتور، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمهٔ رشید یاسمی، تهران، ۱۳۵۱ش؛ همو، *کارنامهٔ شاهان*، ترجمهٔ باقر امیرخانی و بهمن سرکاراتی، تبریز، ۱۳۵۰ش؛ همو، کیانیان، ترجمهٔ ذبیح‌الله صفا، تهران، ۱۳۵۰ش؛ کسروی، احمد، *تاریخچهٔ شیر و خورشید*، تبریز، ۱۳۵۶ش؛ گردیزی، عبدالحی، *زین الاخبار*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۴۷ش؛ گزنفن، *کورش نامه*، ترجمهٔ رضا مشایخی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ گوهرین، صادق، *فرهنگ لغات و تعبیرات مثنوی*، تهران، ۱۳۵۳ش؛ *لغت نامهٔ دهخدا*؛ مان، اُسکار، «کاوه و درفش کاویانی»، کاوه، برلین، ۱۳۳۴ق/۱۹۱۶م، شم ۱؛ محب الدین طبری، *الریاض النضرة فی مناقب العشرة*، بیروت، ۱۹۹۶م؛ محمدبن منور، *اسرار التوحید*، به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ مرزبان بن رستم، مرزبان‌نامه، به کوشش خطیب رهبر، تهران، ۱۳۶۳ش؛ مطر، فؤاد، *الثورةالثانیة فی لیبیا*، بیروت، ۱۹۷۶م؛ مقدسی، مطهر، *البدء والتاریخ*، قاهره، مکتبةالثقافةالدینیه؛ مقری، احمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۸م؛ مولوی، *مثنوی معنوی*، به کوشش نیکلسن، تهران، ۱۳۶۳ش؛ مینوی، مجتبی، «شیر و خورشید»، *یادنامهٔ دینشاه ایرانی*، بمبئی، ۱۹۴۸م؛ ناصرخسرو، *جامع الحکمتین*، به کوشش هانری کربن و محمدمعین، تهران، ۱۳۳۲ش/ ۱۹۵۳م؛ همو، دیوان، به کوشش مجتبی مینوی و مهدی محقق، تهران، ۱۳۶۵ش؛ نظام الملک، حسن، *سیاست نامه*، به کوشش یوسف حسین بکار، قطر، دارالثقافه؛ نظیری نیشابوری، محمدحسین، دیوان، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۴۰ش؛ نفیسی، سعید، *درفش ایران و شیر و خورشید*، تهران، ۱۳۲۸ش؛ نیکلسن، ر. ا.، *شرح مثنوی معنوی*، ترجمهٔ حسن لاهوتی، تهران، ۱۳۷۴ش؛ واقدی، محمد، *فتوح الشام*، بیروت، دار الجیل؛ یعقوبی، احمد، *البلدان*، نجف، ۱۳۳۷ق/۱۹۱۸م؛ یوسفی، غلامحسین، *فرخی سیستانی*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ نیز:

«Afghan Flag», *All You Can Read*, www. allyoucanread. com/flag. asp? id = 1; Chardin, J., *Voyages en Perse et autres lieux de l'Orient*, Paris, 1811; Clavijo, *Embassy to Tamerlane*, 1403-1406, tr. G. Le Strange, London, 1928; «Crescent Moon: Flags of Muslim Wolrd», *About*, islam. about.com/library/weekly/aa060401b. htm; «Crescent Moon: Symbol of Islam?», ibid, islam. about. com / library / weekly / aa06401a.htm; «Flag», *The Free Dictionary*, encyclopedia. the freedictionary.com/flag; «History of Iranian Flag», *Faith Freedom*, www. faithfreedom. org/Iran/flaghistory.htm; «Iran», *Flags of the World*, flagspot.net/flags/ir.html; «Iraq Flag», *All You Can Read*, www.allyoucanread.com/flag. asp? id = 79; «Islamic Flags», ibid, www. fotw. net/flags/islam. html; Jackson, A. V. W., «Indo-Iranian Contributions», *Journal of the American Oriental Society*, New Havan , 1899; «Jordan Flag», *All You Can Read*, www. allyoucanread. com / flag. asp? id = 85; Lockhart, L., *Nader Shah*, London, 1938; «Mauritania», *Flags of the World*, flagspot. net / flags / mr. html; «Meaning of Flag Design and Colors», *Countries of the World*, www.theodora.com/flags/meaning.html; «Persia (Iran): Pre-Islamic Flags», *Flags of the World*, flagspot.net/flags/ir_preis. html; *Siah Sepid*, www. siahsepid. net / week / archives / 000010. php; «Turkey», *Flags of the World*, flagspot.net/flags/tr.html; *The World Book Encyclopedia*, Chicago, 1957, vol. VI.

محمد سیدی

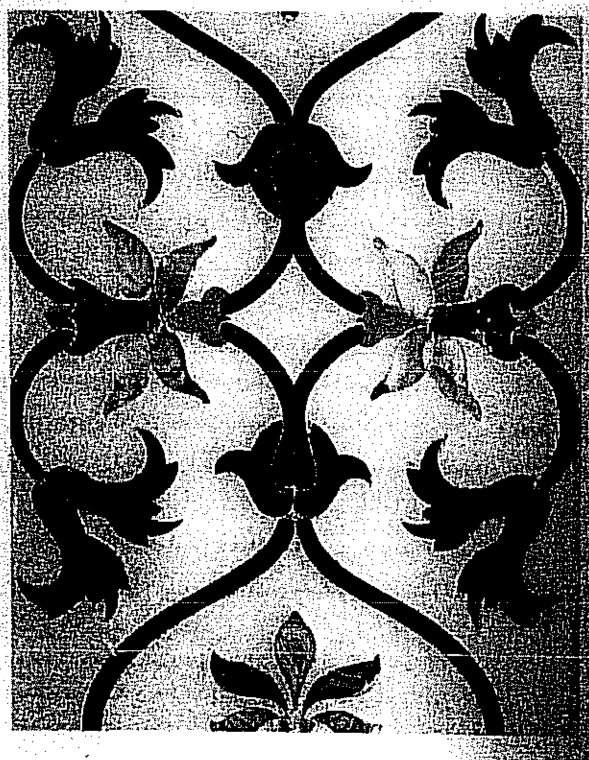
پَرچینْ کاری، گونه‌ای تزیینِ بنا با سنگهای نیمه قیمتی در معماری شبه قارهٔ هند. در این هنر برای ایجاد نقشهای تزیینی قطعه‌های کوچکی از سنگهای رنگی در مرمر نشانده می‌شود (چغتایی، 465؛ کخ، 95). پرچین کاری اصطلاحی فارسی است که در زبان اردو به پچی‌کاری تبدیل شده، و به معنای محکم‌کاری است. از پرچین کاری در متون نظم و نثر فارسیِ شبه قارهٔ هند نیز یاد شده است (*لغت‌نامه*...، ذیل پرچین؛ لاهوری، ۳۲۲/۲ـ۳۲۸؛ کنبو، ۲۵/۳ـ۳۲؛ چغتایی، همانجا، نیز ۶۹). برخی معتقدند که این هنر در قرن ۱۱ق/۱۷م از هنر ایتالیا به‌ویژه فلورانس تأثیر پذیرفته (فرگسن، II/306؛ کخ، همانجا)، اما به هر روی،

---

1. «Afghan...»
2. «History...»

بـاید گفت کـه پیش از این تـأثیرپذیری، در هند وجـود داشتـه است (چغتایی، 468-466، نیز ۶۹ـ۷۰؛ EI², VIII/267؛ نک‍: نات، 115-113).

استفاده از سنگ به‌طور کلی ــ و سنگهای رنگین به‌ویژه ــ در معماری شبه قارۀ هند پیشینه‌ای کهن دارد (چغتایی، 467). قدیم‌ترین نمونۀ برجا مانده بنای مسجد «آرهایی دین کاجوئپرا» در اجمیر است که در ۵۹۵ق/۱۱۹۹م ساخته شده، و محرابی از سنگ مرمر سفید با نقوشِ کنده‌کاری شدۀ عالی در دیوار قبلۀ آن جای گرفته است (مارشال، 581؛ EI²، همانجا). نمونه‌های دیگر مقبرۀ سلطان غاری (۶۲۹ق/۱۲۳۱م) و مقبرۀ ایلتتمش در دهلی (ح ۶۳۳ق/۱۲۳۶م) است که آنها را با سنگهای کوارتز خاکستری و ماسه سنگ سرخ ساخته‌اند (مارشال، 579؛ براون، «معماری...[1]»، 14-13).



پرچین کاری، تاج محل، آگره، ۱۰۴۰ق

در آثار دورۀ خلجیان تزیینات سنگی رنگین کنده‌کاری شده در نوار باریک دورادورِ قابها و قوس طاقچه‌ها به رنگارنگ شدنِ بنا افزوده است، مانند «علایی دروازه» در دهلی که در ۷۱۱ق/۱۳۱۱م ساخته شده است، و همچنین مقبرۀ غیاث‌الدین تغلق در تغلق‌آباد (۷۲۵ق/۱۳۲۵م)، که تزیینات مرمر سفید و ماسه سنگ سرخ دارد (مارشال، 583؛ براون، همان، 18-17، نیز تصویرهای 9,11؛ لاوری، 136,141).

نخستین نمونۀ شناخته شدۀ ترصیعِ سنگ در بناهای شبه قارۀ هند که مانند پرچین کاری امروزی است، در مسجد جامع احمدآباد (۸۲۷ق/۱۴۲۴م) دیده می‌شود. بر دیوار محراب این مسجد نقش شمسه‌ای مرصع مرکب از برگهای سنگی رنگارنگ زرد، سیاه، صورتی و ... نصب شده است (چغتایی، همانجا).

مسجدجامع ماندو (۸۵۸ق/۱۴۵۴م) را نیز با سنگ مرمر سفید و قطعه‌های مرمر زرد و سیاه و یشم و انواع عقیق به همراه کاشیهای رنگین تزیین کرده‌اند (مارشال، 621). در تزیین مسجد قلعه کهنه (۹۴۱ق/۱۵۳۴م) در پورانا قلعه دردهلی نیز معرق سنگهای رنگین به‌کار رفته است (براون، همان، 87؛ چغتایی، ۶۹ـ۷۰). مقبرۀ شمس‌الدین خان آتگه که در ۹۷۴ق/۱۵۶۶م ساخته شده است، از قدیم‌ترین آثار با چنین تزیینی از دورۀ گورکانیان به‌شمار می‌رود (براون، همان، 91؛ چغتایی، 468؛ اشر، I(4)/42).

در مقبرۀ همایون (ساخته شده در ۹۶۹ـ۹۷۹ق/۱۵۶۲ـ۱۵۷۱م) تأثیر معماری و هنر ایران دیده می‌شود. نقوش هندسی در تزیین آن با سنگهای مرمر سفید و ماسه سنگ سرخ به‌کار رفته است (براون، همان، 91-90؛ لاوری، 146، تصویر 13). در مقبرۀ اکبرشاه (هـ م) در سکندره نقوش هندسی و اسلیمی با سنگهایی به رنگ زرد، قهوه‌ای، سیاه و قرمز در قسمتهای سردر و پیش‌طاق و داخل مقبره، و همچنین نقوش بسیار پرکار گیاهی و هندسی در دروازۀ آن مورد استفاده قرار گرفته است (اشر، I(4)/107-109). در گنبدخانۀ مسجدجامع فتح‌پور سیکری (۹۷۹ق/۱۵۷۱م) نیز نقوش قابل تحسین هندسیِ پیچیده با ترکیب مرمر سفید و ماسه سنگ سرخ به‌کار رفته است. گفتنی است که نقوش مورد استفاده در این دوره نشان از تأثیر هنر تیموری ایران دارد (همو، I(4)/55؛ EI²، همانجا).

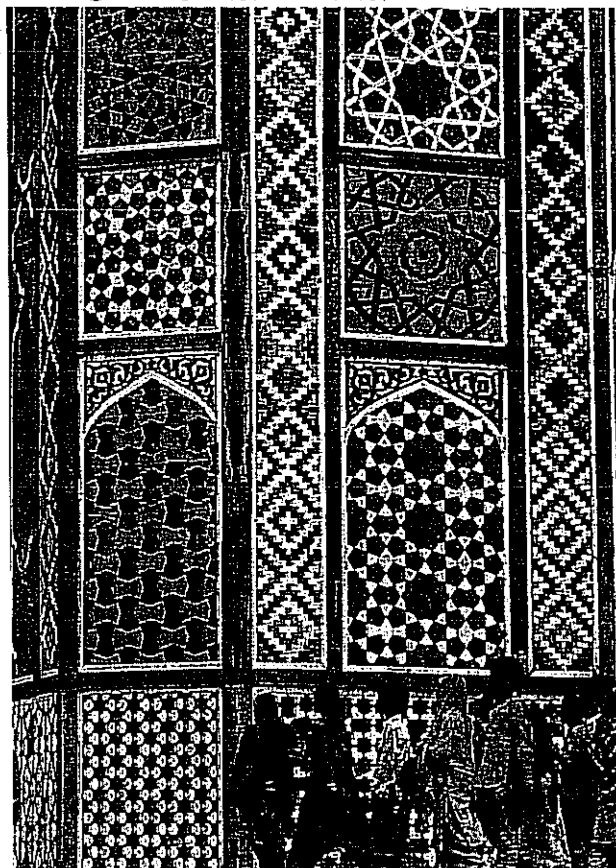
در دورۀ جهانگیر تزیینات پرچین کاری در خارج بنا نیز دیده می‌شود. در پرچین کاریِ مقبرۀ اعتمادالدوله که با سلیقۀ ایرانی تزیین یافته، از انواع عقیق، یشم، زبرجد و لاجورد استفاده شده است (براون، همان، 101، «بناها...[2]»، 554-553؛ اشر، I(4)/132-133). اوج هنر پرچین‌کاری در زمان شاهجهان است (براون، همان، 555؛ چغتایی، همانجا). مقبرۀ جهانگیر در لاهور (ح ۱۰۳۷ق/۱۶۲۸م) نقوش مختلفی اعم از هندسی، گیاهی و نقش ظروف و گلدان دارد (ممتاز، 69-68؛ اشر، I(4)/172) و نقش گلها و غنچه‌ها سایه‌دار شده‌اند (EI², VIII/268). در «برج مثمن» در آگره (۱۰۳۷ـ۱۰۳۹ق/۱۶۲۸ـ۱۶۳۰م) برای نخستین‌بار بدنۀ ستونهای چندضلعی با پرچین کاری تزیین شده‌اند (همانجا). در این زمان تأثیر جنبه‌هایی از هنر اروپایی در پرچین کاری مشاهده می‌شود (کخ، 95). در تاج محل از سنگهای قیمتی در پرچین کاری استفاده شده است. این بنا افزون بر داخل، از خارج نیز دارای پرچین کاری در ایوان ورودی است و در آن طرح گلهای سرخ، نرگس و لاله ــ که تأثیر فرهنگ ایرانی دارد ــ دیده می‌شود (لاهوری، ۳۲۳/۲، ۳۲۵؛ چغتایی، 465؛ اشر، I(4)/214).

در قلعۀ سرخ در آگره علاوه بر نقوش اسلیمی، گیاهی و نقوش پرندگان در قابهای جداگانه تصویری از ارفئوس در حال نواختن ویلن

1. *Indian...* 2. «Monuments...»

(کپی از یکی از آثار رافائل) در «دیوان عام» وجود دارد (فرگسن، II/306، حاشیهٔ 2؛ نیکلسن، 73، توضیح تصویر) که در مورد سازندگان و محل ساخت آن بحثهای بسیاری شده است (نک: نات، 115-114). در زمان اورنگ زیب در پیش‌طاق مسجد جامع لاهور (۱۰۸۴ق/۱۶۷۳م) از پرچین‌کاری برجسته استفاده شده است. گفتنی است که پرچین کاری پس از دورهٔ اورنگ زیب رو به افول نهاد (چغتایی، ۷۰؛ EI², VIII/269).

با آنکه در منشأ پرچین کاری اختلاف‌نظر وجود دارد، اما بررسی مدارک موجود و واژگان پرچین کاری و پرچتگر آشکار می‌کند که این



پرچین‌کاری، مقبرهٔ اکبرشاه، سکندره، ۱۰۲۲ق

هنر از ایران آغاز شده است. می‌توان گفت: فن پرچین کاری همان فن کاشی معرق ایرانی است. در دورهٔ تیموری گاه کاشی و سنگ با هم تلفیق شده‌اند. کهن‌ترین نمونهٔ آن در آرامگاه خواجه احمد یسوی در یسی (شمال تاشکند، ۷۹۹-۸۰۱ق/۱۳۹۷-۱۳۹۹م) دیده می‌شود که بر نمای ازارهٔ ۳ جبههٔ بیرونی بنا خودنمایی می‌کند. این تزیین شامل کاشی معرقی است که در مرمر نشانده شده، و با آن تلفیق گردیده است (گلمبک، 287-286). ازارهٔ کوتاه مدرسهٔ الغ بیگ (۸۲۰ق/۱۴۱۷م) در سمرقند را نیز با کاشی آبی تیره و سنگ مرمر آراسته‌اند (همو، 264).

تداوم این‌گونه تزیین در آرامگاه خواجه عبدالله انصاری (۸۲۹-۸۳۲ق/۱۴۲۶-۱۴۲۹م) در گازرگاه مشاهده می‌شود که سراسر ازارهٔ صحن و ایوان را ترکیبی از کاشیهای رنگینِ نشانده شده در سنگ تشکیل می‌دهد (همو، 309) و متأخرترین بناهایی که با این نوع تزیین آراسته شده، مدرسهٔ غیاثیهٔ خرگرد است که بازماندهٔ تلفیق سنگ و کاشی بر ازارهٔ کوتاه جبهه‌های خارجی آن دیده می‌شود (اُکین، «مدرسه...[1]»، 820) و هم‌زمان با مدرسهٔ خرگرد، این تزیین در مسجد مولانای تایباد به‌طور گسترده در ازاره‌های بلند ایوان و شبستان به‌کار رفته است (مصطفوی، 193؛ گدار، 199؛ اُکین، «تایباد...[2]»، 90).

رونق معرق کاشی و سنگ از این تاریخ به بعد در سرزمین اصلی آن، ایران به افول گرایید، اما کاربردِ آن در هند رو به گسترش گذاشت. این هنر نخستین‌بار در مسجد جامع ماندو (۸۵۸ق/۱۴۵۴م) به‌کار رفت (مارشال، 621)، در دورهٔ جهانگیر گسترش یافت و در عصر شاهجهان تحت تأثیر ورود هنرمندان اروپایی ــ به‌ویژه ایتالیایی ــ از دیدگاه طبیعت‌گرایی در طراحی و کاربرد مصالح برتر به نهایت زیبایی رسید (براون، «معماری»، 101؛ کخ، 111 ,100 ,95)، به گونه‌ای که پژوهشگران اروپایی آن را با «کومسو دی پیتره‌دورهٔ[3]» فلورانس مشابه دانسته‌اند (همو، 141)؛ پس از آن، به انحطاط گرایید، تا جایی که در دورهٔ اورنگ زیب در معدود بناهایی از پرچین‌کاری استفاده شده است (چغتایی، همانجا). هم‌اکنون در هند از پرچین‌کاری در صنایع دستی به‌ویژه در ساختن ظرفهای کوچک استفاده می‌شود.

در پرچین کاری نخست نقش روی سنگ را طراحی، و بخشهای موردنظر برای ترصیع را کنده‌کاری می‌کنند؛ سپس قطعه‌های سنگهای رنگین را که به شکلهای گوناگون بریده و آماده شده‌اند، در داخل قسمتهای گود شده قرار می‌دهند و با چسبی مخصوص می‌چسبانند. در مرحلهٔ پایانی سطح کار را صاف و صیقلی می‌کنند (EI², VIII/269؛ نیکلسن، 44، توضیح تصویر).

مآخذ: چغتایی، محمد عبدالله، تاریخ نقش و نگار، لاهور، ۱۹۷۱م؛ کنبو، محمد صالح، عمل صالح، به کوشش غلام یزدانی و وحید قریشی، لاهور، ۱۹۷۲م؛ لاهوری، عبدالحمید، بادشاه نامه، به کوشش کبیرالدین احمد و عبدالرحیم، کلکته، ۱۸۶۸م؛ لغت‌نامهٔ دهخدا؛ نیز:

Asher, C. B., *The New Cambridge History of India*, Cambridge, 1992; Brown, P., *Indian Architecture*, Islamic Period, Bombay, 1956; id, «Monuments of the Mughal Period», *The Cambridge History of India*, vol. IV, ed. R. Burn, Cambridge, 1937; Chaghatai, M. A., «Pietra-Dura Decoration of the Taj», *Islamic Culture*, Hyderabad Deccan, 1941, vol. XV; EI²; Fergusson, J., *History of Indian and Eastern Architecture*, New Delhi, 1972; Godard, A., «Notes», *Āthār-e Īrān*, Haarlem, 1938, vol. III(2); Golombek, L. and D. Wilber, *The Timurid Architecture of Iran and Turan*, New Jersey, 1988; Koch, E., *Mughal Architecture*, Munich, 1991; Lowry, G. D., «Humayun's Tomb», *Muqarnas*, ed. O. Grabar, 1987, vol. IV; Marshall, J., «The Monuments of Muslim India», *The Cambridge History of India*, vol. III, ed. W. Haig, Cambridge, 1928; Mumtaz, K. Kh., *Architecture in Pakistan*, Singapore, 1985; Mustafawi, M. T., «Le Masdjid-e Mawlanā de Tāiyābād», *Āthār-e Īrān*, Haarlem, 1938, vol. III(2); Nath, R., *Some Aspects of Mughal Architecture*, New Delhi, 1976; Nicholson, L.,

1. «The Madrasa...» 2. «Tāybād...» 3. commesso di pietre dure

The Red Fort, Delhi, London, 1989; O'Kane, B., «The Madrasa al-Ghiyāṣiyya at Khargird», *Iran*, 1976, vol. XIV; id, «Tāybād, Turbat-i Jām and Timurid Vaulting», ibid, 1979, vol. XVII.

فریبا افتخار

پَرده، اصطلاحی در موسیقیِ ایران و جهان اسلام که در حوزه‌های زمانی و مکانی مختلف به معنی مرتبط اما متفاوتی در پیوند با سیستم مُدال و نیز ساختار سازهای زهی به‌کار رفته است. پیشینهٔ تاریخی و ریشه‌شناختیِ واژه به پَردَک یا پَرتَک در زبان پهلوی باز می‌گردد (فره‌وشی، ۱۰۶).

اصطلاح پرده در بسیاری از متون ادبی منظوم و منثور فارسی سده‌های ۵-۷ق/۱۱-۱۳م در مفهوم مدال و ملودیک، در ترادف با اصطلاحاتی همچون مقام، لحن و راه به‌کار رفته است. به‌عنوان مثال، منوچهری دامغانی، عنصرالمعالی کیکاووس بن اسکندر، انوری، نظامی عروضی، خاقانی، نظامی گنجوی، فریدالدین عطار نیشابوری، سراج‌الدین قمری آملی، اوحدالدین کرمانی، محمد عوفی و جلال‌الدین محمد بلخی در آثار خود اصطلاح موسیقایی پرده را به‌کار برده‌اند و به اسامی پرده‌های مختلفی همچون راست، مخالف یا مخالف راست، عراق، مخالفک، حسینی، راهوی، اصفهان، ماده، بوسلیک، نوا، نهاوند، زنگوله و عشاق اشاره کرده‌اند (نک: پورجوادی، ۴۴-۵۷). ساختارها و روابط نغمگی پرده‌هایی با همین نامها نیز در بسیاری از رسالات موسیقایی به زبانهای فارسی، عربی و ترکی در تبیین سیستم مُدال موسیقی ایران و جهان اسلام در قالب اصطلاحاتی همچون پرده و مقام تشریح شده است؛ اگرچه احتمالاً ساختار مدال، ابعاد و روابط نغمگیِ پرده‌ها یا مقامات همنام در گستره‌های زمانی و مکانی مختلف دارای تفاوتهایی نیز بوده است.

نظام پرده‌های موسیقی در رسالات موسیقایی مکتب کهن خراسان و ماوراءالنهر (نک: اسعدی، ۶۷-۷۰) همچون «رسالهٔ موسیقی» محمدبن محمود نیشابوری (ص ۶۲-۶۵) و رسالهٔ *اشجار و اثمار* علاءالدین علیشاه بن محمد بن قاسم خوارزمی بخاری (نک: مسعودیه، ۲۱؛ پورجوادی، ۴۹) به‌عنوان اساس سیستم مدال موسیقی ایران در قرنهای ۶ و ۷ق/۱۲ و ۱۳م تشریح شده است. نیشابوری در رسالهٔ خویش علم موسیقی را مشتمل بر ۱۲ پرده و ۶ شعبه، و هر شعبه را برانگیخته از دو پرده، دانسته است (ص ۶۲). وی دربارهٔ پیشینهٔ پرده‌های موسیقی می‌گوید: «هرچه باربد ساخت و بزد ۷ پرده بیش نبود به موافق ۷ کواکب» (ص ۶۳). بدین ترتیب، نیشابوری نظام پرده‌ها یا سیستم مدال موسیقی ایران در روزگار خویش را در تداوم با موسیقی دوران ساسانی می‌داند. همچنین ذکر «۷ پرده» و انتساب آن به باربد را شاید بتوان حاکی از ارجاع به نظام «۷ خسروانی» منسوب به دوران ساسانی دانست. نیشابوری افزایش شمار پرده‌ها و گسترش نظام مدال موسیقی ایران از ۷ پرده به ۱۲ پرده را نیز به موسیقی‌دانی به نام سعیدی ــ که از شاگردان باربد، و در خدمت شاه شروه بوده است ــ منتسب می‌کند و «پردهٔ راست» را «شاه همهٔ پرده‌ها» می‌داند؛ بدین معنی که «همهٔ پرده‌ها [را] از وی گرفته‌اند» (همانجا).

علاء منجم نیز در رسالهٔ *اشجار و اثمار* ــ که در حدود سالهای ۶۷۹-۶۹۱ق/۱۲۸۰-۱۲۹۲م نگاشته شده است ــ تقسیم‌بندیِ دیگری از نظام پرده‌های موسیقی را ذکر می‌کند. وی در این باب چنین می‌گوید: «اصل پرده‌ها ۷ است و از هریک فرعی تخریج کرده‌اند مبلغ ۱۴ باشد» (نک: مسعودیه، ۲۰-۲۱؛ قس: پورجوادی، ۴۹-۵۰). همچنین او مانند نیشابوری شمار پرده‌ها را در اصل ۷، و پردهٔ راست را «اُم همهٔ پرده‌ها»، و هریک را منسوب به کوکبی دانسته، اما شمار کل پرده‌ها را ۱۴ ذکر کرده است (همانجا). البته در بررسی تطبیقیِ چنین مطالبی باید تفاوتهای زمانی، جغرافیایی، و احتمال وجود روایتهای متکثر و مختلف به‌طور هم‌زمان را نیز در نظر داشت.

از اواخر سدهٔ ۷ق/۱۳م صفی‌الدین ارموی با نگارش رسالات تأثیرگذاری چون کتاب *الادوار* و *رسالةالشرفیة فی نسب التألیفیه* در بغداد مکتب جدیدی را در تاریخ علم موسیقی جهان اسلام پایه‌گذاری کرد که با عنوان «مکتب منتظمیه» شناخته شده است (نک: اسعدی، ۶۷-۷۱). با شکل‌گیریِ این مکتب که سیستم مدال موسیقی را در قالب نظام ادوار، شدود و مقامات تبیین می‌کرد، به‌تدریج اصطلاح «مقام» جایگزین اصطلاح «پرده» شد. صفی‌الدین برای تبیین اساس سیستم مدال اصطلاحاتی چون «دور» و «شدّ» را به‌کار برد و پس از چندی قطب‌الدین شیرازی (۶۳۴-۷۱۰ق/ ۱۲۳۷-۱۳۱۰م) در بخش موسیقیِ رسالهٔ *درةالتاج* علاوه بر ذکر پرده‌ها، ظاهراً برای نخستین‌بار از واژهٔ «مقام» و «مقامات مشهور» به‌عنوان اساس سیستم مدال در قالب نظام ادواری موسیقی استفاده کرد (ص ۱۲۲-۱۲۴؛ نیز نک: مسعودیه، ۱۹).

در رسالات شاخهٔ فارسی مکتب منتظمیه همچون رسالات عبدالقادر مراغی اصطلاحات پرده و مقام مترادف با یکدیگر، و به‌عنوان صورت عجمیِ اصطلاح عربیِ شدود ذکر شده است: «پرده نزد ارباب عمل ۱۲ مقام است که عرب آنها را شدود خواند و عجم پرده و مقام» (*مقاصد...*، ۵۹). اگرچه در برخی از رسالات فارسی مکتب منتظمیه اصطلاح پرده نیز همچنان به‌کار رفته، اما درمجموع اصطلاح مقام کاربرد و رواج بیشتری داشته است، بدین ترتیب، در رسالات این مکتب در طی سده‌های ۷-۱۰ق/۱۳-۱۶م به‌تدریج اصطلاح مقام جایگزین مفهوم پرده شده است.

در برخی از این رسالات پرده به غیر از این معنیِ بنیادین در معنای دیگری دربارهٔ ساختار سازهای زهی و مترادف با اصطلاح «دستان»، به مفهوم «علاماتی که بر سواعدِ [= دسته‌های ساز] آلات ذوات الاوتار [= سازهای زهی] رسم کنند تا بدان بدانند که هر نغمه از کدام جُزو از اجزاء وتر خارج شود» (همان، ۱۴-۱۵) نیز به‌کار رفته است. به‌عنوان مثال، عبدالقادر مراغی در شرح سازی به نام «شش تای» می‌گوید: «گاه بعضی بر ساعد آن پرده‌ها بندند» (*جامع...*، ۱۹۹)، یا در توضیح چنگ گفته: «سازی است مشهور... و اوتارِ [= رشته‌ها یا سیمهای] آن را بر ریسمانهای موبین بندند؛ چه، ملاویِ [پیچکها یا گوشیهای] آن

سازِ آن ریسمانها باشد و آن را پرده‌ها خوانند» (همان، ۲۰۲). در رسالۀ «کنزالتحف» نیز اصطلاح پرده علاوه بر معنای مدال (ص ۹۱-۹۲، ۱۲۴-۱۲۵)، در زمینۀ ساختار سازهای زهی همچون چنگ نیز به‌کار رفته است (ص ۱۱۵). مراغی همچنین از اصطلاح «سرپرده» ظاهراً در معنای پرده یا نغمۀ اصلی در یک آهنگ یا مُد استفاده کرده است (همان، ۲۰۰) که قابل قیاس با مفهوم کنونیِ اصطلاح «شاهد» در موسیقی معاصر ایران است.

در مجموع با توجه به مصداقِ محسوس پرده در موسیقی ایرانی، به معنای رشته‌هایی که برای علامت‌گذاریِ محل استخراج نغمات بر روی دستۀ سازها می‌بسته‌اند، اطلاق عنوان پرده به آهنگها یا مدها را می‌توان از نمونه‌های حال و محل به‌شمار آورد، یعنی به عنوان مثال، پردۀ عشاق را می‌توان محلی دانست که مرکز اصلی گردش نغمات در آهنگ یا مدِ عشاق محسوب می‌شود. امروزه نیز موسیقی‌دانان از تعابیری مشابه استفاده می‌کنند، به‌عنوان مثال گفته می‌شود: فلان آهنگ در پرده‌های عشاق یا نوا و جز آنهاست.

همچنین در موسیقی کلاسیک عرب و ترکیه هریک از نغمات ــ همچون دستانها یا پرده‌های روی ساز ــ دارای نامی خاص است که همنام با اسامی مدهای موسیقی (مقامات یا پرده‌ها)، و حاکی از نغمۀ اصلی در مدِ موردنظر است (توما، 27-24؛ فلدمن، 201-197). اگرچه نظام نام‌گذاری پرده‌های ساز و مدها در ارتباط با هم در موسیقی معاصر ایران رایج نیست، اما هاروتین، موسیقی‌دان ارمنی عثمانی که از ۱۱۴۹ تا ۱۱۵۱ق/۱۷۳۶ تا ۱۷۳۸م در ایران می‌زیسته است، در رسالۀ موسیقی خویش اسامی پرده‌های ساز و مدها در موسیقی ایرانی و عثمانی را باهم قیاس می‌کند و می‌نویسد که ایرانیان نیز از این نظام نام‌گذاری ــ اگرچه با تفاوتهایی نسبت به عثمانیان ــ استفاده می‌کرده‌اند (همو، 199).

با آغاز دوران صفوی موسیقی ایران وارد مرحلۀ جدیدی از تحولات خود می‌شود و به‌تدریج فرهنگهای موسیقایی جهان اسلام در حوزه‌های ایرانی، عربی و ترکی نظامهای موسیقایی مستقل‌تری را شکل می‌دهند (اسعدی، ۷۱-۷۲). در رسالات موسیقایی فارسیِ دوران صفوی نوعی رجعت به برخی از عناصر قدیم ایرانی و اصطلاحات موسیقایی مکتب کهن خراسان و ماوراءالنهر، همچون «پرده» و «بانگ»، مشهود است. به‌طور کلی نظام موسیقایی دوران صفوی را می‌توان در قالب مکتبی تلفیقی براساس امتزاج عناصری از مکتب کهن خراسان و ماوراءالنهر و مکتب منتظمیه مورد بررسی و تحلیل قرار داد. در رسالات این دوره اصطلاح «پرده» دارای معانی مختلفی است. در بسیاری از موارد این واژه در معنای قدیم، و همراه و مترادف با اصطلاح مقام به‌کار رفته است؛ اما در مواردی اصطلاح پرده در مفاهیم دیگری نیز مورد استفاده قرار گرفته است (نک: همو، ۷۵-۷۷). به‌عنوان مثال، در «رساله در علم موسیقی» اثر مؤلفی گمنام واژۀ پرده در جایی مترادف با واژۀ مقام (ص ۱۱۰)، و در جایی دیگر در معنایی متفاوت استفاده شده است: «بباید دانست که ۶ مقام است که هرکدام نیم‌پرده است و در آنجا صوتی نمی‌توان بست یا نقشی، زیرا که دستگاه ندارد» (ص ۱۱۲). همچنین در «رسالۀ موسیقی» عبدالرحمان غزنوی نیز چنین آمده است: «حسینی را در ۶ پرده ادا باید نمود، راست را هم در ۶ پرده؛ قسم دیگر عشاق را در ۴ پرده ادا می‌باید کرد، کوچک را نیز در ۴ پرده» (ص ۱۲۹-۱۳۰).

در رسالۀ *کرامیه* از دورۀ سفرچی نیز مطالبی در همین زمینه ذکر شده است: «باید دانست که هر مقامی را دو شعبه اختیار کرده‌اند و هردو مقام را یک آوازه که مجموعاً ۱۲ مقام و ۲۴ شعبه و ۶ آوازه و ۴۸ گوشه و ۳۶ پرده باشد» (ص ۱۹۲). در برخی از این رسالات اصطلاح پرده در معنایی تقریباً مترادف با مفهوم «بانگ» (نک: نیشابوری، ۶۳)، و به معنای گستره یا محدودۀ صوتیِ خاصی به‌کار رفته است (اسعدی، همانجا؛ برای مفهومِ بانگ، نک: مسعودیه، ۳۷-۳۸؛ پورجوادی، ۳۴-۳۵).

در موسیقی معاصر ایران اصطلاح پرده، علاوه بر ترادف با دستان به معنای زه و رشته‌هایی بر دستۀ سازها، همچنین به‌عنوان واحدی در سنجش فاصله یا بُعد موسیقایی و مترادف با واژۀ تُن نیز به‌کار می‌رود (پرده[1]، نیم‌پرده[2]، ربع پرده[3] و...). در موسیقیِ عربی نیز واژۀ «پرده» (جمع: بَرَدات، بَرْدَوات) که صورت معرب پردۀ فارسی است، به معانی مرتبطی با فواصل یا ابعاد موسیقی به‌کار رفته است (فاروقی، 31؛ شوقی، ۳۶؛ حلو، ۶۸-۷۰؛ نیز نک: هـ د، مقام).

مآخذ: اسعدی، هومان، «نگاهی به پیشینۀ تاریخی موسیقی در ماوراءالنهر»، *فصلنامۀ موسیقی ماهور*، تهران، ۱۳۷۸ش، س ۲، شم ۵؛ پورجوادی، امیرحسین، مقدمه بر «رسالۀ موسیقی» (نک: هم، نیشابوری)؛ حلو، سلیم، *الموسیقی النظریة*، بیروت، ۱۹۷۲م؛ «رساله در علم موسیقی»، به کوشش امیرحسین پورجوادی، *فصلنامۀ موسیقی ماهور*، تهران، ۱۳۸۰ش، س ۳، شم ۱۲؛ «رساله در معرفت علم موسیقی»، به کوشش یحیی ذکاء، *نامۀ مینوی*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ سفرچی، دوره، *کرامیه* (نک: هم، «رساله در معرفت علم موسیقی»)؛ شوقی، یوسف، *قیاس السلم الموسیقی العربی*، قاهره، ۱۹۶۹م؛ غزنوی، عبدالرحمان، «رسالۀ موسیقی»، سه *رسالۀ موسیقی قدیم ایران*، به کوشش منصوره ثابت‌زاده، تهران، ۱۳۸۲ش؛ فره‌وشی، بهرام، *فرهنگ فارسی به پهلوی*، تهران، ۱۳۵۸ش؛ قطب‌الدین شیرازی، محمود، *درةالتاج*، به کوشش محمدجواد مشکور، تهران، ۱۳۲۴ش؛ «کنزالتحف»، سه *رسالۀ فارسی در موسیقی*، به کوشش تقی بینش، تهران، ۱۳۷۱ش؛ مراغی، عبدالقادر، *جامع الالحان*، به کوشش تقی بینش، تهران، ۱۳۶۶ش؛ همو، *مقاصد الالحان*، به کوشش تقی بینش، تهران، ۱۳۵۶ش؛ مسعودیه، محمدتقی، *ردیف آوازی موسیقی سنتی ایران*، به روایت محمود کریمی، تهران، ۱۳۶۸ش؛ نیشابوری، محمد، «رسالۀ موسیقی»، به کوشش امیرحسین پورجوادی، معارف، تهران، ۱۳۷۴ش، دورۀ ۱۲، شم ۱-۲؛ نیز:

Al-Faruqi, L. I., *An Annotated Glossary of Arabic Musical Terms*, London, 1981; Feldman, W., *Music of Ottoman Court*, Berlin, 1996; Touma, H. H., *The Music of the Arabs*, Cambridge, 2003.

تقی بینش ــ هومان اسعدی

پَرده‌خوانی، هنری از هنرهای نمایشی عامه که به نقل واقعه‌های مذهبی، به ویژه واقعۀ عاشورا از روی تصاویر نقاشی شده روی پرده اختصاص دارد. در پرده‌خوانی نقالی که «پرده‌خوان» نامیده می‌شود، با

1. whole-tone 2. semitone 3. quarter-tone

بیانی رسا و آهنگین داستان واقعه‌های مجالس پرده را شرح می‌دهد.

پرده‌خوانی از جمله هنرهای معرکه‌گیری، و ترکیبی از فنون قصه‌گویی و نقالی (هـ م) است. پرده‌خوانی را شمایل گردانی (هـ م)، پرده‌داری و پرده‌گردانی نیز می‌گویند (بیضایی، *نمایش*...، ۷۳؛ خلج، ۶۱؛ ملک‌پور، *گزیده*...، ۱۳۵؛ نیز نک: حسن‌بیگی، ۳۴۱؛ شاملو، ۳۸۴/۱؛ ناظرزاده، ۱۸۵). «صورت خوانی» را بخشی از پرده‌خوانی (بیضایی، همان، ۷۴) و یا با پرده‌خوانی یکی دانسته‌اند (غریب‌پور، ۵۵).

پرده: از مشهورترین پرده‌های مذهبی، پرده‌های درویشی است که معمولاً از جنس کرباس و همچون طومار است که در حدود ۳ یا ۴ متر طول و یک و نیم تا دو متر عرض دارد (سیف، ۱۶۸؛ حسن‌بیگی، ۳۴۲؛ غریب‌پور، ۶۰). روی این پرده‌ها که پرده‌های نَقْل خوانده می‌شوند، مجالسی از وقایع زندگانی پیامبر(ص) و برخی غزوات ایشان و حضرت علی(ع)، حوادث زندگانی ائمه و وقایع کربلا، صحنه‌هایی از بهشت و جهنم و برخی واقعه‌های برگرفته از قصص و احادیث و باورهای عامه دربارهٔ روز قیامت و کیفر و پاداش گناهکاران و مؤمنان به تصویر درآمده‌اند. در کنار این تصاویر نقشهایی هم به منظور تنبّه و آگاهی شنوندگان و تماشاگران از معجزات و کرامات ائمه، مانند داستان جوانمرد قصاب و عاق والدین نقاشی شده است (بیضایی، همان، ۷۳؛ عناصری، ۱۷۹). تصاویر مجالس فشرده و در کنار یکدیگر قرار دارند و از نظر موضوع کم و بیش به یکدیگر مرتبط اند. هر پرده شامل مجالس متعددی است که برخی از آنها ۷۲ مجلس اصلی و فرعی دارند که نمودار ۷۲ تن یاران امام حسین(ع) در کربلاست (غریب‌پور، ۵۸).

در ایام سوگواری، در مساجد یا مجالس روضه‌خوانی پرده‌هایی نصب می‌کردند که وقایع عاشورا را نشان می‌داد و روضه‌خوانان گاهی به تصاویر وقایع عاشورا بر روی پرده اشاره می‌کردند (فقیهی، ۲۹۰).

شخصیتهای هر یک از مجالس پرده براساس نقشی که در روایات مذهبی یا افسانه‌ای داشته‌اند، به طور متفاوت به تصویر کشیده شده‌اند. چهرهٔ اولیا و معصومین، به ویژه حضرت ابوالفضل (ع)، حضرت امام حسین(ع) و شاهزاده علی‌اکبر، زیبا و متناسب و اندامشان بزرگ‌تر از دیگران است و غالباً در مرکز پرده قرار دارد (سیف، ۱۹۶؛ عناصری، ۲۰۰؛ غریب‌پور، ۶۰) و چهرهٔ اشقیا، به ویژه مارِد ابن شدیف، بزرگ، زشت، خشن، ستیزه‌جو و بی‌شرم است. چهرهٔ معصومین گاه با نقاب و گاه در هاله‌ای از نور قرار دارد (سیف، همانجا؛ همایونی، ۲۸؛ پیترسن، ۱۱۹؛ موسوی، ۴۵) و یا هاله‌ای از نور آن را مشخص می‌کند (بیضایی، همانجا؛ رهبری، ۴۶؛ خلج، پیترسن، موسوی، ناظرزاده، همانجاها). چهرهٔ زنان کربلا گاهی محو و گاهی زیر پوشش پنهان است. اشخاص و وقایع هر مجلس با چند کلمه و یا جمله‌ای کوتاه روی پرده معرفی شده‌اند (همایونی، پیترسن، غریب‌پور، همانجاها). نقاشان این پرده‌ها با بهره‌گیری از باورهای عامه، از یک سو نقش و رنگها از سوی دیگر، تضاد میان اولیا و اشقیا را نشان می‌دادند. مثلاً رنگ سبز را به نشانهٔ تقدس، و رنگ سرخ را به علامت ستمگری به کار می‌بردند و از درختان و حیوانات همچون نمادهایی استفاده می‌کردند (عناصری، ۱۹۹-۲۰۰؛ غریب‌پور، همانجا).

نقاشی پرده‌های مذهبی بخش مهمی از نقاشیهای سبک هنر عامه است که به ویژه در اواخر عصر قاجار در قهوه‌خانه‌های شهرهای بزرگ رونقی یافت و به «نقاشی قهوه‌خانه» معروف شد (پیترسن، ۱۱۵؛ بلوکباشی، *قهوه‌خانه‌ها*...، ۹۷). چون موضوع این نقاشیها عمدتاً مذهبی بود و به شهادت امام حسین(ع) و یارانش در کربلا ارتباط داشت، پیترسن (همانجا) اصطلاح «نقاشی کربلا» را برای این نوع نقاشی مناسب‌تر می‌داند. از استادان نقاشی که پردهٔ درویشی می‌کشیدند، محمد مدبّر و حسین همدانی شهرت بیشتری داشتند (سیف، ۱۱۶، ۱۶۸).

پیشینه: با توجه به ارتباط این هنر تصویرگری با اسطوره‌ها و برخورداری آن از ارزشهای مذهبی و فراطبیعی و نیز با عنایت به نقوش سفالینه‌ها و پرده‌های اساطیری در سوگ سیاوش، برخی سابقهٔ این نوع نقاشی را به دورهٔ پیش از تاریخ می‌رسانند. برخی هم با توجه به نقاشیهای مانی (۲۱۵-۲۷۶م) که نشانهٔ تفکرات و اعتقادات مذهبی است، قدمت آن را به زمان مانی می‌رسانند (حسن‌بیگی، ۳۴۰؛ عناصری، ۱۷۵؛ الیاده، ۲۷۶؛ غریب‌پور، همانجا). به هر حال، به تصویر در آوردن وقایع و رخدادهای تاریخی ـ مذهبی مربوط به کربلا احتمالاً از اواخر حکومت آل بویه (سدهٔ ۴ق) در ایران معمول گردیده است (بلوکباشی، «شمایل‌نگاری...»، ۴). در عصر صفوی به سبب رسمی شدن مذهب تشیع و توجه خاص به سوگنامه‌ها، نقاشیهای مذهبی رونق و تحول یافت و به صورت شمایل نگاری بر روی پرده، دیوار، شیشه و کتاب درآمد. این هنر برپایهٔ روایتهای افسانه‌ای و تاریخی برگرفته از کلام نقالان مذهبی، مداحان و تعزیه‌خوانان، بهره‌گیری از تخیل و احساس هنری تصویرگران آنها و باورهای عامه شکل گرفت (پیترسن، نیز بلوکباشی، *قهوه‌خانه‌ها*، همانجاها). برخی از پژوهشگران درخشندگی این هنر را تا حدی متأثر از هنر نقاشان اروپایی در سده‌های ۱۶، ۱۷ و ۱۸م می‌دانند (محجوب، ۱۹۵-۱۹۶؛ نیز نک: ER, VII/65).

ارتباط پرده‌خوانی و تعزیه‌خوانی (هـ م) و تأثیر متقابل آنها که هر دو از هنرهای دینی یا قدسی (غریب‌پور، ۵۶) به شمار می‌روند، بدیهی به نظر می‌رسد. برخی پرده‌خوانی و شمایل‌خوانی را هنری مرکب از هنرِ تجسمی نقاشی و هنر کلامی نقالی و مرتبط با روضه‌خوانی و تعزیه‌خوانی (بلوکباشی، «شمایل‌نگاری»، ۷)، و بعضی دیگر آن را مقدم بر تعزیه و در شکوفایی آن مؤثر می‌دانند (بیضایی، *نمایش*، ۷۴؛ همایونی، همانجا؛ ملک‌پور، *سیر*...، ۵۴؛ غریب‌پور، ۶۴؛ ناظرزاده، ۱۸۵).

پرده‌خوان: پرده‌خوان که او را درویش (غریب‌پور، ۶۱؛ موسوی، ۴۵)، پرده‌گردان (شاملو، ۳۸۰/۱-۳۸۱)، پرده‌چی (هدایت، ۵۴) و در لرستان تذکره‌خوان می‌نامند (موسوی، همانجا)، از برخی روایات

مذهبی آگاهی دارد و با صوتی خوش و بیانی جذاب و رسا آنها را توصیف می‌کند. برخی از پرده‌خوانان به هنر شمایل‌نگاری نیز کم و بیش آشنایی داشتند و گروهی از شمایل‌نگاران خود پرده‌خوانی می‌کردند (عناصری، ۲۰۰؛ ناظرزاده، همانجا). پرده‌خوان با شیوه‌های نمایشی کردن وقایع آشنا بود و در مواقع لازم، برای بیان و شرح واقعه‌ها از اشعار مناسب استفاده می‌کرد (شاملو، ۱/۳۸۱).

پرده‌خوان که معمولاً خود را «سید» معرفی می‌کند، شالی سبز به کمر و پارچه‌ای سیاه یا سبز بر سر می‌بندد و یا به جای پارچه، کلاهی سیاه یا سبز بر سر می‌گذارد (موسوی، ۴۶؛ شاملو، همانجا). به هنگام پرده‌خوانی ابتدا طومار را به دیوار نصب، و سپس آن را باز می‌کند و آن‌گاه پارچهٔ سفید روی پرده را کم‌کم کنار می‌زند و با چوب دستی خود که مِطْرق یا مِطْراق نام دارد (بیضایی، «نمایش...»، ۳۱؛ عناصری، ۱۷۴)، به تصاویر مجالس پرده اشاره، و با بیان مقدمه‌ای کار خود را آغاز می‌کند. شماری از پرده‌خوانان از روی طوماری که در دست دارند، داستان واقعه‌های پرده را می‌خوانند (رهبری، ۴۶).

مراحل کار پرده‌خوان به ترتیب شامل پیش واقعه‌خوانی، مناجات و فضائل‌خوانی، مناقب‌خوانی، خطبه‌خوانی و نقل قصه و حدیث است. او در پایان با لحنی سوزناک گریزی به صحرای کربلا می‌زند و به نوحه و ندبه می‌پردازد (عناصری، ۱۷۸-۱۸۱). گرچه پرده‌خوانان با نیت ثواب بردن و ثواب رساندن و تحریک احساسات مذهبی تماشاگران به پرده‌خوانی می‌پردازند، لیکن از راه پرده‌خوانی کسب معاش نیز می‌کنند. از این‌رو، در پایان هر مجلس پولی به رسم تبرک از مردم دریافت می‌کنند (حسن بیگی، ۳۴۴؛ غریب‌پور، ۶۲).

واعظ کاشفی در فصل ششم *فتوت‌نامهٔ سلطانی* در شرح ارباب معرکه، به ارکان معرکه و بایسته‌ها و خصوصیات اهل معرکه اشاره می‌کند. او رکن اصلی معرکه را فیض گرفتن و فیض رساندن و قبول دلها و رفع نیاز خود و مضایقه نکردن در رفع نیاز درویشان و مبالغه نکردن در گدایی نوشته است که درمورد پرده‌خوانان که از جملهٔ معرکه‌گیران‌اند، نیز صدق می‌کند (ص ۲۷۵-۳۰۰).

برخی از پرده‌خوانان شاگردی دارند که در مواقع لزوم از او کمک می‌گیرند. در میان چهره‌های معروف پرده‌خوانان از درویش بلبل قزوینی (غریب‌پور، ۵۸)، و مرشد نقی، اهل الیگودرز نام برده‌اند (موسوی، همانجا).

خاستگاه ادبیات پرده‌خوانی بخشی شفاهی است که معمولاً از اقوال و روایات نقالان گرفته شده، و بخشی دیگر کتبی و برگرفته از مقتلها و سوگ‌نامه‌هایی مانند روضة الشهدای حسین واعظ کاشفی است (غریب‌پور، ۵۷).

پرده‌خوانی در عصر صفوی، با رونق گرفتن نقاشیهای پرده، متداول شد (موسوی، ۴۵)، اما از سالها قبل از آن مردم در ماههای عزاداری، صحنه‌هایی از زندگانی شهدا را که بر روی تابلوهای بزرگی به تصویر در آمده بود، به مراسم عزاداری سیدالشهدا می‌بردند (فونتانا، ۷۰).

در عصر قاجار پرده‌خوانی رونق بیشتری یافت و پرده‌خوانی و شمایل گردانی به مجموعهٔ آیینهای مراسم سوگواری افزوده شد و در مکانهای متبرکی مانند امامزاده‌ها و زیارتگاهها برپا می‌شد (حسن‌بیگی، ۳۴۱-۳۴۳؛ غریب‌پور، ۵۶). رفته‌رفته در تمام ایام سال پرده‌خوانان در محل تجمع و گذر مردم، مانند میدانها، چارسوها و سرگذرها پرده می‌گشودند و پرده‌خوانی می‌کردند.

مآخذ: الیاده، میرچا، *رساله در تاریخ ادیان*، ترجمهٔ جلال ستاری، تهران، ۱۳۷۲ش؛ بلوکباشی، علی، «شمایل نگاری در حوزهٔ هنرهای عامهٔ ایران»، *کتاب ماه هنر*، تهران، ۱۳۸۰ش، شم ۳۱-۳۲؛ همو، *قهوه‌خانه‌های ایران*، تهران، ۱۳۷۵ش؛ بیضایی، بهرام، *نمایش در ایران*، تهران، ۱۳۴۴ش؛ همو، «نمایش در ایران، نقالی»، *مجلهٔ موسیقی*، تهران، ۱۳۴۱ش، س ۳، شم ۶۶؛ پیترسن، س.، «تعزیه و هنرهای مربوط به آن»، *تعزیه هنر بومی پیشرو ایران*، به کوشش پ. چلکوسکی، ترجمهٔ داوود حاتمی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ حسن بیگی، م.، *تهران قدیم*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ خلج، منصور، *تاریخچهٔ نمایش در باختران*، تهران، ۱۳۶۴ش؛ رهبری، عباس، «محرّم»، *تلاش*، تهران، ۱۳۴۸-۱۳۴۹ش، شم ۲۱؛ سیف، هادی، *نقاشی قهوه‌خانه*، تهران، ۱۳۶۹ش؛ شاملو، احمد، *کتاب کوچه*، تهران، ۱۳۷۸ش، دفتر اول؛ عناصری، جابر، *درآمدی بر نمایش و نیایش در ایران*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ غریب‌پور، بهروز، «هنر مقدس صورت‌خوانی = پرده خوانی»، *فصلنامهٔ هنر*، تهران، ۱۳۷۸ش، شم ۴۰؛ فقیهی، علی‌اصغر، *تاریخ جامع قم*، قم، حکمت؛ فونتانا، ماریا ویتوریا، «شمایل اهل بیت»، ترجمهٔ آذرمیدخت جلیل‌نیا، *نشر دانش*، تهران، ۱۳۷۴ش، شم ۳؛ کاشفی، حسین، *فتوت‌نامهٔ سلطانی*، به کوشش محمدجعفر محجوب، تهران، ۱۳۵۰ش؛ محجوب، محمدجعفر، «تأثیر تئاتر اروپایی و نفوذ روشهای نمایشی آن در تعزیه»، *تعزیه هنر بومی پیشرو ایران*، به کوشش پ. چلکوسکی، ترجمهٔ داوود حاتمی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ ملک‌پور، جمشید، *سیر تحول مضامین در شبیه‌خوانی*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ همو، *گزیده‌ای از تاریخ نمایش در جهان*، تهران، ۱۳۶۴ش؛ موسوی، سیامک، *نمایش در لرستان از آیین تا سال ۱۳۷۰*، [ا]، خرم‌آباد، ۱۳۷۹ش؛ ناظرزادهٔ کرمانی، فرهاد، *مجموعهٔ مقالات مطالعات ایرانی*، تهران، ۱۳۸۰ش، شم ۴؛ هدایت، صادق، *علویه‌خانم ولنگاری*، تهران، ۱۳۴۲ش؛ همایونی، صادق، *تعزیه و تعزیه‌خوانی*، تهران، ۱۳۵۳ش؛ نیز: ER.

مریم میرفخرایی

پَرده‌داری (حجابت)، از مناصب مهم دربار خلفا و فرمانروایان. متصدی این منصب حساس را پرده‌دار (حاجب) می‌خواندند که در دوره‌هایی از قدرت بسیار برخوردار بود و نزدیک ترین کس به خلیفه یا سلطان به شمار می‌رفت. این منصب را برخی از معاصران به سادگی به معنی دربانی پادشاه، و متصدی آن را مأمور بالابردن پرده در دربار گرفته‌اند (محقق، ۶۵)؛ اما در منابع کهن رساندن اخبار رعیت به خلیفه یا سلطان و اجازه گرفتن از او برای ایشان را از وظایف پرده‌دار دانسته، و آورده‌اند او را از این رو پرده‌دار می‌خوانند که خلیفه یا سلطان را از دید کسانی که بخواهند بی‌اجازه بر او وارد شوند، دور نگاه می‌دارد (قلقشندی، ۵/۴۴۹؛ نیز نک: انوری، حسن، ۲۳-۲۴).

واژهٔ حجابت در عربستان پیش از اسلام به معنی پرده‌داری کعبه کاملاً شناخته شده بود (خوارزمی، ۱۴۵) و پیداست که پرده‌دار وظیفهٔ نگهداری و مراقبت از آن را برعهده داشته است. به کار رفتن واژهٔ پرده‌دار در روایات مربوط به ایران باستان، و نیز در *شاهنامهٔ* فردوسی که مبتنی بر روایات بازمانده از روزگاران کهن است، بیانگر وجود

منصب پرده‌داری در دربار شاهان ایران باستان، اهمیت پرده‌دار و نزدیکی او به شخص شاه تواند بود (مثلاً نک: فردوسی، ۱۷۸/۱، ۹۳۱/۲؛ جاحظ، ۳۹؛نظام الملک، ۳۳).

واردشدن پرده‌داری، پرده‌دار و حاجب در قلمرو ادبیات در دورانهای گوناگون پس از اسلام بیانگر تصویری به خوبی شکل گرفته از این شغل و کاربرد آن در ذهنیت اجتماعی مردم است (مثلاً نک: منوچهری، ۱۸۵؛ انوری، محمد، ۳۹/۱، ۴۶؛حافظ، ۶۰، ۷۸). جاحظ رساله‌ای در باب حجابت پرداخته که نشان می‌دهد پرده‌داری یکی از مهم‌ترین و بسا که مهم‌ترین لوازم حکومت به شمار می‌رفته است. وی صفتهایی را که از زبان شاهان و فرمانروایان برای حاجب برمی‌شمارد، بیشتر بر چند اصل مشخص استوار می‌داند: عقل و کفایت، سیاست و مردم داری، رازداری و موافقت تام با سلطان، درستی اخلاق و حتیٰ زیبایی ظاهر (ص ۳۸-۴۰؛ صابی، ۷۶-۷۷).

با توجه به این ویژگیها، حاجب در واقع اعتبار و آبروی شخص امیر یا سلطان به شمار می‌رفت و در تعیین سیاست مملکت، ارتباط حکومت با مردم و نیز ارتباط سلطان با اجزاء حکومت خود، نقش عمده‌ای داشت و از مهم‌ترین عوامل نمایش نوع رابطهٔ حکومت با مردم بود، چنان که چیزی مخرب‌تر برای مملکت و نابود کننده‌تر برای مردم از سخت‌گیری حاجبان نیست؛ حاجب اگر سهل گیر باشد، مانع ظلم بر مردم می‌شود و اگر سخت بگیرد، آنان را به سوی ظلم می‌راند (ابشیهی، ۱۴۵/۱). حاجب به این صورت، حایل میان مردم و دستگاه حکومتی بود.

دو واژهٔ دیگر نیز برای پرده‌دار آورده‌اند: یکی پروانه (بیانی، ۹۱۶/۳) که لقب معین الدین پسر مهذب الدین وزیر بود که پرده‌داری دربار سلجوقیان روم را در دست داشت و در واقع همهٔ امور در دست او بود (نک: آق‌سرایی، ۴۱، ۴۲، ۹۷)؛ دیگر آغاجی (آغاچی) ترکی است که ظاهراً حاجب و خادم خاصهٔ سلطان بود (قزوینی، ۳۴۷/۱-۳۴۸). گسترش و تحول معنی و کاربرد پرده‌داری و حاجب را پس از اسلام می‌توان در دو بخش مطالعه کرد:

۱. قلمرو شرقی سرزمینهای اسلامی: در آغاز اسلام با آنکه جانشینان پیامبر (ص) درباری نداشتند، ولی وظیفهٔ پرده‌داری در ساده‌ترین شکل آن به ضرورت وجود داشت و از کسانی به عنوان حاجبان خلفای راشدین یاد شده است (قلقشندی، همانجا) که خدمتکار خاص و نزدیک‌ترین اشخاص به آنها بودند.

در دوران امویان این منصب اهمیت بسیار یافت و این معنی نشانهٔ تغییر و تحول در سازمان اداری حکومت بود که با گسترش قلمرو آن و به ویژه سیاست مملکت داری، تناسب داشت. پدید آمدن مقام حاجب الحُجّاب یا رئیس پرده‌داران در عهد عبدالملک بن مروان اموی (همو، ۱۹/۴؛ نیز نک: ابن تغری بردی، ۲۷۲/۳)، نشان دهندهٔ وجود سازمان اداری حجابت است. با گذشت زمان سازمان حجابت در دربارها جا افتاد و حاجب تقریباً عهده‌دار همهٔ اموری گردید که یک سوی آن فرمانروا قرار داشت و به علت گسترش وظایف و یا زیاده‌روی در تشریفات، شمار حاجبان نیز به تدریج بیشتر شد (نک: قلقشندی، ۲۰/۴). حاجبان در دوران امویان و عباسیان و به رغم قدرت و نفوذ، غالباً از استقلال برخوردار نبودند و زیر نظر وزیران قرار داشتند (ابن خلدون، ۶۷۱/۲).

از صفاریان ــ نخستین سلسلهٔ مستقل ایرانی پس از اسلام ــ گزارشی صریح در باب حجابت و پرده‌داری در دست نیست؛ و ظاهراً سبب این امر آن است که امیران صفاری فرصت تشکیل دربار و نمایش تثبیت قدرت سیاسی نیافتند. با این همه، آورده‌اند در جنگها مردی به نام عزیز نزدیک خیمهٔ یعقوب خیمه داشت و هیچ کس به جز او حق ورود به چادر یعقوب را نداشت. این مرد تا حدی سمت حجابت او را داشت (مسعودی، ۲۱۷/۴). در عصرسامانیان، صاحب این منصب نه فقط پرده‌داری سرای امیر را بر عهده داشت، بلکه در رأس مجموعهٔ سازمان یافتهٔ مأمورانی بود که زیر نظر رئیس خود حاجب بزرگ یا حاجب الحجاب، وظیفهٔ اجرای فرمانهای خاص امیر را برعهده داشتند. این سازمان دقیقاً نظامی بود و از غلامان ترک تشکیل می‌یافت و رسیدن آنان به مقامهای برتر، نیازمند گذراندن دوره‌های معین بود. نظام الملک این مراحل را تا نیل به پرده‌داری وصف کرده است (ص ۱۲۹-۱۳۰؛ نیز نک: بارتولد، 227).

غزنویان که از همان غلامان ترک برکشیدهٔ سامانیان بودند، بر اهمیت این منصب افزودند. حاجبان این دوران از امیران بزرگ و بسیار مؤثر در ادارهٔ کشور به شمار می‌رفتند و حتیٰ در شخص سلطان نیز نفوذ داشتند (قس: لمتن، ۱۴۶؛ برای آگاهی از نام حاجبان مشهور غزنوی، نک: دانش پژوه، ۱۰۹۰/۲).

نقش حاجب امیر علی قریب از رجال عهد سلطان محمود و پیشکار او که سپس به مقام حاجبی سلطان مسعود رسید و حرمت بسیار یافت، در انتقال آرام حکومت از محمد به مسعود، علاوه بر کفایت شخصی نشان از قدرت و نفوذ مقام حاجب در آن دوران دارد (نک: بیهقی، ۳۴/۱).

در عهد سلجوقی با وزارت قدرتمند خواجه نظام الملک طوسی، کار حجابت زیر نفوذ وزارت قرار گرفت. در این دوره هم امیر حاجب در جنگها گاه وظیفهٔ فرماندهی داشت و مقامش از همهٔ امیران دیگر درگاه بالاتر، و وظیفهٔ رسمی او ایجاد ارتباط میان سلطان و وزیر بود (لمتن، ۱۴۶-۱۴۷؛ اقبال، ۲۳). در سراپردهٔ سلطان، پردهٔ افتاده نشان نبودن بار، و پردهٔ بالاکشیده نشانهٔ بار بود (نظام الملک، ۱۴۷). امیر حاجب در هنگام مراسم بار، فاصلهٔ به حضور رسیدگان را تا محل جلوس سلطان تعیین می‌کرد (همو، ۱۵۱).

در تواریخ از حاجبان بزرگ و کارهای بزرگی که به دست ایشان صورت گرفته، بسیار نام برده شده است؛ مثلاً در مرگ مهدی خلیفهٔ عباسی، نصر حاجب نشانه‌های خلافت را نزد هادی جانشین مهدی به طبرستان برد. نیز شورش لشکر بغداد به مخالفت با بیعت با هادی به

سبب امتناع ربیع حاجب از پرداخت پول بود (گردیزی، ۶۷). ربیع حاجب چنان نفوذی در دولت عباسی یافت که پس از خود او، پسرش فضل ربیع، و نواده‌اش عباس بن فضل حاجب خلفا گردیدند (ثعالبی، ۶۸). حوالی سال ۵۸۲ق/۱۱۸۶م خوارزمشاه حاجب بزرگ خود، شهاب الدین مسعود را برای مذاکرات صلح با دشمن فرستاد (جوینی، ۲۳/۲ـ۲۴؛ نیز نک: قفس اوغلی، ۱۳۱). گزارشهای عصر توراگیناخاتون همسر اوگتای قاآن نیز حاکی از آن است که این زن قدرتمند که پسْ از مرگ شوهر تا رسیدن گیوک خان به سلطنت کارهای قلمرو چنگیزی را در دست گرفت، حاجبه‌ای فاطمه نام داشت که اصلاً اسیری خراسانی بود و در این ماجرا کفایت و سیاست بسیار از خود نشان داد (رشیدالدین، ۷۹۹/۲).

وظیفهٔ حجابت در دورهٔ ایلخانان مغول و تیموریان همواره در اختیار امیران نظامی قرار داشت و از مناصب عالی درباری به حساب نمی‌آمد (لمتن، ۱۴۷). در این دوره از هند تا مصر حاجبان کارهای مربوط به شاه و دربار و روابط آنها با مردم را در دست داشتند و به علاوه رساندن فرمانهای شاه به صاحبان آن، تعیین وظایف صاحب منصبان اداری و نظامی، تعیین جای بزرگان و مراجعان در بارگاه سلطان (نک: پراساد، I/300-301؛ ابن فضل الله، ۳۶ـ۳۷، ۴۷)، از وظایف آنان بود. در دورهٔ صفویان نام حاجب به ایشیک آغاسی تغییر یافت و برنامهٔ وظایفش مانند دوران سلجوقیان گردید (لمتن، همانجا).

۲. قلمرو غربی، اندلس و افریقا: پرده‌داری در اندلس و افریقا داستان دیگری یافت. در دولت امویان اندلس برای هر کاری وزیری معین شد که در میان آنان یکی مهم‌تر و محتشم‌تر و واسطهٔ میان وزیران و خلیفه بود و همو حاجب نام گرفت. از جمله حاجبان بزرگ، منصور بن بنی‌عامر است که به عنوان حاجب هشام دوم اموی امور دولت را یکسره در دست گرفت و به استبداد گرایید و خود و فرزندانش با عنوان حاجب به حکومت پرداختند. این روش در دوران ملوک الطوایف نیز ادامه یافت (ابن خلدون، ۶۷۰/۲ـ۶۷۲).

دولتهای شمال افریقا نیز به پیروی از امویان اندلس سازمان پرده‌داری داشتند (همانجا). سلطان بنی‌حَفص برای تنظیم امور مالی و هر گونه کاری که در حد وظیفهٔ یک پیشکار قرار می‌گیرد، شخصی را تعیین کرد و او را حاجب نامید (همو، ۶۷۲/۲ـ۶۷۳). در مراکش، در دولت بنی‌مرین نامی از حاجب نیست، اما وظیفهٔ او را مقامی با عنوان «مزوار» بر عهده داشت که بر سازمان «جانداریه» ریاست می‌کرد و افزون بر حجابت وظیفهٔ اجرای همهٔ دستورهای سلطان از قبیل اعمال مجازاتها و نیز اجرای قوانین و نگهداری از زندانیان درگاه را نیز برعهده داشت (همو، ۶۷۳/۲). دولت بنی عبدالواد فاقد سازمانهای دیوانی بود، ولی سلطان کسی را برای بعضی کارهای خاص خود به نام حاجب داشت (همو، ۶۷۳/۲ـ۶۷۴).

در مصر عهد ممالیک، وظیفهٔ حجابت بر عهدهٔ «دواتدار» بود که علاوه بر حاجبی سلطان، او را از اخبار قلمرو حکومت و اطلاعات مخفی گزارشگران حکومتی آگاه می‌ساخت، به این ترتیب که واسطهٔ میان «صاحب برید» (گزارشگر اخبار) و «کاتب السر» (کاتب مخصوص سلطان) در امور محرمانهٔ مملکت بود (همو، ۶۷۱/۲). آنچه وظیفهٔ حجابت را در مصر از قلمرو شرقی متفاوت می‌ساخت، این بود که لفظ حاجب اندک اندک بر صاحبان وظیفه در درجه‌های پایین‌تر هم اطلاق می‌شد و غیر از حاجب خاص سلطان و دستگاه زیر فرمان او، برخی از ارباب مناصب نیز حاجب یا حاجبانی یافتند، مثلاً کاتب دیوان خلیفه یا قاضی القضات (مقریزی، ۴۰۲/۱، ۴۰۳) خود حاجبانی داشتند. در مصر، همچنین شغلی به نام «حجوبیت» پدید آمد که به گزارش سبکی (ص ۵۷) وظیفه‌ای قدیمی بود که سابق بر آن «قیادت» نام داشت و متولی آن به امور سپاه رسیدگی می‌کرد و نتیجه را به اطلاع سلطان می‌رسانید. از این رو، او را قائد الجیش هم می‌گفتند. در دورهٔ مملوکان ترک کار حاجب در وظیفهٔ حجوبیت به قضا و حکم نسبت به مردم و سپاهیان و نیز واداشتن متمردان به اطاعت تحول یافت. در جریان دادرسی ۵ حاجب شرکت می‌کردند که دو تن از ایشان امیر هزاره بودند و یکی از این دو خود حاجب الحجاب بود که همهٔ امور دربار زیردست او قرار داشت (ابن خلدون، ۶۷۴/۲؛ قلقشندی، ۱۹/۴؛ پولیاک، 14). شمار این گونه حاجبان در مصر بسیار بود و تنها اختصاص به پایتخت نداشت، بلکه در ولایات نیز دستگاه حجوبیت وجود داشت که زیر نظر نایب ولایت کار می‌کردند (ابن خلدون، همانجا؛ نیز نک: قلقشندی، ۱۸۵/۴، ۲۱۸، ۲۳۳).

مآخذ: آق‌سرایی، محمود، *مسامرة الاخبار و مسایرة الاخیار (تاریخ سلاجقه)*، به کوشش عثمان توران، تهران، ۱۳۶۲ش؛ ابشیهی، محمد، *المستطرف فی کل فن مستظرف*، بیروت، دارمکتبة الحیاة؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن خلدون، عبدالرحمان، *مقدمه*، به کوشش علی عبدالواحد وافی، قاهره، ۱۴۰۱ق؛ ابن فضل الله عمری، احمد، *مسالک الابصار*، چ تصویری، به کوشش ایمن فؤاد سید، قاهره، ۱۹۸۵م؛ اقبال آشتیانی، عباس، *وزارت در عهد سلاطین بزرگ سلجوقی*، به کوشش محمد تقی دانش پژوه و یحیی ذکاء، تهران، ۱۳۳۸ش؛ انوری، حسن، *اصطلاحات دیوانی دورهٔ غزنوی و سلجوقی*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ انوری، محمد، *دیوان*، به کوشش محمد تقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۴۷ش؛ بیانی، شیرین، *دین و دولت در ایران عهد مغول*، تهران، ۱۳۷۵ش؛ بیهقی، ابوالفضل، *تاریخ*، به کوشش منوچهر دانش پژوه، تهران، ۱۳۷۶ش؛ ثعالبی، عبدالملک، *لطائف المعارف*، به کوشش ابراهیم ابیاری و حسن کامل صیرفی، قاهره، داراحیاء الکتب العربیه؛ جاحظ، عمرو، «الحجاب»، *الرسائل*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م، ج ۲؛ جوینی، عطاملک، *تاریخ جهانگشای*، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۹۱۶م؛ حافظ، *دیوان*، به کوشش حسین پژمان، تهران، ۱۳۱۸ش؛ خوارزمی، محمد، *مفاتیح العلوم*، به کوشش ابراهیم ابیاری، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ دانش پژوه، تعلیقات بر *تاریخ* (نک: هم‌، بیهقی)؛ رشیدالدین فضل الله، *جامع التواریخ*، به کوشش محمد روشن و مصطفی موسوی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ سبکی، عبدالوهاب، *معید النعم و مبید النقم*، به کوشش ویلهلم مورمان، لیدن، ۱۹۰۸م؛ صابی، هلال، *رسوم دارالخلافة*، به کوشش میخائیل عواد، بغداد، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۴م؛ فردوسی، *شاهنامه*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۵ش؛ قزوینی، محمد، تعلیقات بر *لباب الالباب* عوفی، به کوشش محمد عباسی، تهران، ۱۳۶۱ش؛ قفس اوغلی، ابراهیم، *تاریخ دولت خوارزمشاهیان*، ترجمهٔ داوود اصفهانیان، تهران، ۱۳۶۷ش؛ قلقشندی، احمد، *صبح الاعشی*، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ گردیزی، عبدالحی، *زین الاخبار*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۴۷ش؛ لمتن، آ. ک. س.، *سیری در تاریخ ایران بعد از اسلام*، ترجمهٔ یعقوب آژند، تهران، ۱۳۶۳ش؛ محقق، مهدی، *دومین بیست گفتار در*

مباحث ادبی و تاریخی و کلامی و تاریخ علوم در اسلام، تهران، ۱۳۶۹ش؛ مسعودی، علی، مروج الذهب، به کوشش عبدالامیرعلی مهنا، بیروت، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م؛ مقریزی، احمد، الخطط، بولاق، ۱۲۷۴ق؛ منوچهری دامغانی، احمد، دیوان، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۸ش؛ نظام‌الملک، حسن، سیاست نامه، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ نیز:

Barthold, W. W., *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, tr. T. Minorsky, ed. C. E. Bosworth, Karachi, 1981; Poliak, A. N., *Feudalism in Egypt, Syria, Palestine, and the Lebanon, 1250-1900*, Philadelphia, 1977; Prasad, I., *Turks in India*, Allahabad, 1974.

منوچهر پزشک

پُرسه، نک: ترحیم.

پِرَک، استانی در شمال غربی مالزی. پرک در زبان مالایایی و خمری به معنی نقره است. این واژه برگرفته از «پرکشا» یا «پلکشا» به معنای نقره، در زبان سنسکریت است و برخی سبب این نام‌گذاری را فراوانی درختان انجیر نقره‌فام (انجیرهندی) در این منطقه ذکر کرده‌اند و بنا به روایتی دیگر به هنگام فتح این ناحیه به دست یکی از شاهزادگان کده، آن شاهزاده تیری سرنقره‌ای از کمان خود رها کرد و بدان سبب این محل را پرک نامیدند (جرینی، 39,98).

استان پرک با ۲۱٬۰۰۵ کمـ۲ وسعت، یکی از بزرگ‌ترین استانهای مالزی در شبه جزیرهٔ مالایاست و متشکل از ۹ شهرستان (دیراه[1]) است و جمعیت آن (۱۳۸۳ش/۲۰۰۵م) حدود ۲٬۲۰۳٬۹۰۰ تن برآورد شده است («پرک[2]»؛ *انکارتا*[3]؛ «فرهنگ...[4]»). مرکز این استان شهر ایپوه[5] با ۶۷۳٬۳۴۶ تن جمعیت است و از دیگر شهرهای مهم آن شهر تایپینگ[6] را می‌توان نام برد که ۲۱۷٬۶۵۸ تن جمعیت دارد (همانجا؛ *کلمبیا*[7]).

کشاورزی در استان پرک از رونق برخوردار است. عمده‌ترین محصولات کشاورزی آن شامل برنج، نارگیل و کائوچو است. ماهی‌گیری و صنایع وابسته به آن از دیگر بخشهای اقتصادی این استان است. معادن قلع از دیرباز در پرک شناخته شده بود و همانند امروز از آن بهره برداری می‌شده است (*انکارتا*؛ *کلمبیا*؛ «تاریخ...[8]»).

پیشینهٔ تاریخی: آثار به دست آمده در پرک دیرینگی این منطقه را به ۸ هزار سال پیش از این می‌رساند. همچنین یافت شدن آثاری از تمدن باستانی هندو ـ بودایی در پرک از جمله دو مجسمهٔ بودا در نزدیکی معادن قلع این منطقه که به سبک گوپتا ساخته شده است، نشان از نفوذ تمدن باستانی هندو ـ بودایی در پرک دارد («تاریخ»؛ وینستد، 29-28). احتمالاً «پلنده»‌ای را که بطلمیوس در اثر جغرافیایی خود از آن به عنوان یکی از شهرهای مالاکا یاد کرده، با ناحیهٔ پرک یا پایتخت قدیم آن منطبق است (نک: جرینی، 97). بنا بر سالنامهٔ مالایا پرک یا بخشی از آن درگذشته «منجونگ[9]» نامیده می‌شده، و دولتی قدیمی و بزرگ بوده است. بی‌شک درگذشته پرک ناحیهٔ وسیع‌تری را در برمی‌گرفته، و احتمالاً کده و نواحی دورتر از آن و سراسر ناحیهٔ ولزلی[10] را شامل می‌شده است (همو، 98).

سلاطین پرک خود را از نوادگان امپراتوران سری‌ویجایه می‌دانستند (وینستد، 27). در اوایل سدهٔ ۱۱ق/۱۶م پس از ورود پرتغالیها به مالاکا و درگذشت محمود، سلطان پهانگ و بروز اختلاف میان کسانش بر سر جانشینی او، یکی از فرزندانش به نام مظفر به پرک رفت و دولت نیرومندی در آنجا بنیان نهاد (میلر، 50؛ «تاریخ»). مظفرشاه یکی از بزرگان پرک به نام «تون پرک» را به صدراعظمی خود برگزید. تون پرک ۴۰ سال در این سمت باقی ماند و درگسترش اسلام و اعتلای قدرت دولت نوبنیان پرک نقشی مهم ایفا کرد (*بریتانیکا*، XXVII/825). درهمین‌اوان دولتهای پرک، جوهور و پهانگ برای مقابله با قدرت رو به گسترش دولت آچه با پرتغالیها روابط دوستانه‌ای برقرار کردند. پرتغالیها در ۹۴۴ق/ ۱۵۳۷م نیروهای آچه را که قلمرو دولت پرک را به تصرف درآورده بودند، به عقب راندند و دو سال پس از آن دولت پرک به یاری دیگر دولتهای متحد خود شکست سختی بر نیروهای آچه وارد کرد (وینستد، 62؛ هال، 322). در ۹۵۸ق/۱۵۵۱م نیروهای دولت مالایا، پرک را محاصره کردند؛ اما حلقهٔ محاصره پس از ۳ ماه مقاومت توسط نیروهای پرتغالی درهم شکسته شد (میلر، 51).

دولت آچه که همواره درصدد چیرگی برمالاکا بود، در ۹۸۳ق/ ۱۵۷۵م، بار دیگر پرک را به اشغال خود درآورد و این بار پرک به مدت ۱۰۰ سال زیرسلطهٔ آن دولت باقی ماند (همو، 52). در هجوم نیروهای آچه به پرک سلطان پرک کشته شد و جانشین او نیز اسیر گردید. او بعدها با یک شاهزادهٔ آچه‌ای ازدواج کرد و در ۱۵۷۹م به جای سلطان آچه به سلطنت رسید و برادر کوچک‌تر خود را به حکومت پرک منصوب کرد (هال، 323).

در ۱۰۴۹ق/۱۶۳۹م دولت هلند قرار داد خرید محصول قلع پرک را با دولت آچه منعقد کرد و در ۱۶۴۱م انعقاد پیمان منع فروش آن را به دیگر دولتها نمود، اما دولت آچه با این قرار داد مخالفت کرد. هلندیها در ۱۰۶۰ق/ ۱۶۵۰م موفق شدند این قرار داد را به دولت آچه تحمیل کنند (همو، 325). بروز اختلاف در اجرای مفاد این قرارداد میان هلندیها و دولت آچه که درگیریهایی را میان طرفین در پی داشت، سرانجام هلندیها را وادار کرد تا کارخانهٔ استحصال قلع خود در پرک را تعطیل کنند (همو، 327-326).

در ۱۲۳۳ق/۱۸۱۸م دولت سیام به قصد تسلط بر سراسر مالاکا پرک را تصرف کرد، اما دولت انگلستان که در همین سال نفوذ خود در این منطقه را با انعقاد پیمانی بازرگانی آغاز کرده بود، در ۱۸۲۵م از دولت سیام خواست تا پرک را تخلیه کند و چون دولت سیام این پیشنهاد را نپذیرفت، انگلیسیها در ۱۸۲۶م پیمانی مبتنی بر همکاری خود در مبارزه با دزدان دریایی با دولت پرک به امضا رساندند (میلر، 80-77؛ *بریتانیکا*، IX/278).

1. daerah 2. «Perak» 3. *Encarta...* 4. *The World...* 5. Ipoh 6. Taiping 7. *The Columbia...* 8. «A Brief ...» 9. Manjong 10. Wellesley

از ۱۲۶۶ق/۱۸۵۰م به بعد گسترش معادن قلع پرک گروههای مختلف چینی را به عنوان کارگر به این منطقه کشاند و در نیمهٔ دوم سدهٔ ۱۹م پرک صحنهٔ درگیریهای گروههای چینی با رؤسای خود و نیز راجه‌های مدعی سلطنت پرک بود (احمد، 56؛ وینستد، 64). در ۱۸۷۳م دولت انگلستان برای حفظ منافع خود نیروهای تازه نفسی به منطقه گسیل داشت و در کمتر از یک‌سال پرک و نقاط دیگر را تصرف کرد. انگلیسیها برای کاستن از ناخرسندیهای مردم و مشروع جلوه دادن کار خود یکی از مدعیان سلطنت به نام موداعبدالله را بر تخت سلطنت پرک نشاندند و در ۱۸۷۴م پیمانی با او منعقد کرده، سلطنت او را به رسمیت شناختند (همو، 65-64). از جمله مفاد این پیمان اقامت دائم نماینده‌ای از انگلستان در پرک بود (احمد، 57-56).

با گسترش مداخلهٔ انگلستان در امور پرک نمایندهٔ آن کشور به قتل رسید. انگلستان در واکنش به این کار نیروهایی به پرک فرستاد و سلطان پرک و نزدیکانش را توقیف کرد. این رویداد که به جنگ پرک معروف است، سبب استواری چیرگی انگلستان بر پرک شد (نک: میلن، 16). از آن پس شورایی حکومتی با شرکت نمایندهٔ دولت انگلستان در آن، برای ادارهٔ امور کشور تشکیل شد و در ۱۳۰۹ق/۱۸۹۲م دولتهای پرک، سلنگور، نگری، سمبیلان و پهانگ فدراسیونی به سرپرستی نمایندهٔ انگلستان تشکیل دادند (احمد، 61؛ وینستد، 88).

تسلط انگلستان بر پرک تا ۱۳۲۰ش/۱۹۴۱م و ورود نیروهای ژاپنی به این منطقه ادامه داشت. پرک تا ۱۹۴۵م در اشغال نیروهای ژاپنی باقی ماند، اما با شکست ژاپن در جنگ جهانی دوم، بار دیگر انگلستان بر این منطقه چیره شد (((تاریخ))). چیرگی انگلستان با بالاگرفتن مبارزات ضداستعماری مردم پرک، همچون دیگر نواحی مالاکا در ۱۳۳۶ش/۱۹۵۷م به پایان رسید و دولتهای محلی مالاکا در قالب فدراسیون مالزی به استقلال رسیدند. بنا بر قانون اساسی ۱۹۵۷م مالزی، پرک یکی از ۱۱ دولت تشکیل دهندهٔ این فدراسیون بود (شفرالدین، 13-12؛ ((تاریخ))).

مآخذ:

Ahmad, M. S., «Britain in Malaya: A Study of Colonial Administration in Perak from 1875 to 1895», *Pakistan Journal of History and Culture*, Islamabad, 1982, vol. III, no. 2; «A Brief History of Perak», www. perak. gov. my/english; *Britannica*, 1989; *The Columbia Encyclopedia*, 2001; *Encarta Reference Library*, 2004; Gerini, G. E., *Researches on Ptolemy's Geography*, London, 1909; Hall, D. G. E., *A History of South - East Asia*, London, 1964; Miller, H., *The Story of Malaysia*, London, 1965; Milne, R. S. and D. K. Mauzy, *Malaysia*, Boulder/London, 1986; «Perak», www. wikipedia. org/wiki/perak; Shafruddin, B. H., *The Federal Factor in the Government and Politics of Peninsular Malaysia*, Singapore, 1987; Winstedt, R., *Malaya and its History*, London, 1961; *The World Gazetteer*, www. world - gazetteer. com.

پرویز امین

پِرُکْلُس[1] (در منابع اسلامی: ابرقُلُس، برقلس، برقلیس، یا فورقلس)، مهم‌ترین فیلسوف نوافلاطونی قرن ۵م. وی پس از درگذشت دُمْنینوسِ لاریسایی جانشین و خلیفهٔ او در آکادمی آتن شد و به همین سبب، او را «دیادُخُس» (یعنی خلیفه یا عقیب) لقب داده‌اند؛ در تاریخ فلسفهٔ اسلامی او را می‌شناختند و پاره‌ای از آثار او در قدیم به عربی ترجمه شده است.

زندگی: زندگی‌نامهٔ پرکلس را شاگرد و جانشین او در آکادمی، مارینوس پس از درگذشتِ استاد خود نوشته که خوشبختانه بر جا مانده است. به گفتهٔ مارینوس، پرکلس در ۴۱۰ یا ۴۱۲م در قسطنطنیه متولد شد. پدر و مادرش او را در کودکی برای تحصیلاتِ ابتدایی به شهر اصلی خود لیقیه که در جنوبْ غربی آسیای صغیر بود، بردند. او پس از تحصیلات ابتدایی، برای ادامهٔ تحصیل به اسکندریه رفت و نزدِ یکی از سوفسطاییان به نام لِئوناسِ ایسارییایی، و همچنین نزد نحویِ معروفِ مصر اُریون درس خواند، زبان لاتینی را از معلمان رُمی فرا گرفت و در فن خطابه و سخنوری هم بسیار پیشرفت کرد (مارینوس، 17).

پرکلس ابتدا قصد داشت که مانند پدرش وکیل دعاوی شود، ولی در سفری که همراه استادش لئوناس به قسطنطنیه کرد، شبی در خواب آتنا (الاههٔ فلسفه) را دید که او را برای آموختن فلسفه به آتن فرا می‌خواند. این خواب در پرکلس تأثیر گذاشت؛ ازاین رو، پس از بازگشت به اسکندریه نزد فیلسوفِ مشهورِ ارسطوییِ شهر به نام المپیودُروس به فراگرفتن فلسفهٔ ارسطویی پرداخت و در ضمن نزد استاد دیگری به نام هِرون به آموختن ریاضیات مشغول شد. هنوز ۲۰ سالش تمام نشده بود که اسکندریه را به قصد آتن ترک کرد.

در آتن ابتدا با سوریانوس که شاگرد پلوتارخُسِ آتنی بود، آشنا شد و همراه او نزد پلوتارخس رفت. پلوتارخس که استاد آکادمی بود، چون علاقهٔ شدید پرکلس را به فلسفه و زندگیِ فیلسوفانه دید، شادمان شد و با وجود کبرسن، او را به شاگردی پذیرفت. پرکلس کتاب *النفسِ* ارسطو و رسالهٔ *فایدونِ* افلاطون را نزد پلوتارخس خواند، و شرحی که بعداً بر رسالهٔ *فایدون* نوشت، در واقع حاصل یادداشتهایی بود که از درسهای پلوتارخس برداشته بود.

در آن زمان پرکلس کم غذا می‌خورد و از خوردن گوشت هم پرهیز می‌کرد؛ پلوتارخس که سخت به شاگردش علاقه‌مند شده بود، به او توصیه می‌کرد که آن قدر به خودش سخت نگیرد. در همین زمان، سوریانوس هم پرکلس را شریک زندگیِ فیلسوفانهٔ خود کرده بود و در ظرف دو سال کتابهای ارسطو دربارهٔ منطق و اخلاق و سیاست و همچنین الاهیات را برای پرکلس خواند. حاصل این درسها نیز کتابهایی بود که پرکلس بعداً تألیف کرد؛ از آن جمله شرح رسالهٔ *تیمائوس* افلاطون است که آن را در ۳۰ سالگی نوشت. کتابهای «قانونها» و جمهوری افلاطون را نیز پرکلس خواند و از این طریق با فلسفهٔ عملی نیز آشنا شد (همو، 26-17).

پرکلس شخصیتی اخلاقی و اجتماعی داشت. مارینوس در ابتدای رسالهٔ خود به ذکر صفاتِ جسمانی و فضایل اخلاقی و قدرتِ فکری و عقلیِ استادش پرداخته، و نوشته است که پرکلس از بدو تولد از بنیهٔ بدنی

1. Proclus

بسیار خوبی برخوردار بود. بینایی و شنوایی قوی و حافظه‌ای فوق‌العاده داشت. سرما و گرما او را آزار نمی‌داد و از کار و عبادت و تدریس و تألیف خسته نمی‌شد. در طول ۷۵ سالی که عمر کرد، فقط دوبار بیمار شد (همو، 15-14). از لحاظ اخلاقی نیز جامع فضایلِ عفت، شجاعت، عدالت و حکمت یا حقیقت‌جویی بود. به لذات جسمانی و مال و ثروت که خانواده‌اش از آن بهره‌ای وافی داشت، وقعی نمی‌نهاد. به امور جزئی زندگی بی‌اعتنا بود. از مرگ و چیزهای دیگر که مردم از آنها می‌ترسند، هراسی نداشت.

پرکلس از کودکی به عدالت عشق می‌ورزید و خود انسانی منصف، نرم خو، فروتن و خوش باطن بود؛ مردی بود با فرهنگ که در همهٔ شاخه‌های علمی و فلسفی درس خوانده بود و مردم در مجالس و میهمانیها از حضور او و سخنانش لذت می‌بردند؛ به دوستان و شاگردانش نیز بسیار وفادار بود (همو، 21). خودش همسر و فرزندی نداشت، لیکن به خانوادهٔ دوستان و شاگردانش کمک می‌کرد؛ شخصی بود متدین و اهل عبادت و نیایش؛ در مراسم مذهبی که برای تصفیهٔ نفس برگذار می‌شد (تئورگی)، شرکت می‌کرد؛ روزهای آخر ماه روزه می‌گرفت و به روزهای مذهبیِ ادیانِ مختلف و خدایان آنها احترام می‌گذاشت. مارینوس او را سعادتمندترین شخص در میان معاریفِ گذشته دانسته، و تصویری که از او ارائه کرده است، تصویر یک فیلسوف آرمانی است.

پس از پلوتارخس، سوریانوس که دوست و استاد پرکلس بود، به مقام استادیِ آکادمی رسید و پس از سوریانوس، دمنینوس جانشین او گردید؛ پرکلس هم پس از دمنینوس استاد آکادمی و جانشین او شد و تا پایان عمر (۱۷ آوریل ۴۸۵) در این مقام باقی ماند (روزن، 13-12).

آثار: پرکلس نویسنده‌ای کثیرالتألیف بود که پاره‌ای از آثار او تصنیف خود او، و پاره‌ای دیگر شروحی است که به تصانیف دیگران نوشته است. پاره‌ای از آثار او مفقود گردیده، ولی بسیاری از آنها خوشبختانه در دسترس است. بعضی از آثار او را نیز در قدیم به زبان عربی ترجمه کرده‌اند. آثار پرکلس را به طور کلی به ۴ دستهٔ فلسفی، دینی، علمی (ریاضیات و نجوم و طبیعیات) و ادبی تقسیم کرده‌اند (همو، 36) که در اینجا آثار موجودِ او در هر ۴ دسته معرفی می‌شوند (همو، 57-36):

الف-آثار فلسفی:

۱. معروف‌ترین کتاب فلسفی پرکلس *مبادئ الالهیات* (یا «عناصر الاهیات[1]») است که به شیوهٔ کتاب *اصول هندسهٔ* اقلیدس نوشته شده، و شامل ۲۱۱ قضیه است. می‌توان حدس زد که کتاب *اخلاق* اسپینوزا هم تحت تأثیر همین کتابِ پرکلس نوشته شده باشد (والیس، 146). بخشهایی از این کتاب به عربی ترجمه شده است (نک: دنبالهٔ مقاله).

۲. مهم‌ترین اثر فلسفی پرکلس کتاب «الاهیاتِ افلاطونی» است که در واقع نظام فلسفی و ما بعد الطبیعی او در آن شرح داده شده است. این کتاب مشتمل بر ۶ باب است که در آن به ترتیب دربارهٔ معنی الاهیات افلاطون و صفات خداوند، احد، وجود، قدرت، عقل و سرانجام نفس و طبیعت بحث شده است.

۳-۵. «شکوک ده‌گانه دربارهٔ عنایت پروردگار»؛ «دربارهٔ عنایت پروردگار و تقدیر او و اختیار ما»؛ «دربارهٔ وجود شر». اصل یونانیِ این ۳ کتاب مفقود شده، لیکن ترجمهٔ لاتینی آنها موجود است.

۶. «شرح رسالهٔ پارمنیدس». این اثر به دو بخش تقسیم شده است: بخش اول دربارهٔ مُثُل افلاطونی است و بخش دوم دربارهٔ احد.

۷. «شرح رسالهٔ *تیمائوس*». این اثر بهترین منبع برای مطالعهٔ نظر پرکلس دربارهٔ جانِ جهان، زمان، اجرام سماوی و مطالب دیگر در باب طبیعیات است. اشاراتی هم در آن به آراء فلاسفهٔ پیشین شده است. بخشهایی از ترجمهٔ عربیِ این اثر (به قلم حنین بن اسحاق) بر جا مانده است (نصر، II/92).

۸. «شرح رسالهٔ الکیبیادس اول»، که دربارهٔ انسان و اخلاق و مسائلی چون تزکیهٔ نفس و خودشناسی و عشق است.

۹. «شرح رسالهٔ کراتیلوس»، که فقط بخشهایی از آن بر جا مانده، و نویسنده در آن مسئلهٔ کلمات و اسامی و تسمیه و اسماء الاهی را مطرح کرده است.

۱۰. «شرح جمهوریِ افلاطون». از این اثر هم فقط بخشهایی بر جا مانده است.

۱۱. «شرح *انئادهای* افلوطین». از این اثر نیز فقط قطعه‌هایی بر جا مانده است.

۱۲. «حجج هجده‌گانه در اثبات قدیم بودن عالم و برضد مسیحیان». اصل یونانی این اثر نیز مفقود شده، لیکن یحییٰ نحوی این حجج را (به استثنای حجت اول) در اثری که در رد آنها نوشته، آورده است (دربارهٔ ترجمهٔ عربیِ این حجج و تأثیر آنها در عالم اسلام، نک: دنبالهٔ مقاله).

ب-آثار دینی:

۱. «دربارهٔ مناسک دینی[2]». در این اثر پرکلس دربارهٔ «تئورگی» که نوعی از اعمال عبادی است و شخص با انجام دادنِ آنها می‌تواند حقایق معنوی را در زندگیِ روزمره مشاهده کند، شرح داده است. آداب خاص این نوع عبادت و چگونگیِ تقرب پیدا کردن به خدایان نیز شرح داده شده است (والیس، همانجا).

۲. «دربارهٔ فلسفهٔ کلدانی». این اثر شرحی است بر «هاتفهای کلدانی[3]»، غیب‌گوییهایی که پرکلس دربارهٔ آن گفته است: «اگر کتابها همه از بین برود و فقط این کتاب و *تیمائوس* افلاطون را نگاه دارند، جای تأسف نخواهد بود» (بریه، ۲/۲۶۷). موضوع اصلی کتاب بازگشتِ نفس از عالم مادی به خدایان، و سرانجام به احد است.

---

1. *Elements of Theology.* 2. *The Hieratic Art.* 3. *Chaldean Oracles.*

ج-آثار علمی:

۱. «شرح *اصول* اقلیدس».

۲. «شرح مقدمهٔ حساب از نیکوماخس». این اثر را قبلاً به یحییٰ نحوی و پرکلسی دیگر نسبت می‌دادند، ولی پل تنری ثابت کرد که از آنِ پرکلس دیادخس است (روزن، 46).

۳. «فلک[1]»، خلاصه‌ای است از کتاب گمینوس به نام «مدخل پدیدارها» که به آلمانی نیز ترجمه شده است (۱۸۳۰م).

۴. هیپوتیپوسیس[2]، کتابی است دربارهٔ نظریه‌های نجومی در عصر پرکلس.

۵. *اورانودرموس*[3]. فقط قطعه‌هایی از این اثر بر جا مانده، و ظاهراً دربارهٔ ستارگان و منطقة البروج و مباحث نجومی دیگر بوده است.

۶. «تقریری از کتاب *ترابیبلوس* به قلم بطلمیوس». این اثر دربارهٔ احکام نجوم و طالع‌بینی است.

۷. «شرح کتاب*ترابیبلوس*». بسیاری از مطالب این کتاب عین مطالب کتاب قبلی است.

۸. «دربارهٔ خسوف و کسوف».

۹. «اصول طبیعیات»، مانند کتاب *مبادئ الالٰهیات* به صورت قضایا نوشته شده است (جمعاً ۵۲ قضیه) و در واقع خلاصه‌ای است از دو کتاب ارسطو، یکی «طبیعیات» (بخشهای 7 و6) و دیگر «آسمان» (همو، 50).

۱۰. «بررسی اعتراضات ارسطو به *تیمائوس* افلاطون».

د- آثار ادبی: آثار ادبی پرکلس شامل نیایشهای او به خورشید یا آپولو، و نیز نیایشهای او به آفرودیت و خدایان دیگر است. پرکلس در نیایشهای خورشید قدرت او را می‌ستاید و از او می‌خواهد که گناهانش را ببخشاید. پرکلس شروحی هم بر آثار هزیود و هُمر نوشته است (همو، 57-52).

فلسفه و علم: نظام فلسفی پرکلس نو افلاطونی است و اصولِ مابعد الطبیعیِ این فلسفه در کتاب *مبادئ الالٰهیات* بیان شده است. او مانند افلوطین واحد را ذاتاً بری از همهٔ صفات و تعینات می‌داند و معتقد است که او ورای علم و ادراک است. واحد بی‌نهایت است و حتیٰ از وجود هم برتر است، یعنی بر آن تقدم دارد. به همین سبب، پرکلس او را «لاوجود» می‌خواند (قضیهٔ 138).

واحد علت همه چیز است و کمال حقیقی و خیر محض است و همهٔ موجودات شوق دارند تا به او بازگردند. از نظر پرکلس واحد خدای متعال است (نک: روزن، 101). از اوست که کل عالم وجود نشأت می‌گیرد و در ذات هر موجودی ــ حتیٰ در پست‌ترین موجودات ــ پرتوی از او هست (قضیهٔ 145). ابتدا پرتوهایی از واحد پدید می‌آید که پرکلس آنها را سلسلهٔ وَحَدات[4] می‌خواند. این سلسله در مرتبهٔ نخست به نحو غیرمنقسم و غیر متمایز در واحد پدید می‌آید؛ سپس در مرتبهٔ دوم دیگر وحدات به طور منقسم و متمایز پدید می‌آیند و بدین ترتیب، منظومه‌ای از موجوداتِ متعین و متمایز از یکدیگر به وجود می‌آید. برای این موجودات پرکلس جنبهٔ الوهیت قائل می‌شود و معتقد است که تدبیرِ عالَم از ایشان است.

پس از این سلسلهٔ وحدات، عالَم عقل[5] است که خود دارای ۳ صفتِ وجود و حیات و تعقل است. این عقل که عقل کلی است، از راه تعقل، صُوَرِ موجودات را پدید می‌آورد. بنابراین، خالق یا مصورِ موجودات عقل کلی است. پس از عالَم عقل، عالَم نفس است. این نفس نفس کلی، و منشأ حیات در عالَم جسمانی است که فروتر از آن است؛ در واقع نفس واسطه‌ای میان عالم معقول و عالم محسوس است؛ آینه‌ای است که صورِ معقول در آن نقش می‌بندد و از پرتوِ این نقوش صورِ عالمِ محسوس پدید می‌آید.

عالَم نفس خود به ۳ عالم دیگر تقسیم می‌شود: یکی عالمِ نفوسِ الاهی که پرکلس آنان را با خدایان یونان یکی می‌انگارد؛ دیگر نفوسِ دیوگونه؛ سدیگر نفوس انسانی. این ۳ عالم نیز خود به عوالم دیگر تقسیم می‌شوند. نفس کلی جانِ جهان طبیعی و عالَم اجسام است. تدبیر عالم جسمانی که فروتر از عالم نفس کلی است، بر عهدهٔ نفوس الاهی است. موجودات زنده در عالم طبیعی و جسمانی دارای طبع‌اند و فعالیت آنها غریزی است. جمادات که پایین‌ترین مرتبه از مراتب وجودند، فاقد حیات و عقل‌اند.

ماده یا هیولا نه نبات و نه جماد، بلکه قوهٔ محض است و چون به هر حال، اصلِ آن از واحد است، نمی‌تواند شر باشد. شر یا بدی از نظر پرکلس حاصل ضعف و نقص است و افعال انسان نیز زمانی آمیخته به شر است که شخص عقل و نفسِ ضعیف داشته، و نسبت به نیکی جاهل باشد. چون شر امری موهوم و اعتباری است، تنها چیزی که حقیقت دارد و انسان باید آن را اختیار کند، نیکی است؛ اگر نیکی را اختیار نکرد، دلیل بر جهل و ضعف و نقصانِ درکِ اوست (سیوروانس، -727 728).

نَفْسهای جزئی که از نفس کلی پدید می‌آیند، چون به حیوانات تعلق می‌گیرند، غیرناطق‌اند و چون به انسان تعلق می‌گیرند، از جهتی غیرناطق، و از جهت دیگر ناطق‌اند. نفس انسانی دارای قوای متعددِ ظاهری و باطنی است. بالاترین قوه در نفس انسان قوهٔ عاقله است که او به وسیلهٔ آن صورتهای عقلی یا مُثُل را درک می‌کند. نفس از این حیث به منزلهٔ آینه‌ای است که صورِ مجرد در عقل در آن منعکس می‌شود.

پرکلس بدن را مَرْکَبِ نفس می‌خواند و معتقد است که نفس چندین مرکب یا بدن دارد و بالاترین آنها مرکب اثیری است که بدن لطیف و نورانی شخص است و مانند نفس جاودان است. بدنِ نورانیِ اثیری مَرکبِ نفس ناطقه است (روزن، 195) و نفس انسانی می‌تواند با آن انوار الاهی را مشاهده کند. یکی دیگر از بدنها مَرکبِ هوایی است که

1. *Sphaera.* 2. *Hypotyposis.* 3. *Uranodromus.* 4. henads 5. Nous

مانند نَفَس یا دَم است. این مرکب واسطهٔ میان طبیعتِ آدمی و بدن جسمانی و محسوس ماست. بدن جسمانی ما نازل‌ترین مرکبی است که نفس بر آن سوار می‌شود. نفس وقتی از صفا و پاکی برخوردار شد، مرکبش اثیری می‌شود؛ ولی چون در عالم محسوس آلوده شد، بر مرکب جسمانی خود می‌نشیند.

پس از مرگ، نفس از طبیعت جسمانیت و عالم عناصر چهارگانه رها می‌شود و بار دیگر بر مَرکبِ نورانی و لطیف خود سوار می‌گردد. البته در این جهان نیز نفس می‌تواند در طی سفر معنوی خود به سمت واحد برود و به آن حضرت تقرب یابد. پرکلس برای این سفر ۳ طریقه در نظر می‌گیرد: اول طریقهٔ عشق است که در آن سالک به مشاهده و درک زیبایی می‌پردازد؛ دوم طریقهٔ حقیقت است و آن شناخت و درک حقایق معقول است؛ و سوم طریقهٔ ایمان است که در آن نفس به واسطهٔ آن لطیفهٔ ربّانی و سرّ یگانگی که در نهاد خود دارد، مجذوب واحد می‌شود.

پرکلس به جاودانگیِ نفس و به تناسخ نیز قائل است، ولی به مسخ بدن (یعنی بازگشت نفس به صورت حیوانات) قائل نیست. در جایی که افلاطون از مسخ سخن می‌گوید (42b-42c)، پرکلس آن را مسخ نفسانی (به تعبیر مولوی «مسخ دل») می‌انگارد (سیوروانس، 729).

پرکلس در نجوم و ریاضیات و طبیعیات نیز صاحب نظر بود. در نجوم نظریهٔ بطلیموس را مبنی بر حرکت خاصهٔ فلکِ ثوابت[1] قبول نداشت و منکر این بود که ستارگان در فلک‌اند (همانجا). در ریاضیات نیز برخلاف ارسطو اشیاء ریاضی، از قبیل عدد، نقطه، خط و جز آنها را امور انتزاعی نمی‌دانست، بلکه مانند افلاطون معتقد بود که آنها مستقل از تجربهٔ ما در خارج از ذهن وجود دارند. پرکلس معتقد بود که ریاضیات در مرتبهٔ عقل آدمی فاقد ابعاد است، ولی وقتی به مرتبهٔ خیال می‌آید، دارای بُعد می‌شود. بنابراین، ریاضیات آمیزه‌ای از عقل و خیال، و برزخ یا پلی میان ادراک حسی و تعقل است؛ از این رو، در تعلیم و تربیت آموزش ریاضیات می‌تواند نفس را برای آموختن حقایق عقلیِ محض آماده سازد (همانجا). در طبیعیات (فیزیک) نیز پرکلس با ارسطو مخالفتهایی داشت. وی منکر عنصر پنجم، یعنی اثیر برای افلاک بود و اعتقاد داشت که اجرام سماوی نیز از عناصر ۴گانه تشکیل شده‌اند (همانجا).

تأثیر در عالم اسلام: متفکران مسلمان از قدیم با نام پرکلس و پاره‌ای از آثار و آراء او آشنایی داشتند. مهم‌ترین نظریهٔ پرکلس که برای مسلمانان مطرح بوده، استدلالهایی است که وی برای اثبات قدیم بودنِ عالم ارائه کرده، و یحییٰ نحوی آنها را رد کرده بوده است. ترجمهٔ عربیِ بخشی از رسالهٔ یحییٰ نحوی با عنوان «حجج برقلس فی قِدَم العالم» در ضمن کتاب *الافلاطونیة المحدثة عندالعرب*، گردآوری عبدالرحمان بدوی چاپ شده است. ابن ندیم در *الفهرست* جزو آثار یحییٰ نحوی از کتاب *الرد علیٰ برقلس* نام برده (ص ۳۱۵)، و قفطی که در *تاریخ الحکماء* (ص ۱۲۵) از پرکلس به عنوان «برقلس دهری» یاد کرده، گفته است که کتاب یحییٰ نحوی نزد او موجود بوده است. ابوریحان بیرونی در مواضع مختلف در کتاب *تحقیق ماللهند* (ص ۲۶-۲۷، ۱۸۴، ۱۸۹) به آن اشاره کرده است. ابوحامد غزالی در *تهافت الفلاسفه* از استدلالهای یحییٰ نحوی استفاده کرده، هر چند که از او نامی نبرده است (بدوی، *الافلاطونیة*...، ۳۴). ابوالبرکات بغدادی نیز که بحث حدوث و قدم را در کتاب *المعتبر* (۲۸/۳-۳۵) آورده، تحت تأثیر غزالی بوده است. عبدالکریم شهرستانی (د ۵۴۸ق/۱۱۵۳م) فصلی از کتاب *الملل و النحل* (۱۴۹/۲-۱۵۳) را تحت عنوان «شبهه‌های برقلس در قِدَم عالَم» به بحث دربارهٔ ۸ استدلال یا شبهه از استدلالهای پرکلس اختصاص داده است.

در اینجا ۳ شبهه به صورتی که شهرستانی خلاصه کرده است، نقل می‌شود: در شبههٔ اول می‌گوید: باری تعالیٰ جواد به ذات است و علت وجودِ عالَم نیز جود اوست، جود او هم ازلی است؛ پس لازم می‌آید که وجود عالَم نیز قدیم و ازلی باشد. این استدلال را قاضی عبدالجبار، ابن‌سینا، ابن حزم اندلسی، فخرالدین رازی، آمِدی و ایجی، و در غرب توماس آکوینی نیز آورده‌اند (دیویدسن، 62). در شبههٔ دوم می‌گوید: مسئله از دو حال خارج نیست: یا صانعِ عالَم همیشه بالفعل صانع بوده، یا همیشه بالقوه صانع بوده است؛ یعنی می‌توانسته است بکند یا نکند. اگر شق اول درست باشد، در آن صورت مصنوع (یعنی عالَم) نیز همیشه بوده است؛ و اگر شق دوم درست باشد در آن صورت چیزی باید بوده باشد که قوه را به فعل برساند؛ و آن چیز هم غیر ذاتِ شیء است. پس لازم می‌آید که چیزی خارجی در صانع مؤثر باشد که این با لایتغیر بودن و تأثیر ناپذیری او منافات دارد. در شبههٔ سوم می‌گوید: هر علتی که حرکت و استحاله نپذیرد، از جهت ذات علت است، نه از جهت انتقال از غیرفعل به فعل؛ و هر چه از جهت ذاتش علت باشد، معلول آن نیز از جهت ذاتش است؛ و چون ذات علت همیشه بوده، پس معلول هم همیشه بوده است.

شهرستانی پس از نقل این ۳ شبهه و شبهه‌های دیگر، آنها را مغالطه آمیز می‌خواند. وی همچنین به بعضی دیگر از آراء پرکلس اشاره می‌کند، از جمله به رأی او در اینکه علم باری تعالیٰ نه فقط به کلیات (اجناس و انواع)، بلکه به جزئیات (اشخاص) هم تعلق می‌گیرد (۱۵۲/۲). پس از شهرستانی، برخی از حکمای دیگر نیز به استدلالها یا شبهات پرکلس اشاره، یا عیناً بعضی از آنها را نقل کرده‌اند، مانند صدرالدین شیرازی در *الاسفار* (۲۴۳/۵) و *رسالة فی الحدوث* (ص ۲۱، ۲۳۴-۲۴۲)، و دیلمی در *محبوب القلوب* (ص ۳۶۸-۳۷۰).

مؤثرترین کتاب پرکلس در عالم اسلام کتاب *مبادئ الالٰهیات* (*اسطقسات الثیولوجیا*) است. بخشهاییْ از این کتاب دست کم دو بار از زبان یونانی به عربی ترجمه شده است. یکی از این ترجمه‌ها کتاب *الایضاح فی الخیر المحض* نامیده شده است که مشتمل بر ۳۱ قضیه از قضایای *مبادئ الالٰهیات* است (والتسر، 1340). این اثر به واسطهٔ

1. precession (as the movement of all the stars)

ترجمه‌ای که گراردوس کرمونایی در قرن ۶ق/۱۲م از عربی به لاتینی کرده بوده، در اروپا شناخته شده بوده است (بدوی، همان، ۲) و کسانی چون آلبرت کبیر، راجر بیکن و توماس آکوینی بر آن شرح نوشته‌اند (تیلر، «تحلیلی...[1]»، 13). اگر چه توماس آکوینی گفته بود که این اثر از *مبادئ الالٰهیات* پرکلس اقتباس شده است (همانجا)، با این حال، در اروپا مؤلف آن را غالباً ارسطو می‌پنداشتند. همچنان که در عالم اسلام نیز آن را *کتاب ارسطوطالیس فی ایضاح الخیر المحض* می‌خواندند. البته بعداً آن را *کتاب فی العلل* یا *کتاب العلل* نیز خوانده‌اند (بدوی، همان، ۳). ابن ندیم از این اثر در ضمن آثار پرکلس با عنوان *الخیر الاول* یاد کرده است (نک: ج تجدد، ص ۳۱۳ که به غلط *الحتیز الاول* ضبط شده است)، ولی بعضی مانند ابن ابی اصیبعه در *عیون الانباء فی طبقات الاطباء* (ص ۱۰۵) و ابن سبعین در *المسائل الصقلیه*، آن را بـه ارسطو نسبت داده‌اند (بـدوی، همـان، ۱۵). اُتو باردِنهِور در ۱۸۸۲م و عبدالرحمان بدوی در ۱۹۵۵م، در ضمن *الافلاطونیة المحدثة عندالعرب*، ذیل عنوان *کتاب الایضاح فی الخیر المحض لارسطوطالیس* آن را چاپ کرده‌اند. در بعضی از نسخه‌های خطی، عنوان آن *کلام فی محض الخیر* قید شده است (تیلر، همان، 11,22). ترجمه‌ای عربی از ۲۰ قضیه از قضایای این کتاب را نیز گرهارد اندرس تصحیح، و با ترجمهٔ آلمانی و یادداشتهای مفصل چاپ کرده است (نک: مآخذ).

ابوالحسن عامری نیشابوری (د ۳۸۱ق/۹۹۲م) از بخشهایی از کتاب *الایضاح* در رسالهٔ *الفصول فی المعالم الالٰهیه* سود برده (روسون، 72؛ تیلر، همان، 12-11)، و سبحان خلیفات این مطالب را با هم مقایسه کرده است (ص ۱۳۴-۱۵۰). رسالهٔ عامری ظاهراً قدیم‌ترین متن اسلامی است که در آن از مطالب *الخیر المحض* استفاده شده است. پس از عامری، عبداللطیف بغدادی (۵۵۷-۶۲۹ق/۱۱۶۲-۱۲۳۲م) که آثار شیخ اشراق را در موصل مطالعه کرده بود (۵۸۵ق/۱۱۸۹م)، خلاصه‌ای از *الخیر المحض* را در فصل بیستم کتاب خود به نام *فی مابعد الطبیعه* آورده است (قنواتی[2]، 103-94؛ تیلر، «عبداللطیف...[3]»، 237). فصل بیستم کتاب بغدادی را بدوی در کتاب *الافلاطونیة المحدثة* (ص ۲۴۸-۲۵۶) چاپ کرده است. همین فصل را ریچارد تیلر با استفاده از متن چاپی بدوی و دو نسخهٔ خطی دیگر، همراه با یادداشتهایی، به انگلیسی ترجمه کرده است (تیلر، همان، 248-238). ترجمهٔ عربی بخش دیگری از کتاب *مبادئ الالٰهیات* پرکلس که به اسکندر افرودیسی نسبت داده شده است، به همت گرهارد اندرس در کتاب *مقتطفات عربیة من کتاب برقلس الافلاطونی المعروف بکتاب مبادئ الالٰهیات* تصحیح، و با ترجمهٔ آلمانی چاپ شده است (بیروت، ۱۹۷۳م). در هر یک از فصول این *مقتطفات* قضیه‌ای اثبات شده است، مثلاً در فصل اول قضیهٔ «در هر کثرتی واحد موجود است»، و در فصل دوم قضیهٔ «هر چیزی که واحد در آن موجود باشد، هم واحد، و هم لاواحد است».

در میان آثاری که به اسکندر افرودیسی نسبت داده‌اند، رسالهٔ کوتاه دیگری هست که مطالب آن از *مبادئ الالٰهیات* پرکلس اقتباس شده است. این رساله را فریتس زیمرمان تصحیح و چاپ کرده است (نک: مآخذ) و اثر کوتاه دیگری منسوب به اسکندر افرودیسی، با عنوان «مقالة الاسکندر فی اثبات الصور الروحانیة التی لا هیولی لها» را بدوی در *ارسطو عندالعرب* (ص ۲۹۰-۲۹۱) چاپ کرده که والتسر آن را از پرکلس دانسته است (ص 1340).

به پرکلس اثر کوتاهی با نام «مسائل فرقلیس فی‌الاشیاء الطبیعیه» نیز نسبت داده‌اند و عبدالرحمان بدوی آن را در ضمن *الافلاطونیة المحدثة* (ص ۴۳-۴۹) چاپ کرده است. در این رساله دربارهٔ علتِ بعضی از امور طبیعی، مانند علت خواب و درآمدن موی سر در مرد و زن و درآمدن ریش در مردها و کلفتیِ صوت مردها و نازکیِ صوت زنها بحث شده است. قطعهٔ کوتاهی با عنوان «کلام لابرقلس من کتابه *اسطوخوسیس الصغریٰ*» در یک نسخهٔ خطی پیدا شده که ۳ قول در آن درج شده است. بخشی از اثر پرکلس با نام «دربارهٔ جاودانگی نفس از نظر افلاطون» را نیز فرانتس روزنتال به انگلیسی ترجمه کرده است (والتسر، همانجا). شروح پرکلس به رسالهٔ *گرگیاس* و رسالهٔ *فایدونِ* افلاطون نیز ظاهراً به عربی ترجمه شده بوده است، ولی هیچ اثری از آنها در دست نیست (همانجا).

برای دسترسی به اطلاعات بیشتر به این منابع مراجعه شود:

۱. کتاب «فلسفهٔ پرکلس» اثرِ روزن (نک: مل) که تحقیق بسیار خوب و جامعی است دربارهٔ زندگی و آراء فلسفی او. ترجمهٔ انگلیسی «زندگی پرکلس» به قلم مارینوس به طور کامل در ضمن فصل دوم، و معرفی کامل آثار پرکلس در فصل سوم، و کتاب شناسی مفصلی هم دربارهٔ او در انتهای کتاب آمده است.

۲-۳. دوسایتِ «پرکلس[4]» و «دائرةالمعارف الاهه آتنا[5]» (نک: مل). سایت اخیر شامل برخی از آثار پرکلس است.

مآخذ: ابن ابی اصیبعه، احمد، *عیون الانباء*، به کوشش نزار رضا، بیروت، دارمکتبة الحیاة؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوالبرکات بغدادی، هبةالله، *المعتبر فی‌الحکمة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷ق؛ ابوالحسن عامری، محمد، *رسائل*، به کوشش سبحان خلیفات، عمان، ۱۹۸۸م؛ بدوی، عبدالرحمان، *ارسطو عندالعرب*، کویت، ۱۹۷۸م؛ همو، *الافلاطونیة المحدثة عندالعرب*، کویت، ۱۹۷۷م؛ بریه، امیل، *تاریخ فلسفه*، ترجمهٔ علی مراد داوودی، تهران، ۱۳۷۴ش؛ بیرونی، ابوریحان، *تحقیق ماللهند*، حیدرآباددکن، ۱۹۵۸م؛ خلیفات، سبحان، مقدمه بر *رسائل ابوالحسن عامری* (هم)؛ دیلمی، محمد، *محبوب القلوب*، مقالهٔ اول، به کوشش ابراهیم دیباجی و حامد صدقی، تهران، ۱۳۷۸ش؛ شهرستانی، محمد، *الملل و النحل*، به کوشش محمدسید کیلانی، بیروت، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م؛ صدرالدین شیرازی، محمد، *الاسفار*، تهران، ۱۳۸۳ق/ ۱۹۶۳م؛ همو، *رسالة فی الحدوث*، به کوشش حسین موسویان، تهران، ۱۳۷۸ش؛ قفطی، علی، *تاریخ الحکماء*، بغداد، مکتبة المثنی؛ نیز:

Anawati, G. C., «Prolégomènes à une nouvelle édition du *De Cansis arabe (Kitāb al-Ḫayr al-Maḥḍ)*», *Mélanges Louis Massignon*,

1.« A Critical...» 2. Anawati 3.«ʻAbd al-Latif...» 4.«Proclus...» 5. *The Encyclopedia...*

Damascus, 1956, vol. II; Aristotle, *De Caelo*; id, *Physica*; Davidson, H.A., *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, Oxford, 1987; *The Encyclopedia of the Goddess Athena*, www.goddess-athena.org/Encyclopedia/Friends/Proclus/index.htm; Endress, G., *Proclus Arabus*, Beirut, 1973; Marinus of Samaria, «Proclus or About Happiness», *The Philosophy of Proclus* (vide: Rosán); Nasr, S. H., *An Annotated Bibliography of Islamic Science*, Tehran, 1975-1978; Plato, *Timaios*; Proclus, *Eléments de Théologie*, tr. J. Trouillard, Paris, 1965; «Proclus Diadochus», www.kheper.net/topics/Neoplatonism/Proclus.htm; Rosán, L. J., *The Philosophy of Proclus*, New York, 1949; Rowson, A. K., «Al-ʿĀmirī», EI², S; Siorvanes, L., «Proclus», *Rutledge Encyclopedia of Philosophy*, London, New York, 1998; Taylor, R. C., «ʿAbd al-Latīf al-Baghdādī's Epitome the Kalām fī Maḥḍ al-Khayr», *Islamic Theology and Philosophy*, ed. M. E. Marmura, New York, 1984; id, «A Critical Analysis of the Structure of the Kalām fī Maḥḍ al-Khair», *Neoplatonism and Islamic Thought*, ed. P. Morawedge, New York, 1992; Wallis, R.T., *Neoplatonism*, London, 1972; Walzer, R., «Buruḳlus», EI², vol. I; Zimmermann, F., «Proclus Arabus Rides Again», *Arabic Sciences and Philosophy*, 1994, pp. 9-51.

نصرالله پورجوادی

پِرْگا، نک: قره‌حصار.

پَرْگَنه، کوچک‌ترین واحد تقسیمات کشوری در شبه قارهٔ هند در دورهٔ مغول و پس از آن، که بر چند روستا یا بر بخشی از یک ناحیه یا «سرکار» اطلاق می‌شده است.

واژهٔ پرگنه ریشه در زبان سنسکریت دارد و در آن زبان به معنای «محاسبه کردن» است. این واژه در متون هندی دورهٔ مغول به معنای بلوک، قصبه، حصه و ده به‌کار رفته است (زین‌العابدین، ۱۸۰؛ مُرلند، «نظام کشاورزی...[1]»، 19-18؛ EI², VIII/270). مهذب لکهنوی پرگنه را کلمه‌ای فارسی به معنای «ضلع»، و جمع آن را پرگنه‌جات ذکر کرده است (۶۰/۳). هرچند کاربرد پرگنه سابقهٔ کهن‌تری دارد، اما ظاهراً نخستین‌بار شمس سراج عفیف در *تاریخ فیروزشاه* این واژه را مترادف با قصبه به کار برده است (نک: مرلند، همان، 76). اگرچه هدف از نظام «پرگنه‌داری» تعیین و جمع‌آوری درآمد و سهم دولت از زمینهای کشاورزی بود، اما «پرگنه‌دار» بر مسائل گوناگون قلمروش ازجمله امور قضایی روستاها نظارت داشت («فصلنامه...[2]»، 669؛ پاول پرایس، 242).

نظام پرگنه‌داری در هند شمالی تاریخ روشن‌تری نسبت به دیگر نواحی هند دارد (فینچ، 170). اما کهن‌ترین سند مربوط به پرگنه‌داری به دورهٔ اسکندر لودی بازمی‌گردد. وی پرگنه شترام را به رسم اقطاع به پدر شیرشاه سوری (حک‍ ۹۴۷-۹۵۲ق/۱۵۴۰-۱۵۴۵م)، از فرمانروایان افغانی دهلی بخشید («فصلنامه»، 668؛ *اردو...*، ۵۸۸/۵). شیرشاه قلمرو خود را به ۴۷ سرکار، و هر سرکار را به چندین پرگنه تقسیم کرد و برای هر پرگنه وظیفه‌دارانی چون «امین»، «شِقدار»، «منصف منصفان» و «قانون‌گو» معین کرد. امین که پرگنه‌دار بود، به کمک شقدار بر سهم حکومت از درآمدهای کشاورزی و امنیت پرگنه نظارت داشت. شیرشاه دخل و خرج ولایات را برپایهٔ مقدار سهم از هر پرگنه تنظیم کرد (مجومدار، 440؛ چودری، 85-84؛ مرلند، «رئیس...[3]»، 511؛ «هند...[4]»، III/170-171؛ EI², VIII/270-271).

تکمیل و رسمی شدن نظام پرگنه‌داری در هند، به دورهٔ فرمانروایی شاهان مغول بر این سرزمین باز می‌گردد. در ۹۷۹ق/۱۵۷۱م وزیر مظفرخان و راجه تودرمل قلمرو مغولان هند را از نظر تقسیمات اداری به «صوبه»، «سرکار» و «پرگنه» تقسیم کردند. اکبرشاه (حک‍ ۹۶۳-۱۰۱۴ق/۱۵۵۶-۱۶۰۵م) قلمرو خود را به ۱۲ صوبه، و اورنگ زیب (حک‍ ۱۰۶۸-۱۱۱۸ق/۱۶۵۷-۱۷۰۶م) به ۲۱ صوبه تقسیم کرد. براساس گزارشهای موجود قلمرو پادشاهان مغول هند عموماً شامل ۱۲ صوبه، ۱۰۵ سرکار و ۲٬۴۶۷ پرگنه یا «محل» تقسیم می‌شده است (مرلند، همان، 513, 512؛ مجومدار، 563؛ «فصلنامه»، همانجا). نظام پرگنه‌داری رابطه‌ای مطمئن و استوار میان کشاورزان و پادشاهان مغول هند برقرار می‌کرد (بهاتاچاریا، 669؛ تاپار، I/292).

شمار پرگنه‌ها در هر صوبه‌ای به گستردگی آن بستگی داشت. در ۱۱۶۶ق سرکار احمدآباد به ۳۳ محل (پرگنه) (نک: میرزا محمدحسن، ۱۲۵/۱ بب) و صوبهٔ اوده به ۵ سرکار و ۳۸ پرگنه تقسیم می‌شد (ابوالفضل، ۱۷۰/۲-۱۷۷). رؤسای پرگنه‌ها توسط پادشاهان هند برای ۱ تا ۳ سال انتخاب می‌شدند. امین بر کلیهٔ امور قضایی پرگنه نظارت داشت، اما به امور جنایی میرعدل رسیدگی می‌کرد. پرگنه زیر نظر منصف منصفان قرار داشت که زیر نظر قاضی القضات وظایفش را انجام می‌داد (چودری، 80-79؛ مجومدار، 441؛ سریواستاوا، 193).

امین یا پرگنه‌دار به عنوان عالی‌ترین مقام هر پرگنه بود که به کمک دو منشی به‌عنوان کارکن، یکی برای مکاتبه به زبان فارسی و دیگری برای مکاتبه به زبان هندی ــ که معمولاً برهمایی بود ــ به کار می‌پرداخت (چودری، 84, 79). پس از امین، چودری (چودهری) و قانون‌گو از مناصب اصلی اجرایی در پرگنه به‌شمار می‌رفت. بنابر اسناد موجود مرزبندی مشخصی میان اختیارات این دو را نمی‌توان تمیز داد، اما بنا بر نظر برخی از محققان وظایف چودری عبارت بود از زیر کشت بردن زمینهای موات، حمایت از کشاورزان، پرداخت حقوق کارمندان پرگنه و گاهی جمع‌آوری مالیاتها. گاهی در یک پرگنه دو چودری منصوب می‌شدند و منصب آنان موروثی بود (مرلند، همان، 521-511، «نظام مالیاتی...[5]»، 459-452؛ نیز نک: سریواستاوا، همانجا). مقداری زمین به‌نام انعام و مبلغی پاداش به‌عنوان پیشکش بابت حقوق به چودری پرداخت می‌شد. در پاره‌ای از اسناد از چودری با عنوان «تعلق‌دار» یا «زمین‌دار» یاد شده است (خافی خان، ۶۳۱/۲؛ مرلند، «رئیس»، 519-516).

قانون‌گو مقامش جنبهٔ موروثی داشت و زیر نظر مستوفی پرگنه کار می‌کرد. او میزان بدهی هر کشاورز را بر پایهٔ مقدار محصول و نوع زمین محاسبه، و در پاره‌ای از موارد میزان پرداخت مالیات هر

1. *The Agrarian...* 2. *The Indian...* 3. «The Pargana...» 4. *Medieval...* 5. «Revenue...»

روستا را نیز ارزیابی می‌کرد؛ مقام قانون‌گو در پرگنه برابر با موقعیت پَتواری درده بود (ابوالفضل، ۱/۲؛ تاپار، I/293؛ مجومدار، 440, 562؛ مرلند، همان، 520-516، «نظام مالیاتی»، 452). پتواری اسناد و پَته‌های پرداختی هرده از پرگنه را نگهداری می‌کرد و مستوفی ده به‌شمار می‌رفت و زیر نظر مقدم ده وظیفه‌اش را انجام می‌داد. منصب مقدم نیز موروثی بود (ادواردز، 387-386؛ روی، 23). کارکُنها که با چودری همکاری داشتند و دفاتر پرگنه دراختیار آنان بود، به‌عنوان منشی قانون‌گو نیز عمل می‌کردند. فوته‌دار که خزانه‌دار پرگنه بود، از دیگر مناصب پرگنه به‌شمار می‌رفت (چودری، 84؛ سریواستاوا، همانجا). از دیگر صاحب منصبان پرگنه می‌توان به «وقایع‌نگار»، «داروغه» و «تعرفه‌دار» اشاره کرد (نک: «هند»، III/174).

اصطلاح «جمع» در نظام پرگنه‌داری بدهی روستاییان بود که توسط کارگزاران پرگنه میان کشاورزان هرده سرشکن می‌شد. این مبلغ که یک سوم تا یک چهارم محصول بود، به صورت نقدی یا جنسی گرفته می‌شد و در برابر آن «پته» یا قولنامه پرداخت می‌شد (پاول پرایس، مجومدار، همانجاها؛ مرلند، «نظام کشاورزی»، 9؛ «هند»، III/154).

پس از چیرگی انگلیسیها بر هند نظام پرگنه‌داری از جانب آنان ابقا شد. انگلیسیها لفظ «تحصیل» را به جای پرگنه، و «تحصیل‌دار» را به جای «عامل» یا امین به کار می‌بردند (اسپیر، 115؛ مرلند، «رئیس»، 519).

مآخذ: ابوالفضل علامی، آیین اکبری، لکهنو، ۱۸۶۹م؛ اردو دائرةالمعارف اسلامیه، لاهور، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۱م؛ خافی خان نظام‌الملکی، محمدهاشم، منتخب اللباب، به کوشش کبیرالدین احمد، کلکته، ۱۸۷۴م؛ زین‌العابدین شیروانی، بستان السیاحة، تهران، ۱۳۱۵ق؛ مهذب لکهنوی، محمدمیرزا، مهذب اللغات، لکهنو، ۱۹۷۸م؛ میرزا محمدحسن، علی‌محمد، مرآت احمدی، به کوشش قاضی عبدالکریم، بمبئی، ۱۳۰۷ق؛ نیز:

Bhattacharya, S., *A Dictionary of Indian History*, New York, 1967; Chaudhuri, S., «Sher Shāh and his Successors», *The Mughul Empire*, ed. R. C. Majumdar, Bombay, 1974; Edwards, S. M., «Maratha Administration», *The Cambridge History of India*, vol. V, ed. H. H. Dodwell, New Delhi; EI²; Finch, W., «1608-11», *Early Travels in India, 1583-1619*, Lahore, 1978; *The Indian Historical Quarterly*, ed. N. Nath Law, 1929, vol V; Majumdar, R. C., *An Advanced History of India*, London, 1958; *Medieval India*, Bombay, 1975; Moreland, W. H., *The Agrarian System of Moslem India*, Delhi, 1968; id, «The Pargana Headman (Chaudhri) in the Mogul Empire», JRAS, London, 1938; id, «Revenue System of the Mughul Empire», *The Cambridge History of India*, vol. IV, ed. R. Burn, Cambridge, 1937; Powell-Price, J.C., *A History of India*, Toronto, 1955; Roy, S., «The Khalji Dynasty», *The Delhi Sultanate*, Bombay, 1967, vol. VI; Spear, P., *Twilight of the Mughuls*, Delhi, 1969; Srivastava, A. L., *The Mughuls Empire (1526-1803)*, Agra, 1966; Thapar, R., *A History of India*, London, 1966.

مهدی کیوانی

پِرلاک، بندری در اندونزی و قلمرو قدیم‌ترین سلسله‌ای از شاهان مسلمان به همین نام در سوماترای شمالی.

نام پرلاک ــ که در زبان مالایایی به‌صورت تانجونگ پرلاک[1] رواج دارد ــ در منابع گوناگون به اشکال متفاوت همچون برلاک، فرلک و فرلق ضبط شده است و برخی محققان، مجموعه‌ای از یادکردهای این نام، به‌ویژه در آثار و نقشه‌های چینی را گرد آورده‌اند (فران، «مالاکا...[2]»، 174؛ پلیو، II/8). این بندر در شرق سوماترا، در شمال غربی اندونزی قرار دارد که امروزه نیز با نام پرلاک یا پوررولاک[3]، به‌ویژه به سبب وجود پایانه‌های نفتی آن در منطقهٔ سوماترا، معروف است («اندونزی[4]»).

گرچه در منطقهٔ آسیای جنوب شرقی، مخصوصاً مجمع‌الجزایر مالایا، از سده‌های نخست اسلامی حضور مسلمانان به گونه‌های مختلف به‌ویژه در هیئت بازرگانان، به چشم می‌خورد و می‌توان ارتباط ساکنان منطقه را با سرزمینهای اسلامی و یادکرد آنها را در منابع عصر اسلامی و برخی مدارک چینی بازجست (مثلاً انصاری، ۲۲۷-۲۲۹؛ نیز فران، «سفرها...[5]»، 30 ff.؛ هریسن، 50)؛ اما ظاهراً قدیم‌ترین اطلاع نسبتاً دقیق دربارهٔ یک دولت اسلامی در سوماترای شمالی مربوط به حدود سدهٔ ۷ق/۱۳م و منطقهٔ پرلاک است (نک: هال، 176؛ نیز وان بروینسن[6]).

مارکوپولو در ۶۹۱ق/۱۲۹۲م در گزارش خود از سفر به شمال سوماترا، از بندری با دولت اسلامی و مردم شهرنشین مسلمان، به نام فرلک (پرلاک) سخن گفته است. او پذیرش اسلام توسط ایشان را نتیجهٔ مراودات آنها با بازرگانان عرب دانسته، و دیگر ساکنان مناطق پیرامون را، همانند جانوران خوانده است (نک: «سفرنامه...[7]»، 339-338؛ برای گزارش او دربارهٔ برخی از حکومتهای غیراسلامی منطقه، نک: یول، II/288).

مارکوپولو به گونه‌ای از اسلام در پرلاک سخن گفته که باید گفت این دین قریب به همان سالها وارد پرلاک شده بوده است. یک سده پس از مارکوپولو، ابن بطوطه نیز ضمن گذار از آن دیار از سُمُطره (سوماترا) سخن می‌گوید. براساس اشارات ابن بطوطه (۷۴۶ق/۱۳۴۵م)، به نظر می‌رسد که در طی یک قرن، اسلام تا حد زیادی در منطقه رسوخ کرده بوده است و پادشاه پرتوان پرلاک در این زمان، سرزمین زیر نفوذ خود را وسعت بخشیده، و با ایجاد ارتباط با کشورهای اسلامی به‌ویژه ایران، پایه‌های اعتقادی و فرهنگی خود را استوار کرده بوده است؛ پادشاه بر مبانی دینی احاطه داشته، و ابن بطوطه او را مسلمانی شافعی مذهب معرفی کرده، و از حضور انبوه فقیهان، متکلمان و ادیبان در دربار وی سخن گفته است (ص ۶۳۰).

بر پایهٔ آنچه در متون بومی بازمانده از آن منطقه همچون «سیرهٔ مالایا[8]» آمده است، می‌توان تصویری از پیشینهٔ این پادشاهی را در نظر آورد. از لابه‌لای این متون اگرچه غالباً با افسانه‌ها و مبالغه‌ها درآمیخته، می‌توان دریافت که پادشاهی این منطقه پیش از روی آوردن به اسلام هم از قدرت قابل توجهی، به‌ویژه در دریانوردی برخوردار بوده

1. Tanjung Parlak 2. «Malaka...» 3. Peureulak 4. «Indonesia» 5. «Les Voyages...» 6. Van Bruinessen 7. *The Travels...* 8. «Sedjarat Malayou»

است و بیشتر باید آن را حکومتی مبتنی بر تجارت دانست که دریا منبع اصلی زندگی آنها به‌شمار می‌آمد و این معنی را «سیرهٔ مالایا» که با ارتباط یک ماهی‌گیر و دریا آغاز می‌شود، تأیید می‌کند (نک: ص 77 ff.).

به‌رغم انباشتگی متن «سیرهٔ مالایا» از افسانه، برخی اطلاعات آن قابل توجه می‌نماید. راوی داستان، ماراسیلو که در سوماترا به اسلام می‌گرود و خود را ملک صالح می‌نامد (نک: یول، II/294؛ دربارهٔ ملک صالح، نک: جایا دینینگرات، 376-375)، با یکی از دختران شاه پرلاک ازدواج می‌کند و صاحب دو فرزند به نامهای ملک ظاهر و ملک منصور می‌شود. سالها بعد پرلاک بر اثر جنگ دچار ضعف می‌شود و مردم آن پراکنده می‌شوند و از آن پس ملک صالح هرکدام از دو فرزند را بر بخشی از آن سرزمین فرمانروایی می‌دهد («سیره»، 80-79). در پایان داستان، اسلام در تمام آن سرزمین رواج می‌یابد. این ملک صالح (د ۶۹۷ق/۱۲۹۷م) درواقع نخستین پادشاه سوماترا بود (عطاس، 165) و پادشاه معرفی شده توسط ابن بطوطه را یکی از دو فرزند ملک ظاهر، و نوادهٔ ملک صالح دانسته‌اند (نک: آرنولد، 368).

از روایت مورد بحث برمی‌آید که افزون بر سوماترا، پرلاک نیز در گسترش اسلام در منطقه نقشی پراهمیت داشته است. ملک ظاهر بندر تجارتی پرلاک را طی کشمکشهایی با بیگانگان و به‌ویژه غیرمسلمانان رونق بخشید (ابن بطوطه، همانجا) و پس از آن مجمع الجزایر مالایا در حرکت به سمت اسلام سرعت گرفت.

در برخی روایات دیگر به حضور یک هیئت تبلیغی از سوی شریف مکه به سوماترا سخن به میان آمده است. در رأس این هیئت شخصی به نام شیخ اسماعیل قرار داشته که ضمن سفر به مناطق مختلف منطقه همچون مالابار، پاسوری و لامبری، در ترویج دین اسلام در آن جزایر، به‌ویژه پای‌گیری حکومت پرلاک گامهای مهم برداشته بوده است (نک: آرنولد، 367).

به هر حال دربارهٔ پرلاک سده‌های میانی باید گفت که به نظر می‌رسد پذیرش اسلام از سوی مردم این منطقه را بیشتر باید از جانب دستگاه دولت نگریست. ضعف دولت پرلاک در طی زمان و آمیختگی آن با دیگر حکومتهای مسلمان اطراف همچون پاسای (یکی از ۳ شهر اصلی جاوه) و مالاکا، موجب سقوط این دولت شد. پس از آن از پرلاک تنها به‌عنوان بندری که تا مدتها زیر نفوذ حکومت ماجاپاهیت قرار داشت (نک: هریسن، 50؛ لفان، 20)، یاد شده است؛ در حالی که حکومت معاصر او، یعنی پاسای تا مدتها در عرصه‌های گوناگون تاریخی حضور داشت (مثلاً نک: همو، 15-14).

مآخذ: ابن بطوطه، رحلة، به کوشش محمد عبدالمنعم عریان، بیروت، ۱۴۰۷ق/ ۱۹۸۷م؛ انصاری دمشقی، محمد، نخبة الدهر، بیروت، ۱۴۰۸ق؛ نیز:

Alatas, F., «Notes on Various Theories Regarding the Islamization of the Malay Archipelago», *Muslim World*, Hartford, 1985, vol. LXXV; Arnold, T. W., *The Preaching of Islam*, Delhi, 1984; Djajadiningrat, Hoesein, «Islam in Indonesia», *Islam-The Straight Path*, New York, The Ronald Press; Ferrand, G., «Malaka, le Malayu et Malayur», «Les Voyages des Javanais à Madagascar», *Etudes sur la géographie arabo-islamique*, Frankfurt, 1986, vol. I; Hall, D. G. E., *A History of Southeast Asia*, New York, 1955; Harrison, B., *Southeast Asia*, New York, 1955; «Indonesia», *Country Analysis Briefs*, www.eia.doe.gov/cabs/indonesia.html; Laffan, M. F., *Islamic Nationhood and Colonial Indonesia*, London, 2003; Pelliot, P., *Notes on Marco Polo*, Paris, 1963; «Sedjarat Malayou» (Legends of the Malay Archipelago), tr. M. Devic and Ch. C. Starkweather, *Malayan Literature*, www.blackmask. com; *The Travels of Marco Polo*, London/New York, 1946; Van Bruinessen, M., «Origins and Development of the Sufi Orders in Southeast Asia», *Universiteit Utrecht*, www.let.uu.nl/~martin. vanbruinessen / personal / publications / sufiordersin Indonesia.htm; Yule, H., *The Book of Ser Marco Polo*, New York, 1926.

فرامرز حاج‌منوچهری

پَرْوان، استان (ولایت) و شهری کهن در افغانستان. نویسندگان متقدم اسلامی این نام را افزون بر پروان (بیهقی، ۳۲۱؛ گردیزی، ۱۶۹)، به صورتهای فروان (ابن حوقل، ۴۲۸/۱؛ اصطخری، ۲۷۷) و بروان (حدود...، ۳۹۳؛ مقدسی، ۵۰؛ یعقوبی، ۲۸۸) نیز آورده‌اند.

ولایت پروان: این ولایت که در شرق افغانستان قرار گرفته، از شمال به ولایت بغلان، از جنوب به ولایتهای کابل و وردک، از شرق به ولایت کاپیسا، و از غرب به ولایت بامیان محدود است و مرکز آن شهر چاریکار نام دارد (دولت‌آبادی، ۳۵؛ نیز نقشه).

ولایت پروان را ردیفی از دره‌های به هم پیوسته با چشم‌اندازهای زیبا در بر گرفته است. دشت پروان را از همه‌سو کوهها فرا گرفته‌اند. دره‌های شتل، سالنگ، پنجشیر، غوربند و نجراب در میان این کوهها واقع شده‌اند. جنوب استان پروان را شیبهای شمالی کوهستانهای مرکزی هندوکُش فرا گرفته است. استان پروان را رودهای سالنگ، قندوز بالا (سُرخاب) و شاخه‌هایش و نیز رود پنجشیر و شاخه‌هایش، غوربند و پروان، آبیاری می‌کنند. پروان از آب و هوای معتدل برخوردار است (*دائرةالمعارف*...، ۳۴۱۵/۴؛ *بریتانیکا*). از سرزمین پروان بادی خوش برمی‌خیزد که دامنهٔ آن تابستانها تا کابل می‌رسد و مردم بدان «باد پروان» می‌گویند (بابر، ۱۹۹). میانگین باران سالانه در این ولایت، درحدود ۴۰۶ میلی‌متر است. جمعیت آن در ۱۳۸۳ش/۲۰۰۵م حدود ۷۸۶٬۱۰۰ نفر برآورد شده که از تاجیکها، هزاره‌ها و شماری ازبک تشکیل گردیده است. کشاورزی در پروان بیشتر به روش آبیاری صورت می‌گیرد و فرآورده‌های مهم آن گندم، جو، پنبه، ذرت، برنج، سبزی و میوه است (*بریتانیکا*). استان پروان سرزمینی سرسبز و خرم است و تنها کوهپایه‌های هندوکش، بخش خشک آن را تشکیل می‌دهد. فرآورده‌های سردرختی پروان، مانند بادام، زردآلو، سیب، گیلاس، آلبالو و انگور به فراوانی به خارج صادر می‌شود و برخی به همین سبب، آنجا را «باغ افغانستان» نامیده‌اند (*دائرةالمعارف*، همانجا).

پروان از دیدگاه تقسیمات کشوری، درگذشته یک بخش (علاقه) به‌شمار می‌رفت و سپس به «حکومت اعلیٰ» تبدیل گردید (همان، ۳۴۱۴/۴) و چاریکار، غوربند، جبل السراج، کوهستان، تگاب، بگرام، پنجشیر، سرخ، پارسا و نجراب مناطق عمدهٔ آن را تشکیل می‌دادند (همان، ۳۴۱۵/۴). در ۱۳۴۳ش/۱۹۶۴م که اصلاحاتی در تقسیمات کشوری افغانستان صورت گرفت، ایالت کاپیسا برای مدتی به استان

پروان پیوست (گروتسباخ، ۴۰). برخی پیوستن کاپیسا به پروان را پس از کودتای ۱۹۷۳م دانسته‌اند (هایمن، 69). امروزه استان پروان از ۴ ولسوالی و ۴ علاقه‌داری و ۴۷۷ روستا تشکیل شده است (دولت‌آبادی، همانجا).

مردم پروان، بیشتر به زبان دَری سخن می‌گویند، افغانی و ترکمنی نیز در برخی از بخشهای آن رواج دارد (همو، ۳۵-۳۷). استان پروان ذخایر زیرزمینی گوناگونی دارد، چنان‌که در درهٔ غوربند سنگ آهن و در درهٔ پنجشیر نقره وجود دارد. این دو دره دارای ذخایر زغال سنگ نیز هستند (*بریتانیکا*). پروان با جاده‌ای به کابل، قندهار و پیشاور در غرب پاکستان می‌پیوندد و نیز به مزارشریف، کاتاقان بدخشان و همچنین به ترمذ بر کنارهٔ آمودریا راه دارد (همانجا).

ویژگیهای برخی از شهرهای مهم استان پروان:

الف ـ چاریکار (هم).

ب ـ جبل السراج: این شهر در کنار جادهٔ سالنگ و در ۱۲ کیلومتری چاریکار واقع است. منطقهٔ جبل السراج در سالهای آغازین سدهٔ ۲۰م و بـه هنگام سلطنت امیر حبیب‌اللهخـان (ملقب به سراج الملة والـدین) آباد گردید. او در کنار آبادی قدیم پروان، بر سر راه رودخانهٔ سالنگ، کاخی تابستانی برای خود ساخت و نیز برای نگاهداری جاده‌ها، دژی بنیاد نهاد. در ۱۳۳۵ق/۱۹۱۷م، نخستین نیروگاه آبی، در ۱۳۱۷ش/۱۹۳۸م یک کارخانهٔ پارچه‌بافی و در ۱۳۳۶ش/۱۹۵۷م یک کارخانهٔ سیمـان در جبـل السـراج گشـایـش یـافـت (گـروتـسـبـاخ، ۷۲). امیر حبیب‌الله‌خان، نام تاریخی پروان را متروک ساخت و آن را «جبل السراج» نامید (*دائرةالمعارف*، ۳۹۴۲/۴). مردم جبل السراج را بیشتر تاجیکها تشکیل می‌دهند و در برخی از جایهای آن پشتونها نیز هستند. شاهراه سالنگ از میان این شهر می‌گذرد و افزون بر آن، راهی به شرق به سوی گلبهـار و راه دیگری به غـرب به چـاریکار می‌رود (عـابدی، ۵،۴).

ج ـ گلبهار: این شهر در غرب رودخانهٔ پنجشیر قرار گرفته، و فراوانی آب، آن را به صورت بوستانی درآورده است. گلبهار ییلاق و گردشگاه مردم چاریکار است (گروتسباخ، ۷۳). این شهر به داشتن پارچه‌هایی که به همان نام «گلبهار» نامیده می‌شود، شهرت یافته است. کارخانهٔ پارچه‌بافی گلبهار را آلمانیها ساخته، و به راه انداخته‌اند (دولت‌آبادی، ۳۹).

آثـار تاریخی و موقعیت: در استان پروان، آثار تاریخی متعلق به بوداییان یافت شده، چنان‌که در نزدیکی شهر بگرام، معبد و مجموعه‌ای از استوپاها[1] (بناهای یادبود بودایی) و نیز مجسمه‌هایی از سنگ به‌دست آمده است (دوپری، ۱۹۶). در فندوکستانِ غوربند هم یک مجموعهٔ بودایی شامل صومعه، حجره‌ها، تالار اجتماعات و پیکره‌هایی از خاک رس یافت شده است. در صدیق‌آباد، نزدیک بگرام گورستانی از هپتالیان به‌دست آمده است که آن را متعلق به حدود سالهای ۴۵۰-۵۶۵م دانسته‌اند (همو، ۲۰۳-۲۰۵).

عواملی مانند نزدیکی پروان به پایتخت (کابل)، دارا بودن آب و هوای معتدل، موقعیت نظامی، بازرگانی و ارتباطی، پروان را به صورت یکی از استانهای مهم افغانستان درآورده (دولت‌آبادی، همانجا)، و به‌ویژه با تکمیل گذرگاه سالنگ، این استان محل به هم پیوستن جاده‌ها گردیده است. پروان از دیدگاه جهانگردی نیز، حائز اهمیت است و دره‌های واقع در کوهستانهای آن، جهانگردان را به سوی خود فرا می‌خواند (حنیفی، 96-95). مؤلف *سراج التواریخ* به یک لشکرکشی در جریان رویدادهای ۱۳۰۹ق/۱۸۹۲م برای تنبیه مردم شورشگر این کوهستانها اشاره کرده است (فیض محمد، ۳(۱)/۶۷۷). استان پروان در ۱۳۶۰-۱۳۶۱ش/۱۹۸۱-۱۹۸۲م که نیروهای نظامی اتحاد جماهیر شوروی پیشین افغانستان را اشغال کرده‌بودند، یکی از محلهای درگیری نبرد، میان نیروهای اشغالگر و مجاهدان بوده است (بریگو، ۸۲-۸۳).

شهر کهن پروان: در آثار جغرافی‌نویسان متقدم اسلامی، از موقعیت این شهر سخن رفته است: یعقوبی هنگامی که شهرهای سرزمین بلخ را برمی‌شمارد، آن را در شمار شهرهایی نام می‌برد که در سمت راست کسی که از بلخ رهسپار مشرق است (جنوب شرقی بلخ)، قرار گرفته‌اند (ص ۲۸۸). اصطخری (ص ۲۷۷) و ابن حوقل (۴۲۸/۱) پروان را از دیار خراسان به‌شمار آورده‌اند. مقدسی نیز که این شهر را از سرزمین بلخ دانسته، آن را شهری بزرگ، دورافتاده و دارای مساجدی آباد یاد کرده است (ص ۳۰۲-۳۰۳). یاقوت (۸۸۶/۳) پروان را شهری نزدیک غزنه، و اسفزاری (۶۰/۲) آن را میان غزنه و بامیان نوشته است.

برخی از پژوهندگان معاصر نیز از جایگاه پروان سخن گفته‌اند: بـارتـولد آن را قـرارگرفتـه بر کرانـهٔ رود پنجهیر (پنجشیر) دانسـتـه، و افزوده است که از آنجا جاده‌ای به چاریکار رفته، از استالف گذشته، به سمت درهٔ کابل سرازیر می‌شود و جادهٔ دیگری به سوی بخش علیای رود غوربند کشیده شده است و به شهری که همان نام را دارد، در بامیان منتهی می‌شود (ص 67). مینورسکی جایگاه پروان را در نقطه‌ای می‌داند که رودهای غوربند و پنجهیر به هم می‌پیوندند. او معتقد است که احتمال دارد پروان دیگری در بخش علیای وادی لوگَر، میان غزنه و بامیان موجود بوده است (ص 348).

شهر پروان از دیرباز دارای موقعیت مهم بازرگانی بوده است؛ چنان‌که نویسندهٔ ناشناختهٔ *حدودالعالم* (تألیف: ۳۷۲ق/۹۸۲م)، آن را شهری با نعمت، جای بازرگانان و درِ هندوستان نامیده است (ص ۳۹۳). در سدهٔ ۱۱ق/۱۷م، از بلخ به پروان و سپس از این شهر به کابل و پیشاور و از آنجا به دهلی پایتخت هند می‌رفتند (بارتولد، ۲۱۹).

پیشینهٔ تاریخی: اسکندر مقدونی (۳۵۶-۳۲۳ق‌م) پس از دست یافتن بر استانهای شرقی دولت هخامنشی، خود را به کابل و از آنجا به پروان رسانید و زمستان را در آنجا به سر برد (کهزاد، ۶۴-۶۵). او در

---

1. Stupa

نزدیکی مدخل درهٔ سالنگ، دژی را به نام خود ساخت (همو، ۸۳). اسکندر این شهر را برای پاسداری از شهر کاپیسی (کاپیسا، از ولایتهای افغانستان) در نخستین شیبهای جبل السراج کنونی (پروان کهن) برپا نمود که به نام «اسکندریهٔ زیر قفقاز» شناخته شد (فوشه، ۳۶۵). بدین ترتیب، گمان می‌رود که پروان جای‌گزین این شهر گردیده است (پنجشیری، ۱۱۴). پروان در دورهٔ خلافت هارون‌الرشید (۱۷۰-۱۹۳ق/۷۸۶-۸۰۹م) به همراه شهرهای بنجهار (پنجشیر) و غوروند، به‌وسیلهٔ فضل بن یحیی بن خالد برمکی گشوده شد (یعقوبی، ۲۸۸-۲۸۹). این شهر در دورهٔ غزنویان (۳۵۱-۵۸۲ق/۹۶۲-۱۱۸۶م) دارالضرب آنان بود (پنجشیری، همانجا). سکه‌هایی که از آلپ‌تکین (مؤسس غزنویان) در پروان یافت شده، نشانهٔ استقلال‌طلبی و قدرت وی در برابر سامانیان دانسته شده است (بازورث، 38). سکه‌های نقرهٔ سلطان محمود غزنوی (یمین‌الدوله) که یمینی نامیده می‌شد، نیز در پروان ضرب می‌شد (بروم، 78). به گفتهٔ گردیزی پروان از جملهٔ شهرهایی بود که سبکتکین (داماد آلپ‌تکین) بر آنجا دست یافت (ص ۱۶۹). به نظر می‌رسد که پروان محل آمد و شد و نیز شکارگاه سلطان مسعود غزنوی (فرزند سلطان محمود) بوده، و بیهقی از آن یاد کرده است (ص ۳۷۸، ۷۳۸، ۷۳۹).

پرآوازه‌ترین رویداد تاریخی که در پروان به‌وقوع پیوسته، نبرد سلطان جلال‌الدین خوارزمشاه با سپاه چنگیزخان مغول است. این پیکار در ۶۱۸ق/۱۲۲۱م روی داده است (تیموری، ۲۵۸-۲۵۹). جلال‌الدین پس از آنکه پروان را اردوگاه خود قرار داد و بار و بنهٔ سپاه خویش را در آنجا گذاشت، نخست برای رهایی دژ والیان که در محاصرهٔ مغولان بود، بدانجا رهسپار گردید و در حدود هزار تن از نگهبانان آنها را کشت و آنان را به عقب‌نشینی واداشت و خود به پروان بازگشت (جوینی، ۲/۱۳۶). چنگیز یکی از سرداران خود به نام «شیگی قوتوقو» را با ۳۰ هزار تن به جنگ جلال‌الدین فرستاد. جلال‌الدین در یک فرسنگی پروان با مغولها به نبرد برخاست و بسیاری از سپاهیان مغول در این جنگ کشته شدند (رشیدالدین، ۱/۵۲۲-۵۲۴).

جنگ پروان تنها رویدادی است که مغولان در آن با شکست روبه‌رو شدند (ساندرز، 61). بارتولد نیز این رویداد را بزرگ‌ترین ناکامی مغولان دانسته است (ص 442). هنگامی که آوازهٔ شکست مغولها در پروان، به خراسان رسید، مردم در شهرها و روستاها بر آنها شوریدند، چنان‌که در هرات پس از کشتن شحنه و عامل مغول، هر که را از آنها یافتند، هلاک کردند و برای شهر خویش فرمانروایی برگزیدند (شرف‌الدین، ۱۲۸). چنگیز از شنیدن خبر شکست مغولان در پروان، بسیار خشمگین شد و خود درصدد حمله به سپاه جلال‌الدین برآمد. چنگیز پس از شکست جلال‌الدین بر کنارهٔ رود سند، ظاهراً تابستان ۶۱۹ق را در چمنزارهای پروان به سر برده است (بویل، 321).

پروان یک‌بار دیگر در سدهٔ ۱۳ق/۱۹م صحنهٔ نبردی دیگر قرار گرفت. این جنگ در ۱۲۵۶ق/۱۸۴۰م میان امیر دوست محمدخان (از سلسلهٔ محمدزایی) و انگلیسیها روی داد. در این جنگ چند فرمانده انگلیسی کشته شدند و امیر دوست محمدخان پیروز گردید؛ اما او بدون بهره‌گیری از پیروزی خود به سبب بی‌اعتمادی به خوانین کوهستان، ناآگاهی از ناتوانی و از هم گسیختگی سپاه انگلیسیان و نیز به سبب تزلزل‌روحی ناشی از شایعات یأس‌آوری که جاسوسان بیگانه در اردوگاهش پراکنده بودند، خود را تسلیم دشمن نمود. در حالی‌که اگر پیروزی پروان را دنبال می‌کرد، انگلیسیها با یک شکست بزرگ روبه‌رو می‌شدند (رشتیا، ۹۰-۹۲). این نبرد را یکی از آخرین صحنه‌های ظهور دلاوری دوست محمدخان در برابر انگلیسیها دانسته‌اند (نوئل، 45). شهر کنونی جبل السراج [که جای‌گزین پروان باستانی گردیده] نیز در جنگهای داخلی افغانستان، بارها محل درگیری نیروهای متخاصم بوده است (پهلوان، ۲۳۴-۲۳۵، ۲۳۷).

مآخذ: ابن حوقل، محمد، *صورة‌الارض*، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۸م؛ اسفزاری، محمد، *روضات الجنات فی اوصاف مدینة هرات*، به کوشش محمدکاظم امام، تهران، ۱۳۳۹ش؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۷۰م؛ بابر، محمد، *بابرنامه*، به کوشش ماتوایزی نیک، کیوتو، ۱۹۹۵م؛ بارتولد، و.و.، *خاورشناسی در روسیه و اروپا*، ترجمهٔ حمزه سردادور، تهران، ۱۳۵۱ش؛ بریکو، آندره و اولیویه روآ، *جنگ افغانستان*، ترجمهٔ ابوالحسن سرو قد مقدم، مشهد، ۱۳۱۷ش؛ بیهقی، ابوالفضل، *تاریخ*، به کوشش علی‌اکبر فیاض، مشهد، ۱۳۵۰ش؛ پنجشیری، عزیز احمد، *جغرافیای تاریخی آریانا*، کابل، ۱۳۶۱ش؛ پهلوان، چنگیز، *افغانستان عصر مجاهدین و برآمدن طالبان*، تهران، ۱۳۷۷ش؛ تیموری، ابراهیم، *امپراتوری مغول و ایران*، تهران، ۱۳۷۷ش؛ جوینی، عطاملک، *تاریخ جهانگشای*، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۳۴ق/۱۹۱۶م؛ *حدودالعالم*، به کوشش مینورسکی، کابل، ۱۳۴۲ش؛ *دائرةالمعارف آریانا*، کابل، ۱۳۲۸ش؛ دوپری، لویس، «باستان‌شناسی»، *افغانستان* (مجموعهٔ مقالات)، ترجمهٔ سعید ارباب شیرانی و هوشنگ اعلم، تهران، ۱۳۷۶ش؛ دولت‌آبادی، بصیر احمد، *شناسنامهٔ افغانستان*، قم، ۱۳۷۱ش؛ رشتیا، قاسم، *افغانستان در قرن نوزده*، کابل، ۱۳۳۶ش؛ رشیدالدین فضل‌الله، *جامع‌التواریخ*، به کوشش محمد روشن و مصطفی موسوی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ شرف‌الدین علی یزدی، *ظفرنامه*، به کوشش عصام‌الدین اورونبایف، تاشکند، ۱۹۷۲م؛ عابدی، عثمانجان، *لهجهٔ دری پروان*، کابل، ۱۳۶۱ش؛ فوشه، آ.، «کلیاتی از تاریخ افغانستان تا دورهٔ اسلام»، *تمدن ایرانی*، ترجمهٔ عیسی بهنام، تهران، ۱۳۴۹ش؛ فیض محمد، *سراج التواریخ*، تهران، ۱۳۷۳ش؛ کهزاد، احمدعلی، *افغانستان در پرتو تاریخ*، کابل، ۱۳۴۶ش؛ گردیزی، عبدالحی، *زین‌الاخبار*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۴۲ش؛ گرتباخ، اروین، *جغرافیای شهری در افغانستان*، ترجمهٔ محسن محسنیان، مشهد، ۱۳۶۸ش؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ نقشهٔ راهنمای افغانستان، گیتاشناسی، تهران، شم ۱۸۹؛ یاقوت، *بلدان*؛ یعقوبی، احمد، «البلدان»، همراه *الاعلاق النفیسة* ابن رسته، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ نیز:

Barthold, W. W., *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, London, 1977; Bosworth, C. E., *The Ghaznavids*, Beirut, 1973; Boyle, J. A., «Dynastic and Political History of the Il-Khans», *The Cambridge History of Iran*, Cambridge, 1968, vol. V; *Britannica*, 1971; Broome, M., *A Handbook of Islamic Coins*, London, 1985; Hanifi, M. J., *Historical and Cultural Dictionary of Afghanistan*, 1976; Hyman, A., *Afghanistan under Soviet Domination*, London, 1984; Minorsky, V., notes on *Ḥudūd al-'Ālam*, London, 1937; Noelle, Chr., *State and Tribe in Nineteenth-Century Afghanistan*, London, 1997; Saunders, J. J., *The History of the Mongol Conquests*, London, 1977.

محسن احمدی

پَروانه، معین‌الدین، نک: پروانه، خاندان.

پَروانه، خاندان، از خاندانهای حکومتگر ایرانی تبار آسیای

صغیر (۶۴۹ـ۷۰۰ق/۱۲۵۱ـ۱۳۰۱م)، که روزگاری به عنوان تابع دولت سلاجقهٔ روم، و دوره‌ای دیگر به‌طور مستقل بر بخشی از آناتولی، شامل سینوپ، سامسون وجانیک، واقع در بخش میانی و غرب دریای سیاه فرمان راندند. اعضای این خاندان در دستگاه سلاجقهٔ روم برآمدند و مقام پروانگی (از مناصب بزرگ این عصر و شاید هم‌طراز صدارت) یافتند (ابن بی‌بی، ۱۶۹/۱؛ «مختصر...»، ۴۴؛ آق‌سرایی، ۲۰۹؛ مشکور، ۱۶۱).

پروانه در زبان فارسی به معنی اجازه، حکم و فرمان پادشاه است و در روزگار سلجوقیان به فرمانهای سلطان، مثلاً دربارهٔ اقطاعات و صلات پروانه گفته می‌شد (نک: نظام‌الملک، ۱۰۷).

نخستین کس از این خاندان که به حکومت و قدرت دست یافت، جلال‌الدین قیصر نام داشت. وی حاکم و شحنهٔ قیصریه و از امرای مورد اعتماد غیاث‌الدین کیخسرو سلجوقی بود («مختصر»، ۴۱-۴۲). در محاصرهٔ قیصریه‌توسط علاءالدین کیقباد اول (سل ۶۱۵-۶۳۴ق/ ۱۲۱۸-۱۲۳۷م) و متحدانش، جلال‌الدین با درایت و سیاست، علاءالدین را از محاصرهٔ شهر و دستگیر کردن برادرش عزالدین بازداشت (همانجا) و عزالدین به پاس این عمل، مقام پروانگی را به جلال‌الدین قیصر داد (ابن بی‌بی، ۱۶۶-۱۶۹؛ «مختصر»، ۴۴). وی این مقام را در دورهٔ سلطنت علاءالدین کیقباد نیز همچنان حفظ کرد (همان، ۹۱).

دومین فرد از این سلسله، مهذب‌الدین علی بن محمد نام دارد. وی تباری ایرانی داشت و از مردم دیلم بود و به همین سبب، او را دیلمی خوانده‌اند (همان، ۳۲۰؛ نویری، ۱۱۲/۲۷؛ صفدی، ۴۰۷/۱۵؛ ذهبی، ۲۲۶). برخی از مآخذ او را کاشی (کاشانی) دانسته‌اند (نک: حمدالله، ۴۷۸؛ میرخواند، ۷۰۲/۵؛ قس: یونینی، ۲۶۸/۳، که «کاری» در آنجا باید به کاشی تصحیح شود).

مهذب‌الدین علی، وزیر (صاحب) غیاث‌الدین کیخسرو دوم (۶۳۴-۶۴۳ق/۱۲۳۷-۱۲۴۵م)، پادشاه سلجوقی بود («مختصر»، ۲۴۳؛ اوزون چارشیلی، «تاریخ...[1]»، I/11؛ «تاریخ...[2]»، III/32). پس از شکست غیاث‌الدین در ۱۱ محرم ۶۴۱ق/۱ ژوئیهٔ ۱۲۴۳م، از بایجو نویان، سردار مغول در نزدیکی سیواس («مختصر»، ۲۳۹-۲۴۰؛ آق‌سرایی، ۴۵؛ اوزون چارشیلی، همان، I/9-11؛ برای آگاهی بیشتر، نک: «مختصر»، ۲۳۶-۲۴۱)، مهذب‌الدین به آماسیه فرار کرد و در آنجا شنید که مغولان قیصریه را نیز محاصره کرده‌اند. او برای جلوگیری از فروپاشی دولت سلجوقیان که بر اثر سوء سیاست و رفتار غیاث‌الدین در آستانهٔ سقوط قرار گرفته بود، به اتفاق فخرالدین، قاضی آماسیه نزد بایجونویان رفت و از وی صلح خواست. بایجو نیز به شرط پرداخت مالیات و غرامت با صلح موافقت کرد (همان، ۲۴۳-۲۴۴). آنگاه مهذب‌الدین با پیروزی به آناتولی بازگشت (همان، ۲۴۵) و دولت سلجوقی را از اضمحلال نجات داد. پس از این موفقیت، «دوات وزارت و شمشیر زرین نیابت» به نام او و صاحب شمس‌الدین، همراه با اقطاعات بسیار داده شد (همان، ۲۴۷). وی احتمالاً در ۶۴۹ق/۱۲۵۱م به وزارت شمس‌الدین رسید (همان، ۲۴۸).

معین‌الدین سلیمان بن علی بن محمد مشهورترین عضو این سلسله، و وزیر قدرتمند سلاجقهٔ روم بود که امور دولت را با درایت و کفایت اداره می‌کرد و مقام پروانگی داشت (آق‌سرایی، همانجا؛ «مختصر»، ۲۸۸). در منابع تاریخی از او با عنوان معین‌الدین پروانه یاد شده است. از تاریخ تولد و جزئیات زندگی وی پیش از تصدی مقام پروانگی آگاهی دقیقی در دست نیست. همین قدر دانسته است که سپهسالار ارزنجان (هم) بود و برای به دست آوردن این مقام، با طرمطای، از امیران روم رقابت داشت و سرانجام از راه آشنایی پدرش با بایجو بر رقیب پیروز شد («مختصر»، ۲۷۲).

وی حافظ قرآن و معلم اطفال بود (ابن تغری بردی، ۴۴/۶؛ نویری، یونینی، همانجا). به توصیهٔ او، هولاکوخان، فرمانروای مغول میراث غیاث‌الدین را طبق شریعت اسلام به‌طور مساوی میان دو پسرش تقسیم کرد (آق‌سرایی، ۶۱). بدین ترتیب بخش غربی به مرکزیت شهر قونیه به سلطان عزالدین و قسمت شرقی با مرکزیت شهر توقات به رکن‌الدین واگذار شد (همو، ۶۲). معین‌الدین که وزارت رکن‌الدین را برعهده داشت، در اختلاف میان برادران، جانب رکن‌الدین را گرفت. رکن‌الدین به سرعت بر برادر چیره شد، قونیه را گرفت و پروانه نیز مخالفان را یکی پس از دیگری از میدان به در کرد («مختصر...»، ۲۹۸-۲۹۹).

معین‌الدین با کمک مغولان شهر سینوپ، پایگاه مهم تجاری - نظامی در دریای سیاه را که امپراتوری یونانی طرابوزان آنجا را متصرف شده بود، پس از دو سال محاصره فتح کرد (آق‌سرایی، ۸۳؛ اوزون چارشیلی، «امیرنشین...[3]»، 148؛ لین‌پول، ۲۳۰/۲-۲۳۱؛ ادهم، ۲۷۲؛ سلیمان، ۳۸۹/۲) و دروازهٔ بازرگانی دریای سیاه را گشود. وی جامع شهر را که به کنیسه تبدیل شده بود، به حالت اول باز گرداند و آن را تجدید بنا کرد. به پاس این خدمات، شهر سینوپ به اقطاع او داده شد و او نیز آنجا را به پسرش، معین‌الدین محمد سپرد (آق‌سرایی، همانجا). به‌این ترتیب، از ۶۴۹ق خاندان پروانه فرمانروایی سینوپ، سامسون و جانیک را در دست گرفتند (اشپولر، 84).

معین‌الدین پس از چندی، سلطان رکن‌الدین را که ظاهراً قصد جان او را داشت، با کمک امیران مغول در شهر آق‌سرا به قتل رساند (حمدالله، همانجا) و سپس پسر خردسال او، غیاث‌الدین کیخسرو را که ۶ سال بیشتر نداشت، بر تخت نشاند (مقریزی، ۱(۲)/۵۷۱؛ آق‌سرایی، ۸۷؛ «مختصر...»، ۳۰۳-۳۰۴؛ اوزون چارشیلی، «تاریخ»، I/14) و خود به تنهایی ادارهٔ امور را به دست گرفت. وی به تربیت غیاث‌الدین همت‌گماشت و بهترین استادان زمان، نظیر نورالدین ینبوعی و امین‌الدین اصفهانی را به تعلیم او مأمور کرد (آق‌سرایی، ۸۸).

پروانه که قدرتی به چنگ آورده بود، بار دیگر عرصه را بر مخالفان خود تنگ کرد، چنان‌که صاحب فخرالدین را به بهانهٔ کمک مالی به

1. *Osmanlı...* 2. *Anadolu...* 3. *Amadolu...*

عزالدین کیکاووس که در تبعید بود، به خیانت متهم کرد و در قلعهٔ عثمانجوق به زندان انداخت (همو، ۹۲ـ۹۳). هنگامی که معین‌الدین همراه سلجوق خاتون، دختر رکن‌الدین و خواهر غیاث‌الدین ــ که به ازدواج پسر اباقاخان درآمده بود ــ به آذربایجان رفته بود («مختصر...»، ۳۱۰ـ۳۱۱؛ آق‌سرایی، ۱۰۰ـ۱۰۱)، شرف‌الدین بن خطیر، از امیران روم از غیبت او استفاده کرد و به اتفاق برخی از امیران دیگر بر وی شورید و عده‌ای را همراه برادرش، ضیاءالدین بن خطیر (همو، ۱۰۱؛ «مختصر...»، ۳۱۲ـ۳۱۳) و احتمالاً پسر معین‌الدین (نک: رشیدالدین، ۱۱۰۱/۲)، نزد رکن‌الدین بیبرس، سلطان مملوک مصر فرستاد و او را به تسخیر آسیای صغیر تشویق کرد (همانجا). معین‌الدین هنگام مراجعت از نزد اباقاخان، از نافرمانی پسران خطیر آگاه شد و با لشکری از مغولان بر سر شرف‌الدین تاخت. شرف‌الدین تاب مقاومت نیاورد و به قلعهٔ کودلو پناه برد. کوتوال قلعه او را گرفتار ساخت و به سپاه مغول تحویل داد. آنان نیز او را به قتل رساندند (برای آگاهی بیشتر، نک: آق‌سرایی، ۱۰۶ـ۱۰۹؛ «مختصر»، ۳۱۴ـ۳۱۶).

با این‌همه، چندی بعد پروانه از مغولان ناخشنود شد و به مکاتبه با بیبرس پرداخت و او را به هجوم به آسیای صغیر دعوت کرد (وصاف، ۵۴؛ «مختصر»، ۳۱۷؛ ابن عبری، ۵۰۱؛ رشیدالدین، ۱۱۰۴/۲؛ حمدالله، ۵۹۲). بیبرس نیز در بهار ۶۷۵ق/۱۲۷۷م با لشکری گران به قلمرو سلجوقیان در آسیای صغیر حمله کرد و سپاه مغولِ مقیم آنجا را در آبلستان (البستان) به سختی شکست داد. در این جنگ بسیاری از مغولان کشته شدند که توقو و تودون، از شاهزادگان مغول نیز از آن جمله بودند. در این گیر و دار پروانه خود به توقات گریخت. بیبرس قیصریه را نیز تسخیر کرد و همان‌جا بر تخت نشست و سکه و خطبه به نام خود کرد («مختصر»، همانجا) و فتح نامه‌ها به اطراف فرستاد (آق‌سرایی، ۱۱۳ـ۱۱۴؛ رشیدالدین، ۱۱۰۱/۲). پس از آن، پروانه را به قیصریه فراخواند، اما او نپذیرفت (همو، ۱۱۰۲/۲؛ ابوالفدا، ۹/۴). به‌علاوه چون کسی از دیگر امیران روم هم به بیبرس ملحق نشد و از سویی آزوقه و علیق نیز کمیاب شده بود و همچنین از تعقیب سپاه مغول بیمناک بود، ناگزیر پس از اقامتی کوتاه به شام بازگشت (همانجا؛ «مختصر»، ۳۱۸؛ آق‌سرایی، ۱۱۵).

دربارهٔ نقش معین‌الدین در دعوت از بیبرس و شکست سپاه مغول آراء گوناگونی ابراز شده است. برخی معتقدند که وی در شکست سپاه مغول نقش اساسی داشته است، چنان‌که در شب حادثه، مغولان را به عشرت مشغول کرد (ابن عبری، ۵۰۲). از آن سوی، مولانا جلال‌الدین رومی که پروانه مرید او بود، وی را به سبب یاری دادن به مغولان برای از میان بردن شامیان و مصریان نکوهش کرده است (*فیه مافیه*، ۵). اما مسلم است که وی به هر دلیل، پس از پیروزی بیبرس با او همکاری نکرد (آق‌سرایی، ۱۱۴؛ «مختصر»، ۳۱۷؛ رشیدالدین، همانجا).

چون خبر شکست سپاه مغول به اباقاخان رسید، بی‌درنگ از دارالملک تبریز به سوی روم روانه شد و بسیاری از ترکمانان را به قتل رساند و آن‌گاه ایلچیانی نزد بیبرس فرستاد و او را تهدید به انتقام کرد (همانجا). بیبرس نیز پیغام داد که او به درخواست پروانه به روم آمده است (همو، ۱۱۰۴/۲) و نامه‌هایی را که پروانه به وی نوشته بود، به اباقاخان فرستاد («مختصر»، ۳۲۰؛ میرخواند، ۹۱۵/۵؛ *تاریخ آل سلجوق...*، ۱۰۳). اباقاخان پس از آگاهی از رفتار پروانه، فرمان داد تا قلعهٔ توقات و حصن کوغانیه را که خانهٔ او بود، ویران ساختند و او را به اتهام خیانت به قتل رساند (رشیدالدین، ۱۱۰۳/۲ـ۱۱۰۴؛ «مختصر»، نیز ابن تغری بردی، همانجاها).

چنین به نظر می‌رسد که پروانه سیاستی دوگانه داشت. از سویی به عنوان یک مسلمان به بیبرس تمایل داشت و از سوی دیگر خود را دوست مغولان نشان می‌داد و در نهایت می‌خواست که اباقاخان و بیبرس را به جنگ وا دارد تا شاید از شر یکی از آنها راحت شود.

اشتهار عمدهٔ معین‌الدین، گذشته از وزارت و دولتمردی، به سبب ارادت وی به مولانا جلال‌الدین بود. او در سلک مریدان و مقربان مولانا جای داشت و بیشترین مکتوبات مولوی که به دست ما رسیده، خطاب به او نوشته شده است (نک: *مکتوبات*، ۲۸۹ـ۲۹۰).

چنان‌که از مندرجات *فیه مافیه*، *مناقب العارفین* اثر افلاکی، و نیز *مکتوبات* مولانا جلال‌الدین رومی (نک: جم) بر می‌آید، وی در میان بزرگان عصر، مشمول لطف و عنایت خاص مولانا بوده است. معین‌الدین برای دیدار مولانا ساعتها به انتظار می‌نشست (نک: افلاکی، ۲۹۹/۱ـ۳۰۰) و اندرزهای او را از دل و جان می‌پذیرفت. مولوی گاه او را به سبب نیکی و احسان و دستگیری از درماندگان، ستایش و گاه نیز ملامت می‌کرد (*مکتوبات*، جم). معین‌الدین در مجالس سماع مولوی حاضر می‌شد (افلاکی، ۱۸۱/۱ـ۱۸۲، ۲۱۵ـ۲۱۶) و خود نیز با حضور مولوی مجالس سماع ترتیب می‌داد (همو، ۹۹/۱ـ۱۰۰). وی همچنین مجذوب صدرالدین قونوی، شاگرد ابن عربی و فخرالدین عراقی (د ۶۸۸ق/۱۲۸۹م) بود و برای او در توقات، خانه و مدرسه‌ای ساخت (*تاریخ آل سلجوق*، ۲۲؛ نوایی، ۳۵ـ۳۶).

معین‌الدین پروانه را به سبب هم‌نشینی با علما و پرهیزکاران و کمک به درماندگان و فقرا ستوده‌اند («مختصر»، همانجا). وی با ازدواج با گرجی خاتون، دختر کیخسرو دوم (زامباور، ۲۲۲) با خاندان سلطنتی نیز پیوند یافته بود. با قتل معین‌الدین سلیمان در ۶۷۶ق/۱۲۷۷م، حکومت نیمه مستقل سلجوقیان آسیای صغیر نیز رو به ضعف نهاد و سرانجام، به دست مغولان برافتاد.

پس از معین‌الدین سلیمان پسرش، معین‌الدین محمد که در سینوپ بود، با اعلام استقلال، امیرنشینی مستقل تشکیل داد (۶۷۶ـ۶۹۶ق/۱۲۷۷ـ۱۲۹۷م) و تا زمان مرگ در آنجا فرمان راند (اوزون چارشیلی، «امیرنشین»، 148). وی با مغولان مناسبات دوستانه داشت (همانجا؛ منجم باشی، ۳۱/۳ـ۳۲). پس از وی، پسرش، مهذب‌الدین مسعود (همانجاها) به امیری سینوپ رسید. زامباور (همانجا) و زاخاو (ص 16)، مسعود را پسر معین‌الدین سلیمان دانسته‌اند که باتوجه به

نوشتهٔ کتاب منجم باشی (همانجا)، نادرست می‌نماید. وی را جنواییهای مقیم سینوپ به گروگان گرفته، به کفه منتقل کردند و پس از دریافت فدیه‌ای سنگین آزادش ساختند (منجم‌باشی، زاخاو، همانجاها). مسعود در ۷۰۰ق/۱۳۰۱م درگذشت.

پس از او، غازی چلبی به امیری این خاندان رسید. وی امیری شجاع و جنگجو بود، چنان‌که با ناوگان خود با امپراتور یونانی طرابوزان و همچنین متجاوزان ونیزی جنگید. از آنجا که وی فرزند ذکور نداشت، حاکمیت سلیمان پاشا، امیر قسطمونی، از خاندان جاندار (هم) را پذیرفت و پس از مرگش در ۷۲۲ق/۱۳۲۲م این ناحیه به قلمرو بنی‌جاندار ملحق شد. آرامگاه او در سینوپ در مدرسهٔ معین‌الدین سلیمان قرار دارد (اوزون چارشیلی، همان، 149-148). به روایتی، بعد از غازی چلبی، دخترش مدتی در سینوپ فرمان راند و به همین سبب سینوپ را «خاتون ایلی» می‌خوانند (همان، 149، حاشیهٔ 1). با مرگ وی دوران امارت این خاندان که از ۶۴۹ق/۱۲۵۱م با تصرف سینوپ شروع شده بود، در ۷۲۲ق پایان یافت.

مآخذ: آق‌سرایی، محمود، *مسامرة الاخبار و مسایرة الاخیار*، به کوشش عثمان توران، آنکارا، ۱۹۴۳م؛ ابن بی بی، حسین، *الاوامر العلائیة*، به کوشش نجاتی لوغال و عدنان صادق ارزی، آنکارا، ۱۹۵۷م؛ ابن تغری بردی، *المنهل الصافی*، به کوشش محمد محمد امین، قاهره، ۱۴۱۰ق/۱۹۹۰م؛ ابن عبری، غریغوریوس، *تاریخ مختصر الدول*، به کوشش انطون صالحانی، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابوالفدا، *المختصر فی اخبار البشر*، بیروت، دارالمعرفه؛ ادهم، خلیل، *دول اسلامیة*، استانبول، ۱۳۴۵ق/۱۹۲۷م؛ افلاکی، احمد، *مناقب العارفین*، به کوشش تحسین یازیجی، آنکارا، ۱۹۷۶م؛ *تاریخ آل سلجوق در آناطولی*، به کوشش نادرهٔ جلالی، تهران، ۱۳۷۷ش؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۳۹ش؛ ذهبی، محمد، *تاریخ الاسلام*، حوادث ۶۷۱ـ۶۸۰ق، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، ۱۴۲۰ق/۱۹۹۹م؛ رشیدالدین فضل‌الله، *جامع التواریخ*، به کوشش محمد روشن و مصطفی موسوی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ زامباور، *معجم الانساب و الاسرات الحاکمة*، ترجمهٔ زکی محمدحسن و حسن احمدمحمود، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ سلیمان، احمد سعید، *تاریخ الدول الاسلامیة*، قاهره، ۱۹۶۹م؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به کوشش بیرندراتکه، ویسبادن، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ لین پول، استنلی و دیگران، *تاریخ دولتهای اسلامی و خاندانهای حکومتگر*، ترجمهٔ صادق سجادی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ «مختصر سلجوق نامهٔ ابن بی‌بی»، *اخبار سلاجقهٔ روم*، به کوشش محمدجواد مشکور، تهران، ۱۳۵۰ش؛ مقریزی، احمد، *السلوک*، به کوشش محمد مصطفی زیاده، قاهره، ۱۳۷۶ق/۱۹۵۷م؛ منجم‌باشی، احمد دده، *صحائف الاخبار*، ترجمهٔ احمد ندیم، استانبول، ۱۲۸۵ق؛ مولوی، *فیه مافیه*، به کوشش حسین حیدرخانی، تهران، ۱۳۷۵ش؛ همو، *مکتوبات*، به کوشش توفیق هاشم‌پور سبحانی، تهران، ۱۳۷۱ش؛ میرخواند، محمد، *روضة‌الصفا*، به کوشش عباس زریاب، تهران، ۱۳۷۳ش؛ نظام‌الملک، حسن، *سیاست‌نامه*، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ نوایی، عبدالحسین، *رجال کتاب حبیب السیر*، تهران، ۱۳۲۴ش؛ نویری، احمد، *نهایة الارب*، به کوشش سعید عاشور و دیگران، قاهره، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ وصاف، *تاریخ*، تحریر عبدالمحمد آیتی، تهران، ۱۳۴۶ش؛ یونینی، موسی، *ذیل مرآة‌الزمان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ نیز:

Anadolu Selçukluları devleti tarihi, ed. F. Nâfiz Uzluk, Ankara, 1952; Sachau, E., *Ein Verzeichnis muhammedanischer Dynastien*, Berlin, 1923; Spuler, B., *İran Moğolları*, tr. C. Köprülü, Ankara, 1957; Uzunçarşılı, İ. H., *Anadolu beylikleri*, Ankara, 1984; id, *Osmanlı tarihi*, Ankara, 1972;

علی‌اکبر دیانت

پَرْوَرِش، نشریه‌ای سیاسی ـ اجتماعی به مدیریت علی محمد کاشانی (پرورش) که روز جمعه ۱۰ صفر ۱۳۱۸ق/۸ ژوئن ۱۹۰۰م به زبان فارسی در قاهره آغاز به انتشار کرد. این نشریه هر هفته یک شماره و در ۱۶ صفحه، نخست روزهای جمعه و سپس روزهای دوشنبه منتشر می‌شد (صدرهاشمی، ۵۷/۲، ۵۹). پرورش به سبک و سیاق روزنامهٔ *ثریا* (هم) نگارش می‌یافت و مطالب آن عبارت بود از سر مقاله، اخبار خارجه و مقالات گوناگون دربارهٔ مسائل سیاسی و اجتماعی ایران که در آنها بر موضوعاتی چون تجدد سیاسی، اجتماعی و اقتصادی ایران تأکید می‌شد. در هر شماره، «آزاد» بودن روزنامه به عنوان یک شعار ثابت تکرار می‌گردید (همو، ۵۷/۲، ۵۸؛ پروین، ۴۶۷/۲، ۴۷۴).

علی محمد کاشانی که بعدها به واسطهٔ انتشار پرورش به همین نام مشهور گشت (همو، ۴۶۱/۲)، پیش از ترک تهران، با دو روزنامهٔ *اطلاع* و *ایران* نیز همکاری داشت (همو، ۱۸۷/۱، ۷۲۹/۲) و در استانبول با شیخ احمد روحی و آقاخان کرمانی در انتشار روزنامهٔ *اختر* مشارکت می‌کرد (کهن، ۱۰۱/۱). وی هنگام اقامت در مصر، با درک درست از فضای آزاد آن کشور ــ که در میان کشورهای شرقی بی‌نظیر بود (پروین، ۳۲۲/۱) ــ به کار روزنامه‌نگاری روی آورد و با همکاری فرج‌الله کاشانی، روزنامهٔ *ثریا* را در ۱۳۱۶ق/۱۸۹۸م منتشر ساخت (همو، ۴۰۲/۲)، اما در سال دوم انتشار و پس از ۲۷ شماره (۲۰ محرم ۱۳۱۸) از انتشار ثریا کناره گرفت (صدرهاشمی، ۶۰/۲) و ۲۰ روز بعد (۱۰ صفر)، بنابر «اصرارات تهران و ابرامات تبریز» و نیز به پشتوانهٔ حمایتهای مادی و معنوی دوستانش در داخل و خارج از ایران مانند یحییٰ دولت‌آبادی، به انتشار روزنامهٔ پرورش در قاهره پرداخت (همو، ۵۷/۲، ۶۰؛ دولت‌آبادی، ۲۰۰/۱-۲۰۱). به گفتهٔ دولت‌آبادی (همانجا)، انتشار پرورش هیجان فراوانی در میان دانش آموختگان و وطن‌پرستان ایرانی ایجاد کرد و روزنامهٔ *ثریا* را تحت الشعاع خود قرار داد (نیز نک: پروین، ۴۶۹/۲). این امر، موجب بروز یک سلسله مناقشات و مشاجرات قلمی میان *ثریا* و *پرورش* گردید (نک: صدرهاشمی، ۶۰/۲-۶۲).

تجربهٔ علی‌محمد کاشانی در امر روزنامه‌نگاری، قلم شیوا و روشنفکرپسند او، استفاده از همکاری نویسندگانی چون شیخ احمد روحی و نیز برادرانش، نصرالله، عبدالله و عبدالحسین (همو، ۵۹/۲، ۶۳؛ پروین، ۴۶۱/۲)، سبب شد تا دایرهٔ انتشار پرورش مانند *ثریا* به قفقاز، هندوچین، عثمانی، روسیه و نیز اروپا گسترش یابد (کهن، ۲۰۳/۱؛ صدرهاشمی، ۵۷/۲) و در ایران نیز جایگاهی خاص بیابد (پروین، همانجا)، چنان که در روزهای ورود پرورش به تهران، جوانان پرشور، بی‌صبرانه رسیدن محمولهٔ پستی جدید را از قاهره انتظار می‌کشیدند (دولت‌آبادی، همانجا).

دربارهٔ نقش پرورش در بیداری ایرانیان و تأثیر آن بر انقلاب مشروطیت، سخن بسیار گفته شده است. به گفتهٔ کهن زمانی که سایهٔ سانسور بر مطبوعات ایران سنگینی می‌کرد، این روزنامه در شکل‌گیری

انقلاب مشروطه نقشی بسزا داشت و با گسترش افکار نو و مترقی، پایه‌های نظری این جنبش را تقویت می‌کرد. دولت‌آبادی (همانجا) هر شمارهٔ پرورش را دارای تأثیری خاص در احساسات و افکار انقلابی مردم ایران می‌داند. براون (۲۷۲/۲ـ۲۷۳) تأثیر پرورش را همپایهٔ تأثیر روزنامهٔ *قانون* می‌داند و بر آن است که پرورش موجب انقلاب فکری عظیمی در میان جوانان ایران شد، انقلابی که درباریان را دچار بهت و حیرت ساخت. بهار (۴۰۱/۳) مقالات پرورش را دربارهٔ اصلاحات اجتماعی و سیاسی، بسیار مؤثر می‌داند، و سرانجام کسروی (ص ۴۲) از غیرت و دانشوری کاشانی و مقالات تکان دهندهٔ وی سخن می‌گوید.

کاشانی در شمارهٔ ۲۳ این نشریه (چهارم شعبان ۱۳۱۸) طی مقاله‌ای به نقد روشهای ضدملی امین‌السلطان، صدراعظم پرداخت و در مقام مقایسه، امین‌الدوله را بر وی ترجیح داد. این مقاله خشم صدراعظم را برانگیخت و بـه دستور وی ورود پرورش از قاهره به تهران ممنوع شد (براون، ۲۷۳/۲؛ پروین، ۴۶۰/۲ـ۴۶۱؛ صدرهاشمی، ۶۴/۲). فاصلهٔ میان این ممنوعیت و پایان کار پرورش چندان به درازا نکشید، چنان که پس از ۱۰ شماره (شمارهٔ ۳۳، چهارم ذیحجهٔ ۱۳۱۸ق/ ۲۵ مارس ۱۹۰۱م) انتشار پرورش متوقف شد و دو سال پس از آن، یعنی در شعبان ۱۳۲۰، کاشانی به بیماری سل درگذشت و در حلوان نزدیک قاهره به خاک سپرده شد (همو، ۵۹/۲، ۶۴؛ پروین، ۴۶۰/۲).

مآخذ: براون، ادوارد، *تاریخ مطبوعات و ادبیات ایران*، ترجمهٔ محمدعباسی، تهران، ۱۳۴۱ش؛ بهار، محمدتقی، *سبک شناسی*، تهران، ۱۳۳۷ش؛ پروین، ناصرالدین، *تاریخ روزنامه‌نگاری ایرانیان و دیگر پارسی‌نویسان*، تهران، ۱۳۷۹ش؛ دولت‌آبادی، یحیی، *حیات یحیی*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ صدر هاشمی، محمد، *تاریخ جرائد و مجلات ایران*، اصفهان، ۱۳۶۳ـ۱۳۶۴ش؛ کسروی، احمد، *تاریخ مشروطه ایران*، تهران، ۱۳۱۶ش؛ کهن، گوئل، *تاریخ سانسور در مطبوعات ایران*، تهران، ۱۳۶۲ش.

علی میرانصاری

پَرْوین، نک‍: منازل قمر.

پَرْوینِ اِعْتِصامی، از شاعران زن ایرانی و بلند آوازه‌ترینِ ایشان که زندگی پربار، شخصیت و اندیشهٔ والای او و نیز وجود معانی بلند در سروده‌هایش، او را از جایگاهی ممتاز در ادب فارسی برخوردار کرده است.

زندگی: پروین (رخشنده) در ۲۵ اسفند ۱۲۸۵ش/۱۵ مارس ۱۹۰۷م در تبریز به‌دنیا آمد. پدرش، یوسف اعتصامی ــ اعتصام الملک ــ (د ۱۳۱۶ش)، فرزند میرزا ابراهیم مستوفی، و مادرش، اخترالملوک (د ۱۳۵۲ش) فرزند عبدالحسین‌خان بخشایشی قوم‌العداله (یا قوام الدوله) ــ متخلص به شوری ــ بود (اعتصامی، ابوالفتح، «تاریخچه...»، ۶؛ میرانصاری، ۱۳۱/۱، ۱۸۵ـ۱۸۶؛ *اسناد...*، ۱۳۵/۱؛ نصیری، ۲۷). پروین سالهای نخست زندگی را در تبریز گذراند. در همین سالها و پس از آنکه پدرش در ۱۳۲۸ق به عنوان نمایندهٔ مردم این شهر به مجلس دوم راه یافت، در ۱۲۹۱ش همراه خانوادهٔ خود روانهٔ تهران شد (هـ د، اعتصامی، یوسف؛ میرانصاری، همانجاها؛ اژدرپناه، ۱۰).

پروین تحصیلات ابتدایی را در یکی از مدارس تهران آغاز کرد و هم‌زمان نزد پدر خود و برخی از معلمان دیگر، ادب فارسی و عربی را در منزل فرا گرفت (بهار، «دیباچه...»، ۱۲ـ۱۳؛ اژدرپناه، همانجا). در ۶ ـ ۸ سالگی در محافل علمی پدرش که در منزل آنان، با شرکت سخن‌شناسان و روشنفکران آن روزگار از جمله: ملک الشعرا بهار، علی‌اکبر دهخدا، نصرالله تقوی و شاهزاده افسر تشکیل می‌شد، حضور می‌یافت و با وجود خردسالی از مباحث آنان بهره می‌برد (داوران، ۲۸۸؛ اژدرپناه، ۱۰ـ۱۱). در همین سالها بود که سروده‌های ترجمه شده از دیگر زبانها را به زبان فارسی و به سبک و سیاق انوری، منظوم ساخت و شگفتی بسیاری از استادان، از جمله تقوی را برانگیخت (بهار، «سنخ فکر...»، ۷۸؛ اژدرپناه، ۳۹). در ۱۱ سالگی، آثار شاعران بزرگی چون ناصرخسرو، انوری، مولوی و نظامی را می‌شناخت و دربارهٔ آنها اظهارنظر می‌کرد (همو، ۱۲). در ۱۴ سالگی برای نخستین‌بار شعری از وی به نام «ای مرغک» توسط پدرش در مجلهٔ *بهار* به چاپ رسید (۱۳۴/۲ـ۱۳۵، نیز نک‍: *دیوان*، ۱۱۱ـ۱۱۲).

پروین تحصیلات متوسطه را در حدود سال ۱۳۰۰ش/۱۹۲۱م با ورود به مدرسهٔ آمریکایی دختران (معروف به ایران بیت‌آل[1]) که در ۱۲۵۳ش به دست میسیونرهای آمریکایی در تهران تأسیس شده بود، آغاز کرد و چندی بعد، یعنی در ۲۹ خرداد ۱۳۰۳ش/۱۸ ژوئن ۱۹۲۴م، زیرنظر بانوانی مانند مک هِنری، کِلْسی شِیرک، یانگ و چِیْس، فارغ‌التحصیل شد (ندیمی، ۴۷۴؛ میرانصاری، ۱۳۶/۱؛ *اسناد*، ۱۷۱/۱). شولر، رئیس مدرسه پروین را در یادگیریِ دروس بسیار مشتاق وصف می‌کند و می‌افزاید که وی هنگام تحصیل با دختری آمریکایی به نام هلن‌کالینز مکاتبه داشته، و این مکاتبه را تا آخر عمر ادامه داده است (ص ۲۸).

پروین در جشن پایان تحصیل خود، خطابه‌ای با عنوان «زن و تاریخ» قرائت کرد که مقایسه‌ای میان وضعیت ناهمگون زنان در اروپا و شرق بود (نک‍: ص ۲۳ـ۲۶). او در این مدرسه با اندیشه‌های نو غربی آشنا شد و بر زبان انگلیسی تسلط یافت. این موضوع نظر بسیاری از محققان، از جمله بهار («دیباچه»، ۱۳) را به خود جلب کرد. پروین پس از پایان تحصیل، دو سال در محل تحصیل خود به‌تدریس زبان انگلیسی و فارسی پرداخت (اژدرپناه، ۱۳). وی در ۱۳۰۴ش از طرف دربار دعوت شد تا به عنوان معلم ملکه و فرزندانش به کاخ شاهی برود و تاریخ ایران را به طور شفاهی برای رضاشاه بخواند، اما او از پذیرش این دعوت امتناع ورزید (اعتصامی، ابوالفتح، «تاریخچه»، ۷؛ ندیمی، ۴۸۳).

پروین در تیر ۱۳۱۳ با پسرعموی پدرش، فضل‌الله آرتا (همایون فال) که رئیس نظمیهٔ کرمانشاه بود، ازدواج کرد و ۴ ماه بعد، همراه او راهی کرمانشاه شد. این پیوند چندان نپایید و پروین در بازگشت به

1. Iran Bethal

تهران، در مرداد ۱۳۱۴، رسماً از همسر خود جدا شد (اعتصامی، ابوالفتح، همانجا؛ روحانی، ۱۶۹ـ۱۷۰؛ میرانصاری، ۱۳۲/۱، ۲۱۰ـ ۲۱۱، حاشیه). ابوالفتح اعتصامی علت این امر را ناسازگاری «اخلاق نظامی آرتا با روح لطیف و آزاد پروین» دانسته است («پاسخ...»، ۶۵). تنها واکنش پروین در برابر این جدایی، سرودن قطعه‌ای بود که با این بیت آغاز می‌شود:

ای گل تو ز جمعیت گلزار چه دیدی؟

جز سرزنش و بد سری خار چه دیدی؟

(*دیوان*، ۳۱۳؛ اعتصامی، ابوالفتح، «تاریخچه»، ۷).

پس از این واقعه، ظاهراً یوسف اعتصامی به قصد تسلای خاطر پروین و برای شناساندنِ او در سطحی گسترده‌تر از پیش، اقدام به چاپ *دیوان* وی کرد. پیش از این، پروین ــ در پیِ چاپ نخستین سروده‌هایش در مجلۀ *بهار* (نک: «ای مرغک»، همانجا) ــ در محافل ادبی شناخته شده بود، چنان که در ۱۳۰۳ش، هشترودی در کتاب *منتخبات آثار*، سروده‌هایی از وی را با تحسین بسیار به چاپ رسانده (ص ۸۶ـ۱۰۱)، دهخدا هم در اثر معروف خود، *امثال و حکم* (۱۳۰۸ـ۱۳۱۱ش) در بسیاری از جایها، اشعاری از پروین را به عنوان شاهد ثبت کرده بود (۴۵/۱، ۵۵، جم، ۶۹۵/۲، ۷۷۴، جم، ۱۷۲۱/۴، ۱۷۵۵).

چاپ *دیوان* پروین با مقدمۀ بهار در ۱۳۱۴ش، حادثه‌ای ادبی تلقی شد و در مدتی اندک غوغایی برپا کرد و استقبالی درخور از آن به عمل آمد تا جایی که سعید نفیسی به معرفی آن در روزنامۀ *ایران* پرداخت و وزارت معارف هم به عنوان تقدیر، نشانی «علمی» به پروین اهدا کرد (نفیسی، ۴۸۵، ۴۸۶؛ *اسناد*، ۱۴۳/۱ـ ۱۴۶؛ میرانصاری، ۱۴۳/۱، حاشیه). این استقبال سبب گردید تا پروین از انزوای خانه خارج گردد و نخستین حضور خود را در فضایی غیرزنانه تجربه کند. پس محیط دانشسرای‌عالی و کتابخانۀ آن را که با روحیۀ خود سازگارتر می‌یافت، برگزید و از خرداد ۱۳۱۵، در آنجا به‌عنوان کتابدار مشغول به‌کار شد (*اسناد*، ۱۴۷/۱ـ۱۵۹)، اما انزواطلبی پروین و حجب و حیایی که خاص او بود (نک: متینی، ۲۰۸)، در این محیط نیز نمود پیدا کرد (نفیسی، ۴۸۶ـ۴۸۷؛ گرکانی، ۵، ۶، ۹: ملاقات با پروین در کتابخانۀ دانشسرای‌عالی) و سبب گردید او حضور خود را در دانشسرای‌عالی چندان استمرار نبخشد و پس از ۹ ماه و از آغاز سال ۱۳۱۶ش به خدمت خود در آنجا پایان دهد (*اسناد*، ۱۵۶/۱ـ۱۵۹)؛ هرچند در این سال بیماریِ پدرش شدت گرفته بود (میرانصاری، ۱۵۹/۱، حاشیه) و بعید نمی‌نماید که با توجه به ارتباط عاطفی میان آن دو، پروین ترجیح داده باشد که در خانه به پرستاری از پدر بپردازد. به هر تقدیر، یوسف اعتصامی در زمستان همین سال در تهران درگذشت (همانجا) و با مرگ خویش، تأثیری عمیق بر پروین نهاد تا جایی که به گفتۀ داوران (ص ۲۹۴ـ۲۹۵) او را به سرودن تنها شعر شخصی خود با این مطلع واداشت: «پدر آن تیشه که بر خاک تو زد دست اجل/تیشه‌ای بود که شد باعث ویرانی من» (*دیوان*، ۳۱۶).

از خروج پروین از دانشسرای عالی و مرگ پدرش (۱۳۱۶ش) تا زمان مرگ خود او (۱۳۲۰ش)، حدود ۴ سال طول کشید. در این فاصله اطلاع چندانی از فعالیتهای پروین در دست نیست. تنها می‌دانیم که او مکاتبات خود را با سرورمهکامه (محصص) ادامه داده، و با برخی از خانواده‌ها از جمله خانوادۀ سیمین بهبهانی رفت و آمد داشته است (مهکامه، ۳۰؛ بهبهانی، ۹۰؛ *اسناد*، ۱۳۷/۱ـ۱۴۲)؛ در ۱۳۱۶ش نیز تقاضایی از طرف وزارت معارف دریافت کرده بود که از او خواسته بودند به مناسبت هفتصدمین سال تصنیف *گلستان* و *بوستان*، قطعه‌ای در ستایش از مقام سعدی بسراید (همان، ۱۶۰/۱ـ۱۶۱)؛ هرچند به گمان زرین‌کوب، پروین در این دوره «در تلخی و حسرت» روزگار می‌گذرانده است (ص ۳۶۴).

پروین سرانجام، در نیمه شب ۱۶ فروردین ۱۳۲۰ بر اثر ابتلا به بیماری حصبه در تهران درگذشت. پیکر او را به قم منتقل کردند و در کنار پدرش به خاک سپردند (*اسناد*، ۱۶۲/۱ـ۱۶۳). بدین‌ترتیب، کارنامۀ زندگی بلندآوازه‌ترین شاعر زن ایرانی بسته شد. شاعری که محمد قزوینی او را ستوده (۹۹۹/۴)، و دهخدا وی را «هم رتبۀ استادان قدیم نظم» برشمرده («تاریخچه...»، «و»)‌ و بهار هم او را از «نوادر» و «شایستۀ هزاران تمجید» دانسته بود («دیباچه»، ۱۳).

شخصیت و اندیشه: مهم‌ترین موضوع در این بخش شناخت عوامل تأثیرگذار بر شخصیت و اندیشۀ پروین است. در نگاهی کلی به زندگی او دانسته می‌شود که پدر وی، دوستان پدرش، مدرسۀ آمریکایی دختران و فراگیرتر از همه، تحولات سیاسی و اجتماعی جامعۀ ایران در طول زندگی او، از مهم‌ترین این عوامل بوده‌اند. یوسف اعتصامی که برکشیده و پروردۀ انقلاب مشروطیت بود، به عنوان چهره‌ای سیاسی و نیز مترجم و روزنامه‌نگاری متجدد (نک: هـ د، اعتصامی، یوسف؛ میرانصاری، ۱۸۵/۱ـ۱۸۸) از مهم‌ترین واسطه‌های آشنایی دخترش با ادبیات کلاسیک غربی به شمار می‌رفت (زرین‌کوب، ۳۶۵) و محفل ادبی او با دوستان ادیب و اندیشمندش، مانند بهار، دهخدا، تقوی و افسر (نک: همانجا؛ اژدرپناه، ۱۰ـ۱۱؛ داوران، ۲۸۸) که بی‌تردید از محتوایی عمیق و کم‌نظیر برخوردار بود، پروین را با بسیاری از مسائل و موضوعات ادبی مأنوس کرد؛ هرچند از حضور دو سالۀ پروین در مدرسۀ آمریکایی دختران در تهران نیز نباید غافل شد (میرانصاری، ۱۳۶/۱) که او را با اندیشه‌های غربی از جمله مسائل زنان آشنا ساخت (نک: پروین، «زن و تاریخ»، ۲۳ـ۲۶).

در کنار تمامی این عوامل، تأثیر تحولات سیاسی ـ اجتماعیِ روی داده در دوران زندگی پروین نیز از اهمیتی بسزا برخوردار است. در این دوره (۱۲۸۵ـ۱۳۲۰ش) که از پرافت و خیزترین مقاطع تاریخ سیاسی ایران به شمار می‌رود، حوادث مهمی روی داد، از آن جمله است: امضای فرمان مشروطیت؛ استبداد صغیر؛ گشایش نخستین پارلمان ایران؛ جنگ جهانی اول؛ مهاجرت اندیشمندان و سیاسیان ایرانی به عثمانی؛ کودتای رضاخان؛ خاموشی، انزوا و ترور شدنِ روشنفکران

(مانند بهار، عارف و عشقی)؛ فروپاشی حکومت قاجار و رسمیت یافتن حکومت پهلوی؛ و سرانجام، استبداد ۲۰ سالهٔ رضاشاه. تردیدی نیست که تمامی این حوادث، چشم پروین را بر روی بسیاری از مسائل و سیاسی و اجتماعی گشود و حساسیت او را نسبت بدانها برانگیخت.

تأثیر عواملِ یاد شده بر شخصیت و اندیشهٔ پروین به طور عینی در سروده‌هایش تجلی و نمود یافته، و وجوه شخصیتی او را در دو بُعد ادبی و سیاسی ـ اجتماعی برجسته ساخته است:

الف ـ بعد ادبی: در بعد ادبی باید به تأثیرپذیری پروین از ادبیات کهن فارسی و ادبیات نوین غربی توجه داشت. در باب ادبیات فارسی، چشمگیرتر از همه، تتبع و استقبال او از سروده‌های شاعران سده‌های ۵ ـ ۸ق/۱۱ـ۱۴م است و این نیست جز به سبب تأثیر گرفتن از محفل ادبی پدرش و اعضای تشکیل دهندهٔ آن، از جمله: بهار که استاد شعر خراسانی بود و با آثار فرخی، انوری و معزّی آشنایی تمام داشت؛ نصرالله تقوی که جامع و مصحح *دیوان* ناصرخسرو بود و به طرز شعر سنایی و تتبع در اشعار او عشق می‌ورزید؛ دهخدا که با مثنوی مولوی و *حدیقهٔ* سنایی مأنوس بود و خود در سرودن مسمطهای جدید قریحهٔ خاص داشت؛ و سرانجام، یوسف اعتصامی که در زبان و اندیشهٔ شاعرانی چون فردوسی، سعدی و نظامی بررسیهای فراوان کرده بود (زرین‌کوب، همانجا). بدین‌سبب است که غالب مسمطهای پروین، لحن و وزن مسمطهای دهخدا را به یاد می‌آورد که در سوک جهانگیرخان صوراسرافیل سروده شده بود؛ قصایدش به شیوهٔ ناصرخسرو، و نزدیک به طرز بیان سنایی، مسعود سعد و ظهیر فاریابی سروده شده، و قطعات او از انوری تأثیر پذیرفته، و بعضی مثنویاتش هم یادآور نظامی، مولوی و سعدی است (همو، ۳۶۵ـ۳۶۶). از باب نمونه، قطعهٔ «اشک یتیم» (نک: *دیوان*، ۱۰۵)، متأثر از یکی از سروده‌های انوری است (زرین‌کوب، ۳۶۶) و قطعه‌های «مست و هشیار»، «دزد و قاضی»، «پایمال آز»، «جولای خدا» و «لطف حق» (همان، ۱۲۸ـ۱۳۰، ۱۴۷ـ۱۵۱، ۱۶۱ـ ۱۶۲، ۲۷۸ـ۲۸۱، ۲۸۴)، یادآور قصه‌های مشابه در مثنوی معنوی و پیروی او از فکر و لحن مولوی است (زرین‌کوب، ۳۶۷، ۳۷۱) و یا منظومه‌های «جامهٔ عرفان»، «صید پریشان» و «کعبهٔ دل» (همان، ۱۴۴ـ ۱۴۵، ۲۱۱ـ۲۱۴، ۲۳۹ـ۲۴۱)، نشان از سوز و گداز عطار دارد (زرین‌کوب، ۳۷۱).

در باب ادبیات غرب، تقلید و پیروی پروین از سروده‌های شاعران انگلیسی، آمریکایی و فرانسوی مانند هُراشیو اسمیت، ازوپ، لافونتن و آرتور بریزبان، قابل توجه است. سروده‌هایی که بیشتر آنها در مجلهٔ *بهار* توسط پدرش به چاپ رسیده بود، مانند «به یک مومیایی»، «خروس و گوهر»، «خروس و مروارید»، «زنجره و مورچه»، «عزم و نشاط عنکبوت» و «نغمهٔ پیراهن». پروین با مطالعهٔ این آثار، بر آن شد تا قطعه‌هایی به تقلید از برخی از آنها بسراید (نک: اعتصامی، یوسف، *بهار*، ۱۱/۲، ۱۲، ۱۶۵؛ پروین، همان، ۱۰۳ـ۱۰۴، ۱۱۶ـ ۱۱۸، ۱۴۷ـ۱۵۰، ۱۵۸ـ۱۶۰، ۱۷۷ـ ۱۷۸، ۲۹۵، ۳۱۰ـ۳۱۲؛ نیز نک: زرین‌کوب، ۳۶۷ـ ۳۶۸؛ یوسفی، ۵۳۲ـ۵۳۳).

ب ـ بعد سیاسی ـ اجتماعی: در بعد سیاسی ـ اجتماعی باید بدین نکته توجه داشت که حضور پروین در مقطعی از تاریخ ایران واقع شده بود که تقریباً در هر دو یا سه سال، تحول سیاسی چشمگیری رخ می‌نمود؛ تحولاتی که موجب دگرگونیهایی عمیق در سطح جامعهٔ ایران شده بود. پروین در این روزگار که کمبودِ روزنامه و نبودِ دیگر وسایل ارتباط جمعی از مشخصه‌های بارز آن بود، تنها به واسطهٔ برخورداری از پدری هوشمند و آشنا به مسائل سیاسی، با بسیاری از این حوادث و تحولات آشنا می‌شد و از دیدگاه او به محیط اطراف می‌نگریست و شعور سیاسی خود را شکل می‌داد و می‌کوشید تا شعرش تجلیِ این شعور و جهان‌بینی باشد. از این‌رو، برخی پروین را از معماران طراز اول تاریخ اندیشهٔ اجتماعی و سیاسی ایران برشمرده‌اند که در شعر او، حساسیت فوق‌العاده نسبت به اوضاع و احوال سیاسی و اجتماعی مردم، همدردی با آلام و مصایب طبقات محروم و خصومت با ظلم و بی‌عدالتی موج می‌زند (دباشی، ۲۴۱، ۲۴۳). مهم‌ترین محورهای فکری پروین اینهاست: ۱. ظلم‌ستیزی (نک: *دیوان*، ۲۰۸ـ۲۱۰)؛ ۲. فقرستیزی (همان، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۲۷، ۱۳۷ـ۱۳۹، ۱۴۱ـ۱۴۲، ۲۱۴ـ۲۱۶، ۲۳۲ـ۲۳۳)؛ ۳. عدالت‌خواهی و نقد دستگاه قضا (همان، ۱۶۱ـ۱۶۲، ۲۸۴، ۲۹۰ـ۲۹۲)؛ ۴. ضدیت با حکومت رضاشاه (همان، ۲۰۳، ۲۷۰ـ۲۷۱، ۲۸۷ـ ۲۸۸، ۲۹۴)؛ ۵. آرمان‌خواهی (همان، ۹۵ـ۹۷).

پایگاه شاعری: دیدگاهها در زمینهٔ پایگاه شاعری پروین از نفی شاعری وی تا قرار دادن او در زمرهٔ شاعران بزرگ در نوسان است:

الف ـ دیدگاه منفی (دیدگاه اقلیت): این دیدگاه مشتمل بر دو نظریه است: ۱. نظریهٔ نفی مطلق، که بر طبق آن پروین نه شاعر است و نه حتیٰ ناظم. سروده‌های منسوب به وی «متعلق به یکی از شاعران متصوف» است (نک: بهار، «سنخ فکر»، ۷۸)، یا از کسان دیگر و فی‌المثل از پدر وی؛ و به همین سبب، در باب پروین نه از شاعری، که از «تهمت شاعری» سخن باید گفت (نک: گرکانی، ۹۷ ب). ۲. نظریهٔ نفی نسبی، که برطبق آن پروین نه شاعر، که حداکثر ناظم است، ناظم تمثیلهای حیوانی[1]؛ و از این جهت یک لافونتن مؤنث است و از جهت پرداختن به نظمهای تعلیمی، یک ناصرخسرو مؤنث که از پویاییِ خردِ برترِ ناصرخسرو هم بهره‌ای ندارد و در سخنش از هیجان و شور و حال ــ که لازمهٔ شعر است ــ نشانی نیست (براهنی، ۲۵۲/۱ـ۲۵۳، ۳/ ۱۹۶۰).

ب ـ دیدگاه مثبت (دیدگاه اکثریت): به رغم نظریهٔ اقلیت، ازدیدگاه اکثر محققان، پروین نه فقط شاعر است، بلکه شاعری است بزرگ که می‌توان او را با سرایندگان درجه اول در زبان فارسی مقایسه کرد. بهار *دیوان* پروین را «گلدسته‌ای از ازهار نوشکفته» می‌خواند («دیباچه»، ۷) و به تحلیل سبک‌شناسانهٔ شعر وی می‌پردازد و تصریح می‌کند که

1. Fable

هرگاه، تنها غزل «سفر اشک» (*دیوان*، ۱۹۶) از پروین باقی‌مانده بود، در بارگاه شعر و ادب جایگاهی عالی و ارجمند داشت، تا چه رسد به قطعه‌هایی چون «لطف حق»، «کعبهٔ دل» و... (همان، ۲۳۹_۲۴۱، ۲۷۸_۲۸۰، نیز ۱۴۷_۱۵۰، ۱۵۲، ۱۵۸_۱۶۰، ۱۷۱_۱۷۲، ۱۷۴_ ۱۷۵، ۱۸۱_۱۸۲، ۲۷۵_ ۲۷۸، ۲۹۹_۳۰۱) و دیگر قطعه‌ها که هر یک برهانِ آشکارِ بلاغت و سخندانی اوست (بهار، همان، ۱۳_۱۴).

پدر شاعر، یوسف اعتصامی نیز در یادداشتهای خود، پروین را در ردیف چند تن سخن‌سرای بزرگ قرار می‌دهد و شعر او را چونان شعر شاعران بزرگ، «روح جامعه» می‌خواند و سخن آن کس را که گفته است: در این کهنه زمین گاه سعدی، و گاه پروین به ظهور می‌رسد، سخنی نیکو می‌شمارد («یادداشتها»، ۱۶) و محمد قزوینی با عناوینی چون «خنساء عصر» و «رابعهٔ دهر» و «ملکة النساء الشواعر» پروین را می‌ستاید و اشعار و به‌ویژه قصاید وی را «لفظاً و معناً و مضموناً و فکراً» با بهترین قصاید استادان ادب فارسی، خاصه ناصرخسرو برابر می‌داند (۱۰۰۳،۹۹۹/۴) و بدین‌سان، بر نظر بهار و اعتصام‌الملک مُهر تأیید می‌زند.

یارشاطر تصریح می‌کند که از قاآنی به این سو، شاعری به اهمیت و اعتبار پروین نیست؛... وی در اصالت و استقلال از همهٔ شاعران ما، پس از حافظ و صائب برتر است. آن‌گاه می‌افزاید که جمال‌زاده هم با این سخنان موافق است (ص ۵۲۵). سرانجام، اسلامی‌ندوشن پروین را بزرگ‌ترین شاعر زن در ادب فارسی می‌شمارد (ص ۲۳۵) و نادرپور وی را نخستین زن ایرانی می‌داند که به معنی واقعی کلمه شاعر بوده است (ص ۴۰۵؛ نیز نک: یوسفی، ۵۲۸ ب) و ندیمی از او به عنوان بزرگ‌ترین شاعرهٔ سبک کلاسیک در زبان فارسی یاد می‌کند (ص ۴۷۹).

در میان آراء موافق و مخالف، این امر قطعی است که ــ به تعبیر خود شاعر ــ نقادِ هوشیار زمان که مس و روی را در کورهٔ زمان، سیاه می‌کند و زرعیار را نگاه می‌دارد (نک: *دیوان*، ۲۲)، زرعیار پروین را نگاه داشته است؛ که اگر چنین نبود، *دیوان* این شاعر طی ۷۰ سال، از زمان نخستین چاپ (۱۳۱۴ش) تاکنون بارها به چاپ نمی‌رسید.

سبک پروین و جهان‌بینی او

پروین به یکی از دو جریان شعر فارسی که پس از سرکوب شدن نهضت مشروطه پدید آمد و می‌توان از آن به جریان تلفیقی تعبیر کرد، تعلق دارد (جریان دیگر جریان نیمایی است). خصیصهٔ کلی جریان تلفیقی آن است که در آن قالبهای سنتی با افکار و اندیشه‌های تازه تلفیق شد و مسائل سیاسی ـ اجتماعیِ انسان امروز موردتوجه قرار گرفت. جریان تلفیقی دنبالهٔ سبک «بازگشت ادبی» (ه م) است، اما صورتی متعالی‌تر و امروزی‌تر دارد (شمیسا، *سبک‌شناسی...*، ۳۴۳؛ نیز نک: آرین‌پور، ۵۴۱/۳). در تحلیلی که بهار از سبک پروین به دست می‌دهد و آن‌را سبکی مستقل می‌شمارد، چنین اظهارنظر می‌کند که این سبک برآیندِ دو شیوهٔ لفظی و معنوی شاعران خراسان، خاصه ناصرخسرو (ه م)، و شیوهٔ شاعران عراق و فارس، خاصه سعدی (ه م) است که در سبکی مستقل و متناسب با امروز ترکیب یافته، و شیوه‌ای بدیع به بار آورده است («دیباچه»، ۷_۸).

ویژگیهای سبکی: سبک یا شیوهٔ بدیعی که بهار از آن سخن می‌گوید، همانند دیگر سبکها از ۴ منظر قابل بررسی است:

الف‌ـ منظر لفظی و زبانی: این منظر مشتمل است بر ویژگیهای لفظی و صرفی شاعران قدیم، خاصه شاعران سبک خراسانی، چنان‌که می‌توان از خصیصهٔ کهن‌گرایی لفظی و صرفی در شعر پروین سخن گفت، مثلِ استفاده از واژه‌های کهن چون «مانا»، «خُلقان»، «موزه»، «بوریا» (نک: *دیوان*، ۲۳۲_۲۳۳، بیتهای ۴، ۵، ۶، ۷ و ۱۴) و به کارگیری شیوه‌های کهنِ صرفی چون «شنیدستم»، «گفتا»، «سرخْ گل» (نک: همان، ۱۲۱_۱۲۳)، «کشیدی» و «خمیدی»، به جای «می‌کشید» و «می‌خمید»، و آوردنِ حرف اضافه، قبل و بعد از متمم (یا مفعول با واسطه)، مثل «به راهی در» (نک: همان، ۱۹۴).

ب‌ـ از منظر نحوی و ساختاری: گرایش به زبان محاوره و روانیِ سخن، و دوری از تعقید و تصنعِ لفظی و معنوی، به ویژه در قطعه‌ها و مثنویهای پروین چشمگیر است (اعتصامی، یوسف، «یادداشتها»، ۱۴). این سخن بدان معناست که کهن‌گراییِ شاعر در حوزه‌های لفظی و صرفی و مانندگی سخن وی به شاعران قدیم، یک تقلید صرف نیست؛ بلکه بدان معناست که زبان پروین ــ با وجود رعایت کامل تکنیک قویم و مستحکم شعر کلاسیک ــ ساده و روان و بسیار زیبا و دلنشین است (آرین‌پور، همانجا)؛ این زبان و بیان در قطعه‌ها و مثنویها امروزی‌تر و آشناتر و در قصیده‌ها دیروزی‌تر و ناآشناتر است. حکم قزوینی مبنی بر اینکه «قصاید پروین در درجهٔ اول فصاحت و سلاست و متانت است» (۹۹۹/۴)، معلول علاقهٔ پروین به زبان قدماست و حکم نفیسی مبنی بر اینکه «قطعاً پست‌ترین اقسام شعر پروین قصاید اوست» (ص ۴۸۸)، نتیجهٔ نوگرایی وی و ترجیح دادن زبان امروز بر زبان دیروز است. نظر بهار مبنی بر اینکه قطعه‌های پروین، روح *دیوان* اوست و خستگیِ خواننده را که ممکن است از مطالعهٔ قصاید به بار آمده باشد، از دل او می‌زداید (همان، ۱۰)، مؤید نظر نفیسی است.

ج ـ منظر بلاغی: از این منظر، تمام یا دست کم غالب ویژگیهای سخن فصیح و بلیغ را در اشعار پروین می‌توان یافت. بهار قطعه‌های پروین را «برهان آشکار بلاغت و سخندانی او» می‌داند (همان، ۱۳_۱۴) و قزوینی سخن شیوای این شاعر را خالی از عیوب فنی شعر، و فصاحت آن‌را فصاحتی بی‌مانند می‌شمارد و اعلام می‌کند که اشعار پروین، به‌ویژه قصاید وی در درجهٔ اول از فصاحت و سلاست و متانت است. نیز بر استحکام الفاظ و بر صحت صرفی، نحوی و لغوی آن تأکید می‌ورزد و به حُسن انتخاب الفاظ، کلمات، جملات، تعبیرات و اصطلاحات و برگزیدن قالب [و وزن] مناسب برای هر سخن، به شیوهٔ متداول قدما تصریح می‌کند (۱۰۰۳،۹۹۹/۴).

این سخنان بدان معناست که اگر اشعار پروین را با معیارهای

متداول در علوم بلاغی (نک: هـ د، بلاغت) بسنجیم، نتیجهٔ سنجش مطلوب خواهد بود و اشعار پروین از جمله نمونه‌های سخن بلیغ به شمار خواهد آمد. با آنکه شعر پروین ــ همانند شعر دیگر شاعران بزرگ ــ آکنده از صنایع بدیعی و بیانی است، برخی از محققان برشماری معدود از صنایع بدیعی و بیانی در شعر این شاعر انگشت نهاده، و استفاده از این صنایع را از جمله خصایص سبکی وی دانسته‌اند؛ این صنایع عبارت‌اند از ارسال مثل، مناظره، خلاف آمد، تشخیص و تمثیل:

۱. ارسال مثل (ذیل، هـ م)، صنعتی بدیعی که به وفور در شعر پروین یافت می‌شود و به قول یوسف اعتصامی تعیین حد و اندازهٔ آن دشوار است («یادداشتها»، ۱۲).

۲. مناظره (هـ م)، یا صنعت سؤال و جواب که در قطعه‌های جاویدان پروین به گونه‌ای مبتکرانه احیا شده (بهار، همان، ۸ـ۹)، و تحولی کمی و کیفی یافته است، چنان که تأثیر پایدار و حال و هوای تازهٔ آنها انکارناپذیر است و این امر می‌رساند که برخلاف نظر برخی از محققان (نک: حمیدیان، ۵۶). این صنعت در شعر پروین از پویایی دیالوگهای نمایشی برخوردار شده است.

۳. خلاف آمد، که عنوانی است برای شماری از صنایع بدیعی و بیانی که برخلاف کاربرد عادی به کار می‌روند. خلاف آمد در شعر پروین چشمگیر است، مثلِ «استفاده از یک ضرب‌المثل و گرفتن نتیجه‌ای خلاف مفهوم رایج آن»: «رنگ بالای سیه بسیار است...» (*دیوان*، ۱۳۲) که از ضرب‌المثلِ «نیست بالاتر از سیاهی رنگ» برگرفته شده، و نتیجه‌ای خلاف آن به دست آمده است. «ساختن نماد، خلاف عرف و عادت»، نیز در شمار خلاف آمدهاست، چنان‌که «هما» را نیز که نماد «سعـادت» است، نمـاد «شقاوت» سازنـد (نک: همان، ۲۲۳؛ نیـز حمیدیان، ۵۲).

۴. تشخیص (شخصیت بخشیدن[1])، یا به تعبیر یوسف اعتصامی «خاصهٔ تشخیص» (همان، ۱۱) که در تعبیر قدما گونه‌ای استعارهٔ مکنیه (ذیل، هـ م) به شمار می‌آید و می‌توان از آن به «انسان انگاری» و توسعاً به «جاندارانگاریِ» پدیده‌ها تعبیر کرد. در شعر پروین، به ویژه در قطعه‌ها و مثنویها چشمگیر (به عنوان نمونه، نک: *دیوان*، ۱۰۶ـ ۱۰۸، ۱۱۵، ۱۱۹ـ۱۲۰، ۱۲۳، ۱۳۶)، و به قول بهار از زبان همه چیز سخن گفتن و بدین‌سان، به آنها شخصیت بخشیدن از جمله ویژگیهای سبکی پروین است («دیباچه»، ۱۱).

۵. تمثیل[2] (هـ م)، که معمولاً بیان داستانی از زبان انسان، یا از زبان حیوانات است و با شیوهٔ مبتکرانهٔ پروین از زبان اشیاء بی جان مثل لاله و نرگس، آینه و شانه، سیر و پیاز و...، حتیٰ از زبان مفاهیم مثل امید و نومیدی نیز بیان می‌شود (به عنوان نمونه، نک: *دیوان*، ۹۴، ۱۰۲ـ۱۰۳، ۱۰۶ـ۱۰۷، ۱۱۵، ۱۳۰ـ۱۳۱، ۱۳۵ـ۱۳۶، ۱۳۹ـ۱۴۰، ۱۷۰ـ۱۷۱، ۳۰۲)، تا بدین‌سان، معانی باطنی موردنظر گوینده به مدد الفاظ نمادین و معانی ظاهریِ آنها به شنونده القا گردد. این گونه تمثیل البته در ادب فارسی بی‌سابقه نیست (به عنوان نمونه، مثلاً نک: ناصرخسرو، ۱۴۳)، اما بسامد بالا و چگونگیِ به کارگیری آن، امری است که به شعر پروین اختصاص دارد و می‌توان گفت که از ویژگیهای سبکی وی به شمار می‌آید. برخی از محققان پروین را در تمثیل‌پردازی به لافونتن، تمثیل‌پرداز نامبردار فرانسوی مانند کرده‌اند (جمال‌زاده، ۱۰۳؛ براهنی، ۲۵۲/۱ـ۲۵۳).

د ـ منظر فکری ـ فلسفی: شعر فارسی جلوه‌گاه اندیشه‌های حکیمانه است و شعر پروین نیز آیینه‌ای است که حکمت و فرهنگ ایران زمین را می‌نماید و چنین است که به رغم نظر آنان که معتقدند از شعرهای پروین نمی‌توان یک‌نظام منسجم استنتاج کرد (حمیدیان، ۵۵)، سخن محققانی که *دیوان* پروین را مجموعه‌ای یکپارچه، با خصایص سبک‌شناختیِ هماهنگ و نمایندهٔ گونه‌ای تفکرات متجانس می‌دانند (مؤید، 165-166)، پذیرفته است. این نظام یا این «باغ حکمت» (پروین، *دیوان*، ۱۱۳ـ۱۱۴) که به تعبیر بهار (همان، ۷) آمیزه‌ای است از «افکار و خیالات حکما و عرفا»، چونان هر نظام حِکَمی دیگر به دو حوزهٔ نظری و عملی قابل تقسیم است:

۱. حوزهٔ نظری: هرچند نمی‌توان انتظار داشت که جست و جوگرِ مسائل حکمت نظری در اشعار پروین به همان میزان کامیاب گردد که جویندهٔ این گونه مسائل، مثلاً در *مثنوی معنوی*، یا در *دیوان* حافظ، با این همه، تردید نیست که جای جای در اشعار این شاعر، برخی از مسائل برجستهٔ حکمت نظری جست و جوگر را به خود می‌خواند:

یک ـ عشق، که از دیدگاه عارفان هم نخستین آفریده است و هم منشأ صدور کثرت ــ که به تعبیر حافظ «طفیل هستی عشق‌اند آدمی و پری» (ص ۹۰۳) ــ و هم یگانه ابزار کسبِ معرفت که «در مکتب حقایق پیشِ ادیب عشق» (همانجا) می‌توان راه و رسم معرفت آموخت و به حقیقت رسید. بهار عشق را «تنها چاشنی شعر» (همان، ۱۴) می‌خواند و ضمن بیگانه شمردن پروین با عشقهای مبتذل، او را در سراسر *دیوان* سخنگوی عشق حقیقی معرفی می‌کند (همانجا).

این معنا از یک سو، به گواهی بسیاری از اشعار پروین، از جمله به شهادت دو قطعهٔ غزل‌گونه (*دیوان*، ۹۵، ۹۶) که در آنها از عشق سخن به میان آمده است، تأیید می‌شود؛ اما از سوی دیگر، چنانچه بدین نکتهٔ مهم توجه کنیم که «عشقبازی دگر و نَفْس‌پرستی دگر است» (نک: سعدی، ۴۳۶) و با عزت نفس و عفاف و عصمت شاعر که بهار به حق بر آن تأکیدی خاص می‌ورزد (همانجا)، ناسازگار نیست، پذیرش عشق مجازی پروین ــ به عنوان پلی به سوی عشق حقیقی ــ منتفی نیست که به تصریح عارفان «المَجازُ قنطرةُ الحقیقة» (لاهیجی، ۴۰۹ـ۴۱۰)؛ زیرا اولاً، دل شاعر ــ حتیٰ دل شاعر عارف ــ در برابر زیباییها لرزان است که بر طبق یک حدیث «دوستدار خدا، دوستدار چهرهٔ زیبا نیز هست» (روزبهان، ۹)؛ ثانیاً، در میان اشعار پروین ابیاتی هست که معنای عاشقانهٔ آنها قابل انکار نیست (نک: *دیوان*، ۱۰۴، ۱۵۳، بیتهای ۷ـ۸، نیز ص ۲۴۳) و این بیت: «کس ندانست که من می‌سوزم/سوختن، هیچ

---

1. personification
2. allegory

نگفتن هنر است» تعبیر شاعرانه‌ای است از حدیثِ «مَن عَشِقَ وَ عَفَّ و کَتَمَ و ماتَ، ماتَ شهیدا» (نک: روزبهان، ۹) که مراد از عشق در آن عشق پاک مجازی است؛ ثالثاً، در سکوتِ پروین ــ که غالباً بر آن تأکید می‌شود (نک: اعتصامی، ابوالفتح، «پاسخ»، ۶۴) ــ بسا که حرفها هست در زمینه‌های مختلفِ زندگی خصوصی و اجتماعی وی که به راستی «سکوت چیست بجز حرفهای ناگفته؟» (فرخزاد، ۳۹) و به گفتهٔ منتقدی معروف، به نام پیِر ماچری «هنر از طریق آنچه نمی‌گوید به ایدئولوژی مربوط می‌شود، نه از طریق آنچه می‌گوید... کار منتقد به حرف واداشتن این سکوتهاست» (شمیسا، *نگاهی...*، ۶۴، ۲۲۱-۲۲۳).

دو ـ مذهب تجلی، که بر طبق آن، هستی تجلی جمال حق است. پروین این باور کهن عارفانه را ــ که با عشق پیوندی ناگسستنی دارد ــ در یک قطعه، موسوم به «جمال حق» چنین بیان می‌کند: «فضای باغ تماشاگه جمالِ حق است» (*دیوان*، ۱۴۷) و بر این معنا تأکید می‌ورزد که سراسر هستی انوار خورشید حق و قطره‌هایی از دریای حقیقت یگانه است (همانجا، بیت ۱۹). در این سخنان از یک سو چگونگیِ ظهور هستی از طریق تجلی بیان می‌شود که مهم‌ترین مسئلهٔ جهان‌شناسی است و از سوی دیگر، اشارتی هست به بنیادی‌ترین مسئلهٔ خداشناسی و توحید، یعنی وحدت وجود.

سه ـ قضا و قدَر، که بر طبق آن، وجود ارادهٔ آزاد انسان نفی می‌شود و برخی از محققان آن را از جمله باورهای پروین به شمار آورده‌اند (نک: علی‌آبادی، ۲۸۸-۲۸۹؛ حمیدیان، ۵۵). به نظر می‌رسد که طرح مسئلهٔ قضا و قدر از سوی پروین طرح باوری به مثابهٔ ابزار است؛ اما گفتنی است که همواره طرح یک باور به مثابهٔ باور بدان نیست. توضیح آنکه پروین نیز همانند حافظ از قضا و قدر و از جبرگرایی ابزاری می‌سازد تا به مدد آن شکوه و شکایت سر کند (نک: *دیوان*، ۱۳۵-۱۳۶، بیتهای ۱۲-۲۱) و در نهایت ستم و ستمگر را مورد انتقاد قرار دهد (نک: دادبه، ۲۲، ۳۱-۳۶).

تأکید دائم پروین بر جنبش و حرکت و عمل، و تفسیر کردارهای نابخردانه (مثل از بام سرنگون شدن) به دیوانگی، و نابه‌جا دانستن انتساب آن به بخت و قضا و قدر (همان، ۳۷، بیتهای ۳۴-۳۵، نیز ص ۴۹، بیت ۱۶) مؤید این معناست که قضا و قدر ــ دست کم همواره ــ به مثابهٔ باور گوینده مطرح نمی‌شود. نفی سیه‌روزیِ ازلی از زبان کودک تیره‌بخت (همان، ۱۴۲، بیت ۲۴) و تصریح بدین‌معنا که «ما نمی‌ترسیم از تقدیر و بخت» (همان، ۱۴۹، بیت ۴۶) نیز تأییدی دیگر بر این معناست.

۲. حوزهٔ عملی (یا حوزهٔ حکمت عملی): این حوزه که مشتمل است بر تهذیب اخلاق، تدبیر منزل، و سیاست مُدُن (به تعبیر قدما)، در شعر پروین، حوزه‌ای درخور توجه است:

یک ـ تهذیب نفس، یا اخلاق ــ یعنی دانش رفتار نیک فردی ــ موردتوجه خاص پروین است. وی در این زمینه، از دستور عمل جاودان حکما و عارفان که همانا تخلیه یا تهذیب نفس از صفات بد (رذایل) و تحلیه، یعنی آراستن نفس به صفات نیک (فضایل) است (نک: نصیرالدین، ۲/۱۲۰)، سخن می‌گوید؛ امری که اگر بتوان در شیوه‌های ترویج و تعلیم آن تجدیدنظر کرد، هیچ‌گاه در اصل آن تردید روا نیست. به همین سبب، پروین کوشیده است تا با شیوه‌ای دیگرگون و تازه، یعنی با زبان مؤثر شعر، رذایل را در نظر خوانندگان خوار سازد و فضایل را در چشم آنان بیاراید و بدین‌سان، در کار تهذیب مخاطبان خود مؤثر واقع شود (به عنوان نمونه، نک: *دیوان*، ۱۰۰، ۱۰۲، ۱۱۳، ۱۲۶-۱۲۷، ۱۴۴-۱۴۶).

اخلاقی که پروین از آن سخن می‌گوید، نه زاهدانه است و نه راهبانه؛ بلکه اخلاقی است مثبت و پویا که آدمی را به ترک دنیا و خوار شمردنِ زندگی نمی‌خواند و توصیه به حرکت و پویایی، دعوت به زندگی، تأسف بر گذرِ عمر و غنیمت شمردنِ فرصتها جزء اصول آن است (همان، ۱۳۱-۱۳۳، بیتهای ۱۰، ۱۱ و ۱۲، نیز ص ۱۴۷-۱۵۰). از جمله نتایجِ این اصول دلبستگی به حیات، اظهار «درد جاودانگی» و تأسف بر مرگ است که جای جای در شعر پروین مجال ظهور و بروز می‌یابد و برخی از محققان از آن به «اندوه فلسفی» تعبیر کرده، و آن‌را با اندوه ژرف خیام و حافظ سنجیده‌اند (نک: مؤید، 175-170). برترین جلوهٔ این اندوه را در منظومهٔ «بنفشه» (نک: همان، ۷۰)، و تکان دهنده‌ترین بیان این درد را در بیت ۶ این منظومه می‌توان سراغ کرد:

به جرم یک دو صباحی نشستن اندر باغ
هزار قرن در آغوش خاک باید خفت

دو ـ تدبیر منزل (حکمت منزلی)، یا نظام خانواده در نظر پروین با وجودِ زن معنی می‌یابد. پروین نیک دریافته بود که بنیاد منزل زن است و اگر زن، نقش خود را چنان‌که باید، ایفا کند، خانواده چنان‌که باید، شکل می‌گیرد و اداره می‌شود و راه سعادت می‌پوید. به همین سبب، در منظومهٔ «فرشتهٔ انس» (همان، ۲۲۵-۲۲۶) از مقام زن سخن می‌گوید و او را نه‌تنها بنیاد منزل که اساس خانهٔ هستی معرفی می‌کند تا بگوید: بدون وجود زنِ شایسته و ایفای نقشهایی که به عهدهٔ اوست، نه تنها منزل تدبیر نمی‌شود و سامان نمی‌یابد، که جامعه سامان نمی‌پذیرد. پروین این معانی را در اشعار مختلف، همراه با احساسات پاک مادرانه بیان کرده است (همان، ۹۸-۹۹، ۱۳۷-۱۳۹، ۱۴۱-۱۴۲، ۲۲۵-۲۲۶، ۲۷۸-۲۸۲).

سه ـ سیاست مدن، پروین چونان هر فیلسوف یا هر شاعر اندیشمند در طراحی آرمانشهر خود از دو مرحله می‌گذرد: مرحلهٔ منفی و مرحلهٔ مثبت:

یکم ـ مرحلهٔ منفی ستیز با واقعیت: در این مرحله، پروین واقعیات نابهنجار، یا اوضاع نامطلوبِ موجود را موردانتقاد قرار می‌دهد. وی «دیو ظلم» و «دیو فقر» را بنیاد زشتیها می‌شمارد و با زبانِ مؤثرِ شعر و با سلاح تمثیل و نماد، با زشتیها به پیکار برمی‌خیزد. آشکارترین و احتمالاً جامع‌ترین بیانیهٔ پروین برضد ظلم و فقر منظومه‌ای است با عنوانِ «صاعقهٔ ما ستمِ اغنیاست» (همان، ۲۰۸-۲۱۰) که در آن هم

ستمگران معرفی شده‌اند، هم نشان داده شده است که چگونه از ظلم فقر و نابسامانی به بار می‌آید. این منظومه که حدود سال ۱۳۰۰ش، هم‌زمان با ورود رضاشاه به عرصهٔ سیاست سروده شده، روشنگر این معناست که شاعر در انتقادهای خود به سرچشمهٔ ستم توجه می‌کرده، و قلب بیداد را نشانه می‌گرفته است (متینی، ۲۰۷؛ دباشی، 58-56).

در شماری از منظومه‌های پروین به بهانهٔ نقد کردار و رفتار پادشاهان، کردارها و رفتارهای پادشاه وقت موردانتقاد قرار گرفته است (نک: همان، ۱۰۹، ۲۰۳، ۲۷۰ـ۲۷۱، ۲۸۷ـ۲۸۸، ۲۹۴؛ نیز نک: متینی، همانجا؛ روحانی، ۱۷۹؛ دباشی، 62-60). در منظومهٔ «اشک یتیم» که در آن نیز پادشاهِ وقت موردطعن و انتقاد است، از پادشاه بیدادگر تا پارسای متجاوز محکوم شده‌اند (همان، ۱۰۵) و در مثنوی «دزد و قاضی» (همان، ۱۶۱ـ۱۶۲) و در قطعهٔ «مست و هشیار» (همان، ۲۸۴) دستگاه ستم‌پیشهٔ عدالت موردنقد قرار گرفته، و قضاتِ خود فروختهٔ به خدمت ظلم و جور درآمده افشا شده‌اند (نک: روحانی، ۱۷۹ـ۱۸۰). پروین در ستیز با دیو فقر، چهرهٔ کریه این پدیده را به صورتهای مختلف تصویر می‌کند و خواننده را برضد این زشتی که منشأ تباهیهای بسیار است، برمی‌انگیزد (به عنوان نمونه، نک: همان، ۱۰۸، ۱۲۷، ۱۳۷ـ۱۳۹، ۱۴۱، ۱۴۲، ۲۱۴ـ۲۱۶، ۲۳۲ـ۲۳۳).

دوم ـ مرحلهٔ مثبت، در جست و جوی حقیقت: در این مرحله که مرحلهٔ حقیقت‌جویی و آرمان‌خواهی است، حقایق و آرمانها به جای واقعیتهای نامطلوب می‌نشینند و آرمانشهر تحقق می‌یابد. پروین ویژگیهای آرمانشهر خود را به دو صورت بیان می‌کند: غیرمستقیم و مستقیم. صورت غیرمستقیم چنان است که با نفی واقعیتهای نامطلوب در مرحلهٔ منفی، حقایق مطلوب ــ که طرح آنها در مرحلهٔ مثبت موردنظر است ــ به ذهن خواننده القا می‌شود: با نفی ظلم، عدل اثبات می‌گردد و به ذهن می‌آید و با نقد و نفی پادشاه ستمگر، این معنا به ذهن متبادر می‌شود که در آرمانشهر شاعر، پادشاه باید عادل و دادگر باشد. چنین است که نقد و نفی فقر و تهی‌دستی اثبات غنا و رفاه را در پی دارد، نفی جهل اثبات علم را به بار می‌آورد و نفی تبعیض قرین اثبات تساوی و برابری است. صورت مستقیم بیان آرمانها و آرزوهای شاعر است که جای جای در اشعار وی به چشم می‌آید، از جمله در ۵ قطعهٔ غزل‌گونهٔ پروین (همان، ۹۵ـ۹۷) با عنوان مشترک «آرزوها» که می‌توان با تأمل در آنها آرمانهای شاعر و در نتیجه ویژگیها یا بخشی از ویژگیهای آرمانشهر وی را باز شناخت. در تحلیلی که برخی از محققان از این ۵ قطعه به دست داده‌اند (نک: قانون‌پرور، 116-104) آرمانشهر پروین را جهانی دانسته‌اند که در آن عشق کامل، دانش کامل، هنر کامل، همت کامل و شوق کامل حاکم است (همو، 106).

در میان اشعار پروین که در آنها از ویژگیهای آرمانشهر وی سخن در میان آمده، قطعهٔ موسوم به «نامه به انوشیروان» ــ که نامهٔ بزرگمهر به انوشیروان است ــ حکایتی دیگر دارد (همان، ۲۹۴). بنابر مفاد این قطعه، حاکم آرمانشهرِ پروین باید «کیمیای بزرگی» به دست آورد. این کیمیا از یک سو در گرو دور شدن از رذایلی چون پندار و عُجب و غفلت و بیداد و ظلم است و از سوی دیگر در گروِ آراسته شدن به فضایلی چون خردمندی و تدبیر و رای و عدل و داد و علم (بیتهای ۵، ۱۱، ۱۵، ۱۸). در جنب این دوری و آراستگی (تخلیه و تحلیه) پادشاه دادگر دارای این ویژگیهاست: در کار تأمینِ امنیت و رفاه مردم می‌کوشد (بیت ۱)؛ خود شخصاً به کار مردم می‌پردازد و از کار فروبستهٔ آنان گره‌گشایی می‌کند (بیت ۷)؛ بر امور کشوری و بر کار حکام نظارت مستقیم دارد (بیت ۸)؛ خود جواب‌نامهٔ مظلومان را می‌دهد، یعنی خود دادِ آنان را می‌ستاند (بیت ۶)؛ به اصلاح قضات و امر قضا می‌پردازد تا عدالت تحقق یابد (بیتهای ۹، ۱۰).

در یک کلام، بدان سبب که پروین «دیو ظلم» را اساس و سرچشمهٔ بدیها و زشتیها می‌شمارد، تشنهٔ عدل و داد است و ویژگیِ بنیادی حاکم آرمانی در نظر او دادگری است و صفت اصلی آرمانشهر او، عدالت‌گستری است که اگر عدالت، یعنی اعتدال و پایداری در راه حق (جرجانی، ۱۶۹) شیوهٔ رایج گردد و اگر هر چیز در جای خود قرار گیرد (شهرستانی، ۴۲/۱، ۴۵)، آرمانشهر واقعیت می‌یابد.

مآخذ: آرین‌پور، یحیی، *از نیما تا روزگار ما*، تهران، ۱۳۷۴ش؛ ازدرپناه، یعقوب، «پروین اعتصامی، شاعر درد و رنج»، *یادنامهٔ پروین اعتصامی*، به کوشش علی دهباشی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ اسلامی ندوشن، محمدعلی، *جام جهان‌بین*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ *اسنادی از مشاهیر ادب معاصر ایران*، به کوشش علی میرانصاری، تهران، ۱۳۷۶ش؛ اعتصامی، ابوالفتح، «پاسخ به مقالات مجلهٔ روشنفکر»، «تاریخچهٔ زندگانی پروین اعتصامی»، *مجموعهٔ مقالات و قطعات اشعار*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ اعتصامی، یوسف، *بهار*، تهران، ۱۳۲۱ش؛ همو، «یادداشتها»، *مجموعهٔ مقالات و قطعات اشعار* (نک: هم، اعتصامی، ابوالفتح)؛ براهنی، رضا، *طلا درمس*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ بهار، محمدتقی، «دیباچهٔ چاپ اول»، *دیوان پروین اعتصامی* (هم)؛ همو، «سنخ فکر دلالان استعمار»، *یادنامهٔ پروین اعتصامی* (نک: هم، ازدرپناه)؛ بهبهانی، سیمین، «پروین، شاعر احساس و عاطفه»، *یادنامهٔ پروین اعتصامی* (نک: هم، ازدرپناه)؛ پروین‌اعتصامی، «ای مرغک»، *بهار*، به کوشش یوسف اعتصامی، تهران، ۱۳۲۱ش؛ همو، *دیوان*، تهران، ۱۳۲۳ش؛ همو، «زن و تاریخ»، *مجموعهٔ مقالات و قطعات اشعار* (نک: هم، اعتصامی، ابوالفتح)؛ جرجانی، علی، *التعریفات*، به کوشش عبدالمنعم حفنی، قاهره، ۱۹۹۱م؛ جمال‌زاده، محمدعلی، «چاپ دیوان پروین به زبان آلمانی»، *یادنامهٔ پروین اعتصامی* (نک: هم، ازدرپناه)؛ حافظ، *دیوان*، به کوشش پرویز خانلری، تهران، ۱۳۵۹ش؛ حمیدیان، سعید، «برخی از ویژگیهای سخن پروین»، *یادمان پروین*، به کوشش محمود طباطبایی اردکانی، تهران، ۱۳۷۶ش؛ دادبه، اصغر، «جبرگرایی حافظ: باور یا ابزار»، *مجموعهٔ مقالات نخستین یادروز حافظ*، به کوشش کورش کمالی سروستانی، شیراز، ۱۳۷۷ش؛ داوران، فرشته، «شعر غیرشخصی پروین اعتصامی»، *ایران‌شناسی*، کالیفرنیا، ۱۳۶۸ش/۱۹۸۹م، س ۱، شم ۲؛ دباشی، حمید، «شعر، سیاست و اخلاق: ارمغان پروین اعتصامی به شعر معاصر فارسی»، همان؛ دهخدا، علی‌اکبر، *امثال و حکم*، تهران، ۱۳۰۸ـ۱۳۱۱ش؛ همو، «تاریخچهٔ زندگانی یوسف اعتصامی (اعتصام‌الملک)»، *بهار*، به کوشش یوسف اعتصامی، تهران، ۱۳۲۱ش؛ روحانی، محمدحسین، «پروین اعتصامی»، *یادنامهٔ پروین اعتصامی* (نک: هم، ازدرپناه)؛ روزبهان بقلی، *عبهرالعاشقین*، به کوشش هانری کربن و محمد معین، ۱۳۳۵ش؛ زرین‌کوب، عبدالحسین، *با کاروان حله*، تهران، ۱۳۷۴ش؛ سعدی، *کلیات*، به کوشش محمدعلی فروغی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ شمیسا، سیروس، *سبک‌شناسی شعر*، تهران، ۱۳۷۴ش؛ همو، *نگاهی به فروغ*، تهران، ۱۳۷۲ش؛ شولر، «خطابه»، *مجموعهٔ مقالات و قطعات اشعار* (نک: هم، اعتصامی، ابوالفتح)؛ شهرستانی، محمد، *الملل و النحل*، به کوشش محمد بن فتح‌الله بدران، قاهره، ۱۹۵۶م؛ علی‌آبادی، ایرج، «پروین اعتصامی»، *یادنامهٔ پروین اعتصامی* (نک: هم،

ازدرینا)؛ فرخزاد، فروغ، *ایمان بیاوریم به آغاز فصل سرد*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ قزوینی، محمد، «شعر پروین»، *مقالات*، به کوشش عبدالکریم جربزه‌دار، تهران، ۱۳۶۳ش؛ گرکانی، فضل‌الله، *تهمت شاعری*، تهران، ۱۳۵۶ش؛ لاهیجی، محمد، *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، به کوشش محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران، ۱۳۸۱ش؛ متینی، جلال، «چند کلمه دربارهٔ پروین اعتصامی»، *ایران‌شناسی*، کالیفرنیا، ۱۳۶۸ش/۱۹۸۹م، س ۱، شم ۲؛ مهکامه (محصص)، سرور، «مقاله و قطعه»، *مجموعهٔ مقالات و قطعات اشعار* (نک‌: هم‌ ، اعتصامی، ابوالفتح)؛ میرانصاری، علی، *پژوهشها* (نک‌: هم‌ ، *اسنادی از مشاهیر...*)؛ نادرپور، نادر، «دربارهٔ پروین اعتصامی»، *یادنامهٔ پروین اعتصامی* (نک‌: هم‌ ازدرینا)؛ ناصرخسرو، *دیوان*، تهران، ۱۳۷۳ش؛ ندیمی، سوزان، «پروین اعتصامی شاعری شیرین سخن و مبارزی خاموش»، ترجمهٔ عطاءالله ندیمی، *یادنامهٔ پروین اعتصامی* (نک‌: هم‌ ، ازدرینا)؛ نصیرالدین طوسی، *شرح الاشارات*، قم، ۱۴۰۳ق؛ نصیری، محمدرضا، «بانوی شعر ایران»، *مجموعه مقالات*، تهران، ۱۳۸۳ش؛ نفیسی، سعید، «پروین اعتصامی»، *یادنامهٔ پروین اعتصامی* (نک‌: هم‌ ، ازدرینا)؛ هشترودی، محمدضیاء، *منتخبات آثار* (از نویسندگان و شعرای معاصر)، تهران، ۱۳۴۲ش؛ یارشاطر، احسان، «در جهان دانش و هنر»، *سخن*، ۱۳۳۵ش، س ۷، شم ۵؛ یوسفی، غلامحسین، «شوق رهایی»، *یادنامهٔ پروین اعتصامی* (نک‌: هم‌ ازدرینا)؛ نیز:

Dabashi, H., «Of Poetics, Politics and Ethics: The Legacy of Parvin E'tesami», *Once A Dewdrop*, ed. H. Moayyad, California, 1994; Ghanoonparvar, M. R., «Parvin E'tesami's Utopia», ibid; Moayyad, H., «Parvin E'tesami's Niche in the Pantheon of Persian Poetry», ibid.

اصغر دادبه ـ علی میرانصاری

پَری، موجودی وهمیِ ماورای طبیعی در اندیشه و باورهای مردم جامعه‌های کهن سنتی ایران. پری در آغاز و در دورهٔ تاریخ اساطیری ایران از ایزد بانوان باروری و زایش بود که در دین مزدیسنا جنبهٔ اهریمنی گرفت و به صورت موجودی فریبکارِ ناخجسته درآمد. از آن پس، رفته رفته در فرهنگ و ادب فارسی دوباره نقش نیک و منش بهی خود را بازیافت.

معنا و ریشه شناسی: فرهنگهای فارسی پری را همچون جن و ماده جن خوبرو و از فرشتگان بالدار، از جنس آتش(*غیاث اللغات*، ۱۴۲؛ *آنندراج*، ۹۱۴/۲؛ *لغت نامه...*) و در تقابل با جن و دیو ــ که سرشتی پلید و اهریمنی دارند ــ دانسته‌اند(*برهان...*، ۳۹۶/۱؛ *آنندراج*، همانجا).

واژهٔ پری در *اوستا* به صورت پئیریکا[1]، به معنای زن بیگانه و غریبه (بارتولمه، 189) آمده، و ماده دیوی پلید، پتیاره، جادوگر، فریبکار، دشمن زمین و گیاه و آب و ستوران و تیشتر (فرشتهٔ باران) و ... انگاشته شده است (*یشتها*، ۵۱/۱، ۵۳، ۱۵۳، ۲۳۹، ۲۴۵، ۳۴۳، ۳۶۱؛ *بندهش*، ۸۴؛ مزداپور، ۶۹۲). در *اوستا* به فریبکاری پری در به دام انداختن پهلوانانی‌چون گرشاسب و جم‌اشاره‌شده،و آمده‌است که برای چیرگی بر پریان و دورکردن گزندشان به درگاه فروهر و ایزدان و پارسایان نیایش می‌کردند (*وندیداد*، ۱۹۵/۱؛ رضی، ۲۱۸-۲۲۲؛ دهبهر، 9؛ دربارهٔ تفسیر داستان گرشاسپ و پری خنااَثیتی و جم و پری و دیو، نک‌: سرکاراتی، ۱۴، ۱۶-۱۷ ؛ نیز دربارهٔ دیگر بدکاریهای پری، نک‌: *گزیده‌ها...*، ۱۶، ۲۰-۲۶).

پری در فارسی میانه به صورت پَریک یا پَریگ (ساحره و جادوگر) و در سغدی pr'yk(h) (پری، دیو مؤنث) آمده است (حسن دوست، ۲۶۹/۱؛ قریب، ۲۸۱). دربارهٔ ریشه و اشتقاق و معنی این واژه اختلاف نظر وجود دارد. مثلاً بارتولمه (همانجا) پئیریکا را صورت مؤنث پرکه[2] می‌داند و با قیاس با واژهٔ هندی باستان پرکیه[3] (دشمن) آن را زن بیگانه معنا کرده است. برخی واژهٔ پئیریکا را از ریشهٔ هند و اروپایی پله[4] و به معنای پرکردن و انباشتن و آن را دیوِ زنِ خواهش و شهوت می‌پندارند (سرکاراتی، ۳-۴، به نقل از گونترت). گری (ص 197) پئیریکای اوستایی را به معنای احاطه کننده گرفته، که بعدها در تحول معنایی به «افسونگر و جادوگر» تبدیل شده است (برای نظریات دیگر دربارهٔ اشتقاق و معناپردازیهای پری، نک‌: دوشن گیمن، 71؛ اشپیگل، 29؛ سرکاراتی، ۱-۳۲).

در اسطوره‌ها: پری به عنوان زن ـ ایزد آب، خدای مادینه و موجود عجیب الخلقهٔ دریایی با سرشتی جادوگرانه و اعجازگر در اسطوره‌های جهان دیده می‌شود. در اساطیر یونانی پری یا حوری دریایی[5]، موجودی زیبا و فریبکار است که دریانوردان را اغوا می‌کند (هال، ۴۳) و به صورت خون آشام گورستانها، روان مردگان را به جهان فرودین می‌برد. پیکرهٔ خیالی پری را بر تابوتهای سنگی روم نقش می‌کردند (هال، ۴۳-۴۴؛ ER, V/250).

پری در رمزپردازیهای اسطوره‌ای آب در اساطیر ایران و یونان و بین‌النهرین نقشی مستمر و آشکار دارد. در اساطیر بین‌النهرین «انسان دریایی» یا «ماهی ـ انسان» که آن را کولولو[6] می‌نامیدند، همان پری دریایی است که بالاتنه، سروبازویش انسان، و پایین پیکرش ماهی است و رابطه‌ای نزدیک با الاههٔ آب (اِئا[7])، و نقشی محافظتی ـ جادویی دارد. انسان دریایی در آثار بر جامانده از دورهٔ هخامنشیان و سلوکیان هم دیده می‌شود. در آثار هنری دوره‌های نوبابلی و نوآشوری و بابلی کهن پیکره‌های «ماهی ـ زن» تصویر شده است که آن را کولیل تو[8] می‌نامیدند (بلک، 132-131).

در اسطوره‌های یونانی «نمف[9]»ها (که احتمالاً همسان پری ایرانی است) الاهه‌های آب و چشمه‌سارها و فواره‌ها هستند که در زیرسایهٔ درختان و در جنگلها و بیشه‌زارها زندگی می‌کنند. آنها نیرویی جادویی دارند و به پهلوانان و قهرمانان کمک می‌کنند. در بسیاری از حماسه‌های کهن یونان، مادران قهرمانان در شمار نمفها و موجوداتی برتر از قوای طبیعی هستند که به رموز قهرمانی آشنایند (الیاده، ۲۰۲-۲۰۳).

در برخی اسطوره‌های ایرانی پریان در دریا می‌زیند و از دریا به درمی‌آیند و با آتش مقدس «آذر برزین» به ستیز می‌پردازند. پریها در دریاچهٔ کاسئویه[10] هستند و رحم زنان و دختران دوشیزه را که در گاهنبار خاصی در آب دریاچه آب‌تنی کنند، پالوده و زایا می‌کنند و

1. pairikā 2. paraka 3. parakīya 4. pelē 5. sirens 6. Kulullû 7. Ea 8. Kulíltu 9. Nymphe
10. Kâsaoya

دوشیزگان، از تخمهٔ زردشت که در دریاچه نگهداری می‌شود، سوشیانتها را می‌زایند (سرکاراتی، ۲۲). به نظر می‌رسد که این اسطورهٔ ایرانی ریشه در باورهای آیینی مردم، پیش از رواج آیین زردشتی داشته باشد که در آن، پری نماد نیکویی، بارندگی، زایش و آب بوده است. در رمزپردازیهای اسطوره‌ای آب در جنوب هند نیز فرشتگان و پریان دریایی ـ که اصطلاحاً ناگی (شاه بانو با بوی ماهی) نامیده می‌شوند ـ موجوداتی با قدرت جادویی ـ مذهبی هستند که در قعر اقیانوسها می‌زیند و به قهرمانان نیرو و قدرت جادویی می‌دهند (الیاده، ۲۰۷).

انواع: پریان اسطوره‌ها را می‌توان از لحاظ ساختار ظاهر و اندام، محل و مأوای زندگی، منش و ماهیت و کارکردها به چند نوع تقسیم کرد: در برخی اسطوره‌ها پری موجودی دریایی و آبزی است با سری به شکل انسان (بیشتر به شکل زنانه) و بدنی شبیه پرنده یا ماهی که با آواز خود دریانوردان را به کام نیستی می‌کشد (هال، ۴۳؛ بلک، 131). در برخی اسطوره‌ها پریان در سرزمینهای دوردست مانند پشت کوه قاف مأوا دارند (EI2, VIII/271).

در اسطوره‌های مردم چین، فلات قاره و جنوب شرقی آسیا، هند و اندونزی، پری شاه‌دختی است که بوی ماهی می‌دهد و با برهمنی درمی‌آمیزد و دودمانی را بنیان می‌نهد (الیاده، ۲۰۶). در دیگر اسطوره‌های هندی پری به شکل فرشته ـ مار درمی‌آید و از چشمه‌ها و فواره‌ها نگاهبانی می‌کند و همچون نماد قهرمانی و باروری و بی‌مرگی ستایش شده است (همو، ۲۰۷). نمفهای یونانی هم سیمایی آدم نما دارند و در زندگی بشر نقش محسوسی ایفا می‌کنند. آنها کودکان را می‌پرورند و با نیروی جادویی خود راه و رسم قهرمانی را به آنها می‌آموزند. گاهی نمفها منش و ماهیتی شریر دارند و خطرناک‌اند؛ کودکان را می‌ربایند و می‌آزارند (برای دیوان کودک ربا، نک: هـ د، آل، نیز ام‌صبیان)، یا روح کسانی را که در میانهٔ روز شاهد تجلی قدسیانه‌شان باشند، آشفته و پریشان (پری زده) می‌کنند (الیاده، ۲۰۲-۲۰۳؛ برای آگاهی بیشتر از پری زدگی، نک: هـ د، پری‌خوانی). در دیگر اسطوره‌ها، پری موجودی بالدار و زیبا تصویر شده است. ترکهای آناتولی پری را پَری قزی (= پری دخت)، یک روح نیکو و خیرخواه می‌نامند که می‌توان با او ازدواج کرد. پری دخت نیکوکاران را کمک و بدکاران را مجازات می‌کند. به باور قزاقهای ترک، پریان از ارواح اهریمنی هستند (EI2، همانجا).

همانندها: در متون ادبی و فرهنگهای فارسی همانندهایی برای پری آورده‌اند که نقش و وظیفه‌ای کم و بیش یکسان دارند. مهم‌ترین این همانندها فرشته، حوری، مَلَک، خندله، همزاد، جان، جنی، جنه، خافی، خافیه، ابلیس، ماده‌دیو و ... هستند (صفی‌پوری، ۲۰۱/۱؛ *لغت‌نامه*). این همانندها گاهی در افسانه‌ها و داستانهای مردم به جای یکدیگر ظاهر می‌گردند و نقش بازی می‌کنند. مثلاً در اسطوره‌های بین‌النهرین جنیها[1] که موجوداتی انسان نما به نام شیردال دیو[2] هستند، شکل، ظاهر، نقش و ماهیتی کاملاً شبیه پریان اعجازگر و جادوانه دارند (بلک، 88-86).

در فرهنگ اسلامی ـ عربی، پری که ویژگیها و ساز و کارهای جادوگرانه‌ای مشابه پری دارد، به معنای جن آمده است. مثلاً ناصرخسرو (ص ۵۸۹) در تفسیر آیاتی از *قرآن* مجید و در بیان جنس دیو و پری و انواع آفریدگان می‌نویسد: «و خدای تعالیٰ از آفریدگان خویش دوگروه را یاد کرد که از بهر پرستش آفریدم، یکی جن را که آن را به پارسی پری خوانند و دیگر انس را، یعنی مردم را...» (نیز نک: *ایرانیکا*، VII/428).

واژه‌های جن، جانّ و جِنّه که در *قرآن* ۳۲ بار آمده، در پاره‌ای ترجمه‌های فارسی کهن پری معنا شده است (مثلاً نک: ابوالفتوح، ۲۰۲/۱؛ جرجانی، ۳۴؛ *فرهنگنامه...*، ۶۲۲/۲). ویژگیهایی که در منابع اسلامی برای جن و انواع آن آمده، همسان و همانند پری است. در *نهج الفصاحة* (۲۰۸/۱) از قول پیامبر(ص) آمده است: خداوند جن را ۳ قسم آفرید: یک قسم مارها و عقربها و حشرات‌اند و قسم دیگر چون باد در هوا روان‌اند و قسم دیگر حساب و عقاب دارند...». در *قرآن* نیز به نامرئی بودن جنها از دیدگان، یاریگری و کمک یا دشمنی و آزار و گزند رساندن به انسانها و ... اشاراتی شده است (سبأ/۳۴/۱۲-۱۳؛ انبیاء/۲۱/۸۲؛ نمل/۲۷/۱۷؛ انعام/۶/۱۱۲؛ برای دیگر آگاهیهای مربوط به ویژگیهای جن و شباهت آن با پری، نک: ابن عربی، ۱۳۰/۱؛ سیوطی، ۳۲۵-۳۳۴).

در باورها: پریان در باور مردم جهان موجودات نیکو و کارسازند، جایگاهشان در رودخانه و جنگل است و از آهن می‌ترسند و می‌توانند غیب شوند؛ از اسرار همه‌چیز آگاه‌اند؛ غیب‌گویند و با دیوها دوست و گاهی دشمن‌اند (برای آگاهی بیشتر، نک: ERE,V/678-689;ER,V/249). به باور مردم ایران هم پریان موجوداتی نیکو و پرخیر و برکت، و گاه شریر و آزار رسان‌اند که در چشمه‌ها، رودها، دریاها و کوهها جای دارند و چشمه‌ها، رودها و کوههای پری‌دار مقدس‌اند. پریان گاه به شکل حیواناتی مثل مار، قورباغه و ماهی و ... درمی‌آیند و یا چهره‌ای انسان نما و اندامی ماهی‌وار دارند. در باورهای مردم لرستان «آدم آبی» (شکل دیگری از پری دریایی) در دریا و رودها زندگی می‌کند و اندام آن ترکیبی است از انسان و ماهی و از انسانها می‌گریزد (اسدیان، ۱۴۰؛ برای دیگر باورهای مردم لرستان دربارهٔ پری، نک: همو، ۳۲، ۴۵، ۶۴، ۹۷، ۱۷۵، ۱۸۹). در بیرجند هم «مادر آب» ماده دیوی است که ویژگیهای پری را دارد و در چاهها، استخرها و آب انبارها جای دارد و کودکان را می‌رباید (رضایی، ۶۱۷؛ دربارهٔ باورهای مردم دیگر مناطق ایران دربارهٔ جن و پری، نک: سالاری، ۳۷۰؛ پاینده، ۲۶۸-۲۶۹؛ شریعت‌زاده، ۲۵۲/۲؛ طباطبایی، ۴۵۵-۴۵۶).

موجوداتی مانند پری، جن، آل و ... از چیزهایی مانند آتش و روشنایی آهن و ابزار و اشیاء آهنی، بعضی گیاهان و دانه‌های قدسی و

1. genies 2. griffin-demon

بودار و برخی دعاها و طلسمها و... می‌ترسند و می‌رمند (ER، همانجا). مردم با همراه کردن این رماننده‌ها نیروی زیانکار این موجودات را از خود دور می‌کنند (برای توضیحات بیشتر دربارهٔ رماننده‌ها و نقش آنها در رماندن دیوان و جادوان، نک: هد، ام صبیان).

برخی جامعه‌شناسان سدهٔ اخیر با توجه به آیین جاندار پنداری[1] به مطالعه و تحقیق در ادبیات عامه، آداب و رسوم، باورها، خرافات و تأثیر آن بر اسطوره‌ها و ادیان و مذاهب پرداخته‌اند (بلوکباشی، ۹۸). مثلاً تیلر معتقد است، کاربرد اشیاء آهنی مانند سوزن، قیچی، چاقو، سیخ، خنجر و کارد برای رماندن ارواح خبیث و زیانکار و جن و پری در بسیاری از سرزمینهای شرق و غرب جهان باقی ماندهٔ فرهنگ عصر حجر است که فلز جدید را برای موجوداتی مانند جن و پری زیان‌آور می‌دانستند (نک: هیس، ۱۱۴؛ ماسه، ۳۸/۱؛ نیز نک: بلوکباشی، ۹۹).

مردم جامعه‌های مختلف ایران هم برای رماندن جن، پری، آل، غول و ... از آهن، آهن‌ربا، کبریت، باروت، آتش و ادعیه و طلسم و اوراد استفاده می‌کنند (دربارهٔ رماندن ارواح زیانکار در راور، لرستان، گیل و دیلم، کوهپایه، ساوه و دیگر مناطق، نک: کریاسی، ۱۴۸؛ اسدیان، ۱۶۶-۱۶۷؛ پاینده، ۳۰؛ سالاری، ۲۰۱).

در ادبیات: پری از عناصر تصویر ساز ذهنی ادب پروران فارسی زبان بوده است که در بیان شاعرانه و تشبیهات خود، زیبایی و وجاهت نگار و معشوق را به او مانند کرده‌اند. ترکیباتی چون پری پیکر، پریسان، پریسا، پری چهره، پری‌رو، پری‌دیدار، پری‌رخ، پری رخسار، پری‌زاد، پری‌زاده و ... نمونهٔ این تشبیهات است (برای پری و ترکیبات شاعرانه با واژهٔ پری در اشعار کهن فارسی، مثلاً نک: دقیقی، ۱۰۰، ۱۰۶؛ فرخی، ۳۹۴؛ منوچهری، ۳۷؛ لامعی، ۱۸۶؛ ازرقی، ۶۶؛ نظامی، ۱۸۱، ۲۰۹، ۲۸۱؛ مولوی، ۷۱/۲، ۲۴۹/۳؛ سعدی، ۲۰۴/۱، ۲۲۴، ۲۸۰، ۲۸۷؛ خواجو، ۴۳۰/۱؛ حافظ، ۱۸۵، ۲۹۱، ۳۴۱، ۴۹۲).

محققان در بسیاری از بررسیها و تحلیلهای مردم شناختی اخیر دربارهٔ داستانهای پریان به این نتیجه دست یافته‌اند که بنیان واصل آنها به آداب، باورها و معتقدات مردم پیش از تاریخ باز می‌گردد (برای آگاهیهای بیشتر دربارهٔ چگونگی طبقه‌بندی داستانهای پریان جهان، شکل و ریخت و خویشکاریهای پریان داستانها، نک: پراپ، سراسرکتاب). قصه‌ها و افسانه‌های پریان از برجسته‌ترین گونه‌های داستانی در ادبیات عامه (ادبیات شفاهی) هستند که با طبیعت و زندگی و الگوهای اجتماعی و اعتقادی ـ آرمانی مردم درآمیخته، و از نسلی به نسل دیگر انتقال یافته‌اند. در داستانها و افسانه‌های عامیانه که غالباً شرح دلدادگی و عشق‌ورزی قهرمانان با پریان است، ویژگیهای چندی برای پریان برشمرده‌اند: بال و پردارند؛ از میان دود و ابر آسمان پدیدار می‌شوند؛ جلد دارند و گاهی از جلد خود بیرون می‌آیند؛ به شکل مرغ، اسب، گاو، اژدها، شیر، مار، مارمولک، کبوتر، گورخر، آهو و دیگر چهارپا درمی‌آیند و ... (برای نمونهٔ این داستانهای پری‌وار عامیانه، نک: ارجانی، ۳۱/۵-۳۲، ۴۵-۴۹، ۵۱، جم ؛ طرسوسی، ۴۵۴/۲؛ خواجو، ۴۴/۱-۴۷؛ قصهٔ حمزه، ۲۱۵/۱؛ هفت لشکر، ۹۵-۹۶، ۱۰۰-۱۰۱ ؛ نقیب الممالک، ۳۰۰-۳۰۲؛ انجوی، ۲۹/۲، ۷۹، ۱۵۵، ۱۶۵، جم).

مآخذ: *آنندراج*، محمدپادشاه، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ ابن عربی، محیی‌الدین، *الفتوحات المکیة*، بیروت، دارصادر؛ ابوالفتوح رازی، *روض الجنان*، به کوشش محمد جعفر یاحقی و محمدمهدی ناصح، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ ارجانی، فرامرز، *سمک عیار*، به کوشش پرویز ناتل خانلری، تهران، ۱۳۴۷-۱۳۵۲ ش؛ ازرقی هروی، ابوبکر، *دیوان*، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ اسدیان خرم آبادی، محمد و دیگران، *باورها و دانسته‌ها در لرستان و ایلام*، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ الیاده، میرچا، *رساله در تاریخ ادیان*، ترجمهٔ جلال ستاری، تهران، ۱۳۷۲ ش؛ انجوی شیرازی، ابوالقاسم، *قصه‌های ایرانی*، تهران، ۱۳۵۲-۱۳۵۳ ش؛ *برهان قاطع*، محمدحسین بن خلف تبریزی، به کوشش محمدمعین، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ بلوکباشی، علی، «بقایای فرهنگی: نقش و ارزش»، *کلک*، تهران، ۱۳۶۹ ش، شم ۲؛ *بندهش*، ترجمهٔ مهرداد بهار، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ پاینده، محمود، *آیینها و باورداشتهای گیل و دیلم*، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ پراپ، و. ی.، *ریخت شناسی قصه‌های پریان*، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ جرجانی، علی، *ترجمان القرآن*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۳ ش؛ حافظ، *دیوان*، به کوشش پرویز عیوضی و اکبر بهروز، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ حسن دوست، محمد، *فرهنگ ریشه شناختی زبان فارسی*، تهران، ۱۳۸۳ ش؛ خواجوی کرمانی، محمود، *سام نامه*، به کوشش اردشیر بنشاهی، بمبئی، ۱۳۱۹ ش؛ دقیقی، محمد، *دیوان*، به کوشش محمدجواد شریعت، تهران، ۱۳۴۱ ش؛ رضایی، جمال، *بیرجند نامه*، به کوشش محمود رفیعی، تهران، ۱۳۸۱ ش؛ رضی، هاشم، حاشیه بر *وندیداد* (نک: هد، وندیداد)؛ سالاری، عبدالله، *فرهنگ مردم کوهپایهٔ ساوه*، تهران، ۱۳۷۹ ش؛ سرکاراتی، بهمن، «پری، تحقیقی در حاشیهٔ اسطوره شناسی تطبیقی»، *نشریهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی تبریز*، ۱۳۵۰ ش، س ۲۳، شم ۹۷-۱۰۰؛ سعدی، *دیوان غزلیات*، به کوشش خلیل خطیب رهبر، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ سیوطی، *الرحمة فی الطب و الحکمة*، بیروت، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ شریعت زاده، علی اصغر، *فرهنگ مردم شاهرود*، تهران، ۱۳۷۱ ش؛ صفی‌پوری، عبدالرحیم، *منتهی الارب*، تهران، ۱۳۷۷ ش؛ طباطبایی اردکانی، محمود، *فرهنگ عامهٔ اردکان*، تهران، ۱۳۸۱ ش؛ طرسوسی، محمد، *داراب نامه*، به کوشش ذبیح الله صفا، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ *غیاث اللغات*، غیاث‌الدین محمد رامپوری، بمبئی؛ فرخی سیستانی، *دیوان*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ *فرهنگنامهٔ قرآنی*، به کوشش محمدجعفر یاحقی، مشهد، ۱۳۷۲-۱۳۷۴ ش؛ *قرآن کریم*؛ قریب، بدرالزمان، *فرهنگ سغدی*، تهران، ۱۳۸۳ ش؛ *قصهٔ حمزه (حمزه‌نامه)*، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۴۷ ش؛ کریاسی راوری، علی، *فرهنگ مردم راور*، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ *گزیده‌های زادسپرم*، ترجمهٔ محمدتقی راشد محصل، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ لامعی گرگانی، ابوالحسن، *دیوان*، به کوشش سعید نفیسی و کوهی کرمانی، تهران، ۱۳۱۹ ش؛ *لغت نامهٔ دهخدا*؛ ماسه، هانری، *معتقدات ایرانی*، ترجمهٔ مهدی روشن ضمیر، تبریز، ۱۳۵۵ ش؛ مزداپور، کتایون، «گلچینی از فرگرد سوم زند وندیداد»، *آینده*، ۱۳۶۹ ش، س ۱۶، شم ۹-۱۲؛ منوچهری دامغانی، احمد، *دیوان*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ مولوی، *کلیات شمس*، به کوشش بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ ناصرخسرو، *دیوان*، به کوشش نصرالله تقوی، تهران، ۱۳۸۰ ش؛ نظامی گنجوی، *هفت پیکر*، به کوشش بهروز ثروتیان، تهران، انتشارات توس؛ نقیب الممالک، محمدعلی، *امیرارسلان*، به کوشش محمدجعفر محجوب، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ *نهج‌الفصاحة*، به کوشش غلامحسین مجیدی، قم، ۱۴۲۱ ق؛ *وندیداد*، به کوشش هاشم رضی، تهران، ۱۳۷۶ ش؛ هال، جیمز، *فرهنگ نگاره‌ای نمادها در هنر شرق و غرب*، ترجمهٔ رقیه بهزادی، تهران، ۱۳۸۰ ش؛ *هفت لشکر*، به کوشش مهران افشاری و مهدی مداینی، تهران، ۱۳۷۷ ش؛ هیس، هـ. ر.، *تاریخ مردم شناسی*، ترجمهٔ ابوالقاسم طاهری، تهران، ۱۳۴۰ ش؛ *یشتها*، ترجمهٔ ابراهیم پورداود، بـه کوشش بهرام فره‌وشی، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ نیز:
Bartholomae, C., *Zum Altiranischen Wörterbuch*, Strassburg, 1906;

1. animism

Black, J. and A. Green, *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia*, London, 1992; Dhabhar, E. B. N., notes on *The Pahlavi Rivāyat*, Bombay, 1913 ; *Duchesne-Guillemin, J., Les Composés de l'Avesta*, Paris 1936; EI²; ER; ERE; Gray, L. H., *The Fondations of the Iranian Religions*, Bombay, *Iranica;* Spiegel, F., *Commentar über das Avesta*, Wien, 1864.

معصومه ابراهیمی

پَری‌خانْ خانُم (رجب ۹۵۵ـ رجب ۹۸۵/اوت ۱۵۴۸ـ سپتامبر ۱۵۷۷)، دختر شاه طهماسب اول صفوی و بانویی سیاستمدار و قدرتمند که در تحولات سیاسی دورهٔ خود نقشی مهم داشت. وی در حوالی اهرزاده شد (قاضی احمد، ۳۳۷/۱). مادرش سلطان آغا خانم، از زنان چرکس حرم شاه طهماسب، و دایی وی شمخال سلطان از سرداران با نفوذ و رئیس سپاهیان چرکس بود (تتوی، ۷۰۰؛ پیرداق منشی، ۲۰۱).

پری خان خانم که از تحصیلات بسیار خوبی برخوردار بود، به زودی در دستگاه پدر صاحب نفوذ شد (افوشته‌ای، ۷۰؛ اسکندربیک، ۱۱۹/۱). گفته‌اند که شاه طهماسب چنان به او علاقه داشت که راضی به شوهر دادنش نمی‌شد (تتوی، ۷۰۱). اما بعدها او را بـه همسری بدیع‌الزمان میرزا، پسر بهرام میرزا صفوی درآورد (قاضی احمد، ۳۹۷/۱). این همسری ظاهراً تحقق عملی نیافت (اسکندربیک، ۱۳۵/۱).

در سالهای پایانی سلطنت شاه طهماسب که روز به روز بر قدرت و نفوذ پری خان خانم افزوده می‌شد، مسئلهٔ جانشینی شاه، ذهن درباریان و صاحبان قدرت را به خود مشغول کرده بود. شماری از قزلباشان و گرجیان دربار، طرفدار حیدرمیرزا، فرزند جوان شاه بودند (تتوی، ۷۰۰). عده‌ای دیگر نیز از جانشینی اسماعیل میرزا، فرزند دیگر او حمایت می‌کردند که از سالها پیش به دستور شاه طهماسب در قلعهٔ قهقهه زندانی بود (همانجا). در این میان، پری خان خانم چندی تلاش کرد تا زمینه را برای سلطنت برادر خود، سلیمان میرزا فراهم کند؛ اما به علت بی‌کفایتی و نادانی وی توفیقی نیافت و او نیز به جرگهٔ طرفداران اسماعیل میرزا پیوست (همو، ۷۰۱، ۷۰۲).

پس از مرگ شاه طهماسب (۱۵ صفر ۹۸۴)، حیدر میرزا که بر بالین پدر حاضر بود، رشتهٔ کارها را در دست گرفت (همو، ۷۵۶). نخست به دفع پری خان خانم پرداخت، اما شاهزاده خانم هوشمند و حیله‌گر، با اظهار وفاداری و پشیمانی از رقابتهای گذشته و سوگند به قرآن، برادر را فریفت و جان به در برد (همو، ۷۵۵؛ واله، ۳۵۲؛ منجم، ۲۸)؛ اما در همان شب به کمک دایی خود، شمخال سلطان مخالفان حیدرمیرزا را برانگیخت تا به قصر سلطنتی ریخته، وی را به قتل رسانند (تتوی، ۷۵۵ـ۷۵۹؛ حسینی جنابذی، ۵۷۴، ۵۷۵؛ افوشته‌ای، ۲۱، ۲۲). آن‌گاه با صلاحدید پری خان خانم، یکی از امرای ترکمان برای آوردن اسماعیل میرزا روانهٔ قلعهٔ قهقهه شد و در این فترت، پری‌خان خانم با کمال قدرت ادارهٔ امور کشور را در دست گرفت (اسکندربیک، ۱۹۷/۱؛ واله، ۵۰۳؛ افوشته ای، ۷۱).

اسماعیل میرزا در ۲۷ جمادی‌الاول ۹۸۴ در تالار چهل ستون قزوین رسماً با عنوان شاه اسماعیل دوم بر تخت نشست. پری‌خان خانم که در روی کار آوردن او نقشی اساسی داشت، تصور می‌کرد که می‌تواند مثل سابق با قدرت در امور سلطنت مداخله کند (واله، ۵۱۹)، اما شاه اسماعیل دوم از همان ابتدای کار دست وی را از امور، و ارتباطش را با درباریان و امرا قطع کرد (همو، ۵۱۲) و حتیٰ جمعی را نیز به مراقبت و مواظبت از وی گماشت (تتوی، ۷۷۶) و اطرافیان و ملازمانش را نیز مرخص کرد (قاضی احمد، ۶۲۲/۱). پادشاهی شاه اسماعیل دوم دیری نپایید و در ۱۳ رمضان ۹۸۵ به طرزی مرموز درگذشت. بیشتر تاریخ نگاران معاصر وی معتقدند که مرگ شاه اسماعیل دوم نیز در نتیجهٔ توطئهٔ پری خان خانم رخ داد (نک: حسینی جنابذی، ۵۸۵؛ روملو، ۶۴۷؛ حسینی استرابادی، ۱۰۱؛ اسکندربیک، ۲۱۹/۱).

پس از مرگ شاه، پری خان خانم بار دیگر مصدر امور شد و در آن اوضاع بحرانی، برای جلوگیری از اضمحلال سلطنت صفوی و بروز چند دستگی میان سران قزلباش و حفظ آرامش پایتخت به چاره جویی پرداخت (نک: فلسفی، ۳۵/۱). کفایت و کاردانی او به حدی بود که در شورای سران قزلباش برای تعیین پادشاه، عده‌ای خود او را نامزد پادشاهی کردند (افوشته‌ای، ۷۲)؛ گروهی نیز طرفدار شاه شجاع، فرزند شیرخوار اسماعیل دوم و نیابت سلطنت پری خان خانم بودند (اسکندربیک، ۲۱۹/۱، ۲۲۰؛ قاضی احمد، ۶۵۶/۲). اما سرانجام رأی بزرگان کشور بر پادشاهی سلطان محمدخدابنده، ولیعهد رسمی شاه طهماسب قرار گرفت (اسکندر بیک، ۲۲۰/۱؛ روملو، ۹۸۵). سلطان محمدخدابنده تقریباً نابینا و ناتوان بود و در شیراز روزگار می‌گذراند (حسینی استرابادی، ۱۰۲؛ اسکندربیک، ۲۲۴/۱).

پری خان خانم مخالفانی هم داشت. مهم ترین مخالف او میرزا سلطان جابری اصفهانی، وزیرشاه اسماعیل دوم بود که به محض انتخاب سلطان محمد خدابنده، با تمهیدی خود را از قزوین به شیراز رساند و خود را به شاه جدید و همسر با نفوذش، خیرالنساء خانم نزدیک کرد و منصب وزارت را به دست آورد. میرزا سلطان در عین حال، به فعالیت برضد پری خان خانم پرداخت و چنین القا کرد که با وجود پری خان خانم، از پادشاهی جز نامی برای شاه جدید نخواهد ماند (همو، ۲۴۴/۱؛ قاضی احمد، ۶۶۰/۲). این سعایتها در شاه کارگر افتاد و چون وارد قزوین شد (اول رجب ۹۸۵)، فرمان داد تا پری خان خانم را به للهٔ دوران کودکی‌اش، میرزا خلیل خان افشار سپردند. کسان خلیل خان نیز چند ساعت بعد، به دستور شاه پری خان خانم را در خانهٔ خلیل خان خفه کردند (اسکندر بیک، ۲۲۶/۱؛ روملو، ۶۶۵؛ قاضی احمد، ۶۶۲/۲). اموال پری خان خانم نیز که در حدود ۱۰ هزار تومان می‌شد، در برابر این خدمت به خان افشار بخشیده شد (اسکندر بیک، همانجا). پیکر پری خان خانم را در آستانهٔ امام زاده حسین قزوین به خاک سپردند (قاضی احمد، ۱۰۱۷/۲). وی به هنگام مرگ ۳۰ سال داشت.

پری‌خان خانم بانویی باهوش، قدرت طلب، دسیسه‌گر، دانش‌دوست و ادب پرور بود (افوشته‌ای، ۷۰). عبدی بیک نویدی شیرازی تاریخ *تکملة الاخبار* را به نام او نوشته است (ص ۹۹). محتشم کاشانی، شاعر معروف دورهٔ صفوی مورد علاقه و توجه پری خان خانم بود و او نیز قصایدی در مدح پری خان خانم سروده است (ص۱۷۰-۱۸۰). پری خان خانم خود نیز شعر می‌سرود و «حقیقی» تخلص می‌کرد و در برخی از تذکره‌ها اشعاری از او باقی مانده است (نک: دیهیم، ۵۱/۱). پری خان خانم مدرسه‌ای در اصفهان ساخت که به نام وی شهرت یافت، اما پس از چندی ویران شد و مصالح آن در ساخت مسجد رحیم خان و مسجد نو به کار رفت (رفیعی، ۲۹).

مآخذ: اسکندربیک منشی، *عالم آرای عباسی*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ افوشته‌ای، محمود، *نقاوة الآثار*، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ پریبداق منشی، *جواهرالاخبار*، به کوشش محسن بهرام نژاد، تهران، ۱۳۷۸ش؛ تتوی، احمد و آصف خان قزوینی، *تاریخ الفی*، به کوشش علی آل‌داود، تهران، ۱۳۷۸ش؛ حسینی استرابادی، حسن، *از شیخ صفی تا شاه صفی (تاریخ سلطانی)*، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ حسینی جنابذی، میرزابیک، *روضة الصفویة*، به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد، تهران، ۱۳۷۸ش؛ دیهیم، محمد، *تذکرهٔ شعرای آذربایجان*، تبریز، ۱۳۶۷ش؛ رفیعی مهرآبادی، ابوالقاسم، *آثار ملی اصفهان*، تهران، ۱۳۵۲ش؛ روملو، حسن، *احسن التواریخ*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۵۷ش؛ فلسفی، نصرالله، *زندگانی شاه عباس اول*، تهران، ۱۳۴۴ش؛ قاضی احمد قمی، *خلاصة التواریخ*، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۵۹ش ـ ۱۳۶۳ش؛ محتشم کاشانی، *دیوان*، به کوشش مهرعلی گرکانی، تهران، ۱۳۴۴ش؛ منجم یزدی، محمد، *تاریخ عباسی*، به کوشش سیف الله وحیدنیا، تهران، ۱۳۶۶ش؛ نویدی شیرازی، زین العابدین، *تکملة الاخبار*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ واله، محمدیوسف، *خلدبرین*، به کوشش هاشم محدث، تهران، ۱۳۷۲ش.

محسن احمدی

پَریْ خوانی، یا پری داری، کار کسی که با افسون و وِرد پری (ه م) را فرا خواند و رام و تسخیر خود کند و در بر آوردن خواسته‌هایش او را به کار گیرد. افسونگر یا مُعَزّمی که به پری خوانی می‌پردازد، در گذشته اصطلاحاً پری‌خوان، پری‌دار، پری‌بند (*فرهنگ جهانگیری*، ۳(۲)/۱۲۵-۱۲۶)، پری افسای و پری سای خوانده می‌شد (*برهان قاطع*، *آنندراج*، ذیل واژه‌ها) و امروزه جن‌گیر نامند (نفیسی، ۴۵۴/۱).

پری را با جانّ یا جن برابر و هم‌معنا گرفته‌اند و در برخی ترجمه‌های کهن فارسی از قرآن مانند *ترجمان القرآن*، برابر کلمهٔ جن و جنّه، کلمهٔ فارسی پری و پریان آورده‌اند (مثلاً نک: جرجانی، ۳۴؛ نیز نک: *فرهنگنامه...*، ۶۲۲/۲). در شعر و ادب فارسی نیز آدمی و پری معادل انسان و جان عربی به کار رفته است. احمد جام در *انس التائبین* می‌گوید: «ملک سبحانه و تعالیٰ... آدمیان و پریان... بیافرید» (ص ۱۸۸-۱۸۹). سوزنی گوید: «... / تا به تازی هست انسان آدمی و جان پری» (ص ۲۸۶؛ نیز قس: بنوالجانّ و بنی آدم با آدمیان و پریان: زنگی بخاری، ۶۹، ۷۵).

در *اوستا* جادو به صورت «یاتو»، و به معنای سحر و ساحری، و پیوسته به همراه واژهٔ «پئیریکا[1]» آمده است. این واژه در زبان پهلوی «پریگ[2]»، یعنی پری شده است که جنس مؤنث جادو به شمار می‌رود (*یشتها*، ۱۳/۱-۱۴؛ تفضلی، ۱۰۲).

پری نیز مانند جن و بادجن (دربارهٔ انواع بادها و بادجنها و نقش آنها، نک: بلوکباشی، ۳۳-۴۳؛ نیز ه د، اهل هوا) اشخاص را می‌زند و به درون او راه می‌یابد و بیمارش می‌کند. کسی را که پری در او راه یافته، و در اختیار خود گرفته، و بیمار کرده است، اصطلاحاً «پری‌زده» (قس: جن زده، دیوزده و بادزده) و «پری گرفته» و «پری دیده» می‌نامیدند (سوزنی، ۲۴۰؛ *فرهنگ جهانگیری*، نفیسی، همانجاها؛ *لغت‌نامه...*، ذیل پری‌زده). پری گرفته را به درستی معادل پری‌زده و به معنای جن‌زده و مصروع به کار برده‌اند. خاقانی می‌گوید: «خُم چو پری گرفته‌ای یافته صرع و کرده کف /...» (ص ۴۳۰؛ نیز نک: *فرهنگ بزرگ...*، ذیل پری گرفته). برخی هم آن را به معنای پری خوان که از مغیبات خبر دهد، دانسته‌اند (نک: *برهان قاطع*، *آنندراج*، ذیل پری گرفته). بلعمی در شرح کاهنان ـ که اسرار غیب را دانند ـ می‌نویسد: «این کاهنان که گفتندی ما را پری آید و از چیزها آگاه کند، همچنان که این مردمان پری گرفتگان‌اند از زن و مرد، چنین گویند که پری ما را خبر دهد تا مردمان را بگوییم» (۶۹۴/۲).

پری خوانان جملگی مدعی بودند که پریان آنها را یاری می‌دهند و از اسرار پنهان آگاه می‌کنند و آنان با کمک پریان به نیروی غیب‌بینی دست یابند و از احوال مردم و غیبیات و گم‌شده‌ها و خیر و شر مطلع گردند و با کارهای ناباورانهٔ خود بیماریهای پری‌زدگی یا جن‌زدگی را درمان کنند؛ از این‌رو، پری‌خوانان را کاهن نیز خوانده‌اند (جوینی، ۸۵/۱؛ *فرهنگ جهانگیری*، ۳(۲)/۱۲۶؛ *آنندراج*، ۹۱۴/۲-۹۱۵).

پری درمانی: در جامعه‌های کهن سنتی پری‌خوانان بسیاری بودند که دعوی پری‌داری و ارتباط با پریان و جنیان می‌کردند. پری‌خوانان بیشتر از جامعهٔ زنان و غالباً از شهرهای ماوراءالنهر ایران و ترکستان بودند. کار پری‌خوانی و تسخیر پریان برای درمان پری زدگان، به ویژه درمان دیوانگی و جنون بسیار رونق داشت و در هر شهر و آبادی چند پری‌خوان به درمان مبتلایان مشغول بودند. بلعمی از شمار بسیار زیاد پری گرفتگان (= پری‌خوانان) سرزمین یمن نیز یاد می‌کند و از دو استاد ایشان به نامهای سَطیح و شِقّ نام می‌برد که «هر دو پری گرفته و کاهنان بودند» (همانجا). همو در داستان «بهرام شوبینه با دختر پری» نقل می‌کند که یزدان‌بخشش، وزیر هرمز برای آگاهی از سرنوشت آن دو سراغ کاهنه یا پری گرفته‌ای می‌رود (۷۷۹/۲).

پری‌خوانان نقش طبیبان یا شمنهای بومی و قبیله‌ای را در جامعه‌های سنتی گذشته ایفا می‌کردند و کارشان درمان بیماران پری‌زده و دور کردن هر نوع گزند و رنج و بلا از آنان بود. آنان شیوه‌های گوناگونی را در احضار پریان و جن زُدایی به کار می‌بردند. مؤلف *تحفة الغرائب*، از نوشته‌های سدهٔ ۵ ق، «در شناختن حیله‌ها که مردم پری‌دار را به کار آید»، انواع ترفندهایی که پری‌داران به قصد احضار پریها و

---

1. pairikā 2. parīg

نمودن آنها به مردم به کار می‌بردند، توضیح می‌دهد. از جملهٔ حیله‌ها به زندانی کردن پریان در کوزهٔ سفالین اشاره می‌کند و می‌نویسد: کوزه‌ای از گل و سنگ آهک آب ندیده بسازند و در آن آب ریزند و ورد و افسون خوانند و بر آن دمند تا صداهایی از کوزه برآید و در پی آن شکند و آن را نشانهٔ حضور پریان در کوزه اعلام دارند (نک: حاسب، ۷۸-۸۰).

یکی از شگردهای پری‌خوانان و معزّمان داشتن شیشه‌های جادویی بود که ادعای محبوس کردن پریان را در آنها داشتند. از این‌روی، اصطلاح «در شیشه کردن پری» و «در شیشه نگه داشتن پری» در ادبیات فارسی راه یافت. مثلاً سلمان ساوجی می‌گوید: درون شیشهٔ می، آتشی است همچو پری / سمن رخان چمن را مگر پری خوان است (ص ۵۱)؛ نیز مولوی می‌گوید: «هرکس که پری خوتر، درشیشه کنم زوتر / ...» (۲۲۰/۳). مؤلف *مرزبان‌نامه* نیز در وصف دیوی گرفتار در بن غاری، او را «چون پری در شیشهٔ معزمان» تشبیه می‌کند (مرزبان بن رستم، ۹۹/۱).

برای درمان رنجوران پری‌زده، پری‌خوانان مجلسی برپا می‌کردند و در آن با رقص و کارهای شگفت‌انگیز پریها را احضار می‌کردند و از آنها رهایی و بهبود بیمار را می‌خواستند (جوینی، همانجا؛ بارتولد، ۹۸۵/۲؛ نفیسی، ۴۵۴/۱). یکی دیگر از راههای پری‌زُدایی و دور نگه داشتن پری زدگان از آزار و زیان جن و پری همراه کردن پاره‌ای آهن با آنان بود. در فرهنگ عامه، آهن از رانندهای ارواح خبیث زیان‌کار از وجود انسان و حیوان و زیستگاههای آنها انگاشته می‌شده است (یادداشت مؤلف). سوزنی می‌گوید: «به من نمای رخ و اندکی به من ده دل / که با پری‌زده دارند اندکی آهن» (همانجا).

جوینی خواهر محمود تارابی غربال‌ساز را که در نیمهٔ نخست سدهٔ ۷ق از روستای تاراب بخارا بر مغولان شورید، از پری‌خوانان مشهور آن دیار معرفی می‌کند که افسونگری و پری‌داری را به برادرش آموخت. محمود غربال‌ساز که بارتولد او را «شمن بزرگ» و نفیسی «غربال‌بند غیور» می‌خواند، به نیروی جادوانه و افسونگرانهٔ شمنی خود چند بیمار پری‌زده را شفا بخشید و در نتیجه، تودهٔ مردم منطقه همچون معتقدانی استوار بر روی گرد آمدند و به‌یاری آنان، شورشی بزرگ برضد مغولان برپا کرد (دربارهٔ داستان پری‌خوانی محمود تارابی و شورش او، نک: جوینی، ۸۵/۱-۹۰؛ بارتولد، ۹۸۴/۲-۹۸۹؛ نیز نک: نفیسی، ۴۵۳/۱-۴۵۸؛ آژند، ۱۷-۲۰؛ رازیوش، ۵۹، ۶۶).

پُرخوانی: درمانگرانی بومی در میان برخی از قومها و جامعه‌های ایلی ایران، مانند ترکمنها، بلوچها و مردم سواحل‌نشین خلیج فارس و دریای عمان هستند که بیماران جن‌زده را با رقص و موسیقی درمان می‌کنند. مثلاً باباها و ماماها (درمانگران باد زُدا)ی سواحل و جزایر خلیج فارس و بلوچستان به شیوهٔ موسیقی درمانی و نواختن تمبیره یا تنبیره (سازی سیم‌دار شبیه تار)، سارنگی (سازی زهی چوبی شبیه قیچَک) یا نی، زَمّری (ساز بادی بـه شکل کَرنا) و انواع دهلها، بادها (=جـن بـادهـا)، از جـمـلـه «بـاد زار» را از درون بـیـمـاران بـاد زده (= پری‌زده) بیرون، و آنها را از چنگ این ارواح زیان‌کار آزاد می‌کنند (بلوکباشی و شهیدی، ۶۰؛ نیز نک: هد، اهل هوا).

پُرخوانی که ظاهراً دگرگون شدهٔ پَری‌خوانی است، از آیینهای پری درمانی با رقص و موسیقی است که پیش از گرویدن ترکمنها به اسلام در میان آنان متداول بوده، و هنوز هم در میان ترکمنهای کوکلان معمول است (اشتری، ۱۸). در مراسم پری‌خوانی یا پرخوانی، نوازندهٔ ترکمن — که او را «بخشی» می‌نامند — ساز می‌نوازد و پُرخوان با اجرای حرکات رقص و فرو کردن نوک خنجر یا شمشیر در برخی جاهای حساس بدن بیمار و ایجاد شوک بر او، بیمار را مجذوب و تحت تأثیر قرار می‌دهد و به گفتهٔ خود با یاری پریها ارواح زیان‌کار را از تن و روان آشفتهٔ بیمار دور می‌سازد و به او آرامش می‌بخشد (همو، ۱۴، ۱۶-۱۷؛ نیز نک: گلی، ۲۸۸).

مآخذ: آژند، یعقوب، «قیام تارابی»، *کیهان فرهنگی*، تهران، ۱۳۶۵ش، س ۳، شم ۱؛ آنندراج، محمد پادشاه، تهران، ۱۳۳۵ش؛ احمدجام، *انس التائبین*، به کوشش علی فاضل، تهران، ۱۳۶۸ش؛ اشتری، بهروز، «موسیقی و ترکمن»، *مجموعهٔ مقالات اولین گرد هم‌آیی مردم‌شناسی*، تهران، ۱۳۶۹ش؛ بارتولد، و. و.، *ترکستان نامه*، ترجمهٔ کریم کشاورز، تهران، ۱۳۶۶ش؛ *برهان قاطع*، محمدحسین بن خلف تبریزی، به کوشش محمدمعین، تهران، ۱۳۷۵ش؛ بلعمی، محمد، *تاریخ‌نامهٔ طبری*، به کوشش محمد روشن، تهران، ۱۳۷۴ش؛ بلوکباشی، علی، «هویت‌سازی اجتماعی از راه بادزُدایی گفتاری»، *نامهٔ انسان‌شناسی*، تهران، ۱۳۸۱ش، س ۱، شم ۱؛ بلوکباشی، علی و یحیی شهیدی، *پژوهشی در موسیقی و سازهای موسیقی نظامی دورهٔ قاجار*، تهران، ۱۳۸۱ش؛ تفضلی، احمد، *واژه‌نامهٔ مینوی خرد*، تهران، ۱۳۴۸ش؛ جرجانی، علی، *ترجمان القرآن*، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۳۳ش؛ جوینی، عطاملک، *تاریخ جهانگشای*، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۲۹ق/۱۹۱۱م؛ حاسب، محمد، *تحفة الغرائب*، به کوشش جلال متینی، تهران، ۱۳۷۱ش؛ خاقانی شروانی، *دیوان*، به کوشش ضیاءالدین سجادی، تهران، ۱۳۵۷ش؛ رازیوش، شهناز، «قیام محمود تارابی»، *تحقیقات اسلامی*، تهران، ۱۳۷۵، س ۱۱، شم ۱ و ۲؛ زنگی بخاری، محمد، *بستان العقول*، به کوشش محمدتقی دانش پژوه و ایرج افشار، تهران، ۱۳۷۴ش؛ سلمان ساوجی، جمال‌الدین، *کلیات*، به کوشش عباسعلی وفایی، تهران، ۱۳۷۶ش؛ سوزنی سمرقندی، محمد، *دیوان*، به کوشش ناصرالدین شاه حسینی، تهران، ۱۳۳۸ش؛ *فرهنگ بزرگ سخن*، به کوشش حسن انوری، تهران، ۱۳۸۱ش؛ *فرهنگ جهانگیری*، حسین بن حسن انجو شیرازی، به کوشش رحیم عفیفی، مشهد، ۱۳۵۱ش؛ *فرهنگنامهٔ قرآنی*، مشهد، ۱۳۷۲ش؛ گلی، امین الله، *تاریخ سیاسی و اجتماعی ترکمنها*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ *لغت‌نامهٔ دهخدا*؛ مرزبان بن رستم، *مرزبان نامه*، تحریر سعدالدین وراوینی، به کوشش محمد روشن، تهران، ۱۳۶۷ش؛ مولوی، *کلیات شمس*، به کوشش بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، ۱۳۳۶-۱۳۴۶ش؛ نفیسی، سعید، «غربال‌بند غیور»، *نمونه‌هایی از نثر فصیح فارسی معاصر*، به کوشش جلال متینی، تهران، ۱۳۳۸ش؛ *یشتها*، ترجمهٔ ابراهیم پورداود، به کوشش بهرام فره‌وشی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ یادداشتهای مؤلف.

علی بلوکباشی

پَریزاد، مَدْرِسه، از بناهای دورهٔ شاهرخ تیموری (سل ۸۰۷-۸۵۰ق/۱۴۰۵-۱۴۴۶م) در مشهد، واقع در مجموعهٔ آستان قدس رضوی. مشهور است که بانی آن پریزاد، ندیمهٔ گوهرشاد آغا، همسر شاهرخ بوده است. او این مدرسه را هم‌زمان با برپایی مسجد جامع گوهرشاد و از مازاد مصالح آن بنا نهاد (فریزر، 459؛ حکیم الممالک، ۵۹۹؛ مولوی، ۷۶).

اکنون مدرسهٔ پریزاد از شمال به مدرسهٔ بالاسر، از شرق به

دارالسیادهٔ رضوی و از جنوب به مسجد گوهر شاد محدود است. پیش از این، مدرسه از سوی غرب به بازار قدیمی و از آنجا به صحن عتیق حرم رضوی راه داشت (همانجا؛ أکین، 133). این بنا یک بار در زمان شاه سلیمان صفوی (سل ۱۰۷۷-۱۱۰۵ق/۱۶۶۶-۱۶۹۴م) و بار دیگر در عصر حاضر به طور گسترده مرمت شده است. در نتیجهٔ این مرمتها تنها نشانه‌های اندکی از بنای دورهٔ تیموری آن برجای مانده است (همانجا؛ اعتمادالسلطنه، ۲/۲۵۴-۲۵۵؛ فاضل، ۱۴۵۱؛ نادری، ۲۶).

نقشهٔ این بنا همانند دیگر مدرسه‌های دورهٔ تیموری ۴ ایوانی است. طرح صحن آن که گوشه‌های پخ دارد، پیش از این در خانقاه خواجه عبدالله انصاری در گازرگاه و مدرسهٔ غیاثیه در خرگرد اجرا شده بود. در دو سوی ایوانها ۲۷ حجره در دو طبقه برگرد صحن قرار گرفته‌اند که راه ارتباطی آنها ۴ راه پله در ۴ کنج صحن است (نادری، همانجا؛ اکین، 21, 133-134).

ورودی کنونی بنا در ضلع غربی، دهلیزی نسبتاً طولانی با طاق قوسی است. نمای بیرونی آن دارای یک نیم گنبد با مقرنسهای گچی، از مرمتهای دورهٔ صفوی است که تزیینات پیشین را پوشانده است. گنبدخانه‌ای در پشت ایوان شرقی واقع شده است که به گنبدخانهٔ دیگری در گوشهٔ جنوب شرقی راه می‌یابد (همو، 133، نیز نقشهٔ 4:1؛ گلمبک، 332). در وضع کنونی به سبب مرمتهای گسترده و مکرر و نیز افزایش حدود یک متر بر ارتفاع بنای اصلی، فضای صحن تنگ، دلگیر و ناخوشایند به نظر می‌رسد (اکین، 134). ایوان جنوبی کمی عقب نشسته است و محرابی کوچک و خالی از تزیین در انتهای آن قرار دارد. این ایوان دارای تزییناتی شامل ترکیبی از آجر و کاشی است که احتمالاً باقی‌ماندهٔ تزیینات بنای اصلی در دورهٔ تیموری است، اما طاق خام دستانهٔ آن به یقین از مرمتهای بعدی است (همانجا). ایوان شمالی نیز مانند ایوان جنوبی عقب نشستگی دارد، اما عاری از تزیین است (همانجا). عالی‌ترین نمونهٔ تزیینات بنا که از دورهٔ تیموری باقی مانده است، در ایوان شرقی دیده می‌شود. بدنه و طاق ایوان با نقوش گل و برگ شیوه یافته درون طرحهای شبدری در میان قاب بندی سراسر آجری پوشیده شده است. رنگ بندی اصلی این نقوش آبی تیره و روشن، سبزتیره، سیاه ته بنفش، کهربایی و سفید است. حرکت تقریباً مواج قاب بندیها با تنوعی پیچیده‌تر در مسجد کبود تبریز دیده می‌شود. در انتهای ایوان کتیبهٔ زیبایی از کاشی معرق با قلم ثلث سفید رنگ بر زمینهٔ آبی تیره وجود دارد که در بخش فوقانی آن نیز کتیبه‌ای به خط کوفی و به رنگ کهربایی یافت می‌شود که زمینهٔ آن سبز تیره است (همانجا). ایوان غربی از ایوانهای دیگر بسیار کم عمق تر است، دیوار انتهایی آن دارای تزیینات تلفیق آجر و کاشی شامل طرحهای شبدری است که درون آنها با نقوش گل و برگ شیوه‌یافته، پرشده است. با اینکه بخشی از آن از میان رفته، اما آثار باقی مانده همانند تزیینات مدرسهٔ غیاثیهٔ خرگرد متعلق به دورهٔ تیموری است (همانجا).

در هیچ یک از کتیبه‌های موجود در بنا سال ساخت نوشته نشده است. کتیبهٔ سردر ورودی تاریخ ۱۰۹۱ق را داراست و متن آن از مرمت مدرسه توسط نجفقلی خان بیگلربیگی قندهار با اهتمام محمدباقر بیگ و سعی میرزا شکرالله در زمان شاه سلیمان صفوی حکایت دارد (اعتمادالسلطنه، ۲/۲۵۴-۲۵۵). این کتیبه که ۳ طرف بدنهٔ سردر ورودی را دور زده، به قلم ثلث به رنگ زرد بر زمینهٔ لاجوردی نوشته شده است (اکین، همانجا).

از مقایسهٔ نقشهٔ عمومی و تزیینات به کار رفته در بنای پریزاد با بناهایی همچون مدرسهٔ غیاثیهٔ خرگرد، ساخت این بنا را می‌توان هم‌زمان با برپایی مسجد گوهرشاد دانست. مدرسهٔ پریزاد به شمارهٔ ۳۲۳ به ثبت تاریخی رسیده است (مشکوتی، ۱۰۶).

مآخذ: اعتمادالسلطنه، محمدحسن، *مطلع الشمس*، به کوشش محمدپیمان، تهران، ۱۳۶۲ش؛ حکیم الممالک، علینقی، *روزنامهٔ سفر خراسان*، تهران، ۱۳۵۶ش؛ فاضل، محمود، «مدارس قدیم مشهد»، وحید، تهران، ۱۳۵۰ش، شم ۱۰؛ مشکوتی، نصرالله، *فهرست بناهای تاریخی و اماکن باستانی ایران*، تهران، ۱۳۴۹ش؛ مولوی، عبدالحمید، «مسجد شاه یا مقبرهٔ امیر غیاث الدین ملکشاه»، هنر و مردم، تهران، ۱۳۴۷ش، شم ۷۴-۷۵؛ نادری، بقراط، «مدرسهٔ پریزاد در مشهد»، *آگاهی‌نامه*، تهران، ۱۳۵۷ش، شم ۳۱؛ نیز:

Fraser, J. B., *Narrative of a Journey into Khorasān in the Years 1821 and 1822*, Oxford, 1984; Golombek, L. and D. Wilber, *The Timurid Architecture of Iran and Turan*, Princeton, 1988; O'Kane, B., *Timurid Architecture in Khurasan*, California, 1987.

محمد مرتضایی

پِریزْرِن، شهری کهن در استان خودمختار کوزوو ـ متوهیای جمهوری صربستان و مونتنگرو. این شهر در °۴۲ و ′۱۲ عرض شمالی و °۲۰ و ′۴۴ طول شرقی در دامنه‌های رشته کوه شار در جنوب استان کوزوو واقع است و رودخانهٔ بیستْریکا از میان آن می‌گذرد. به سبب واقع شدن این شهر بر سر راههایی که کرانه‌های دریایی آدریاتیک را به نواحی داخلی بالکان متصل می‌سازد، از موقعیت اقتصادی مناسبی برخوردار است. صنایع غذایی، نساجی، دارویی و فلزی از عمده‌ترین صنایع پریزرن است و در کنار آن صنایع دستی (ملیله‌دوزی) نیز رونق دارد (*انکارتا*[1]؛ «پریزرن[2]»). ۷۸٪ از جمعیت ۱۵۹٬۱۴۵ تنی (۱۳۸۳ش/۲۰۰۵م) پریزرن را آلبانیایی تبارها، ۵٪ را صربها و ۱۷٪ بقیه را دیگر ملیتها تشکیل می‌دهند (همان؛ «فرهنگ...[3]»).

پیشینهٔ تاریخی: یافته‌های باستان‌شناختی بیانگر آن است که پریزرن یکی از کهن‌ترین مراکز مسکونی در اروپای جنوب شرقی بوده است. نخستین ساکنان این شهر ایلیرینها بودند؛ سپس با تشکیل پادشاهی صربستان، پریزرن مدت کوتاهی مرکز این پادشاهی شد و پس از آن بیزانسیها بر این شهر دست یافتند. در ۴۱۰ق/۱۰۱۹م از این شهر به عنوان مقر اسقف ارتدکس یاد شده است. پریزرن بارها میان امپراتوری بیزانس، پادشاهی صربستان و بلغارستان دست به دست گشت و به هنگام چیرگی عثمانیان بر این شهر در رجب ۸۵۹/ژوئن ۱۴۵۵ در قلمرو پادشاهی صربستان قرار داشت (نک: «پریزرن»؛

---

1. *Encarta*... 2. «Prizren» 3. *The World*...

«پریزرن، تاریخ...[1]»؛ EI², VIII/337).

پریزرن با افزوده شدن بر قلمرو عثمانیها، توسعهٔ بیشتری یافت (نک: «پریزرن»). در دورهٔ حاکمیت عثمانیان بر این شهر، پریزرن یکی از والی نشینهای عثمانی در بالکان بود و تا ۱۹۱۲م جزو قلمرو والیان عثمانی قرار داشت (*انکارتا*؛ «پریزرن»). در سده‌های ۱۰ و ۱۱ق/۱۶ و ۱۷م با گرویدن تدریجی مردم به اسلام و برپا شدن شمار بسیاری بناهای اسلامی، پریزرن چهرهٔ شهری اسلامی به خود گرفت (EI², VIII/338-339). در ۱۸۶۷م دولت عثمانی برای ادارهٔ بهتر امور تغییراتی در تقسیمات اداری قلمرو خود ایجاد کرد. براساس این تغییرات، کوزوو نخست به دو ولایت تقسیم شد، اما در ۱۸۶۸م ولایت پریزرن که شامل ۴ سنجاق بود و منطقهٔ اداری وسیعی که تقریباً سراسر کوزوو و تتو و منطقهٔ گاسینیه، دبره، اسکوپیه و نیش را در برمی‌گرفت، به وجود آمد (ملکم، ۲۸۶).

در دورهٔ تنظیمات (۱۲۵۵-۱۳۲۶ق/۱۸۳۹-۱۹۰۸م) که دگرگونیهایی در ساختار سیاسی و فرهنگی امپراتوری عثمانی صورت گرفت، اصلاحاتی توسط مدحت پاشا در ۱۲۸۶ق/۱۸۶۹م در ولایت پریزرن به اجرا درآمد. از جملهٔ این اصلاحات ایجاد نشریه‌ای محلی بود که نخستین شمارهٔ آن باروی جلدی به زبانهای ترکی و صربی در اوت ۱۸۷۱ منتشر شد (همانجا). این نشریه با اقبال عمومی مردم پریزرن مواجه شد. در دورهٔ حکومت صفوت پاشا بر پریزرن نیمی از این نشریه به زبان صربی انتشار می‌یافت. در دههٔ ۱۹۶۰م پریزرن توسط خطوط تلگراف به شهرهای پچوی، پریشتینا، سالونیک و استانبول مرتبط شد. در ۱۸۸۰م بخش یا ولایت پریزرن همراه با سنجاق دبره که در تقسیمات اداری عثمانیان جزو ایالت کوزوو بود، از این ایالت جدا شد و به ایالت ماناستر پیوست و تا ۱۸۸۲م به همان منوال باقی بود («هفتمین...[2]»، II/669).

در ۱۸۸۳م پریزرن دوباره به ایالت کوزوو افزوده شد و سپس در ۱۸۸۶م بار دیگر در حوزهٔ اداری ایالت ماناستر قرار گرفت. این انضمام چندان طولی نکشید و از ۱۸۸۸م دوباره به ایالت کوزوو ملحق شد. ایالت کوزوو در ۱۹۱۲م از ۶ سنجاق بزرگ که یکی از آنها پریزرن بود، تشکیل می‌شد (همانجا). در ذیقعدهٔ ۱۳۳۰/اکتبر ۱۹۱۲ طی جنگ نخست بالکان، ارتش صربستان به فرماندهی ژنرال یانکوویچ، پریزرن را از تصرف عثمانیان بیرون آورد (EI², VIII/340).

پس از پایان جنگ جهانی اول در ۱۹۱۸م و تشکیل پادشاهی یوگسلاوی، ایالت آلبانیایی‌نشین کوزوو و از آن جمله شهر پریزرن در قلمرو این پادشاهی قرار گرفت. این شهر در طول جنگهای اول و دوم رونق گذشتهٔ خود را از دست داد و جمعیت آن رو به کاهش گذاشت (همانجا)؛ اما پس از جنگ جهانی دوم به واسطهٔ موقعیت مناسب جغرافیایی، موردتوجه واقع شد و به صورت شهری امروزی درآمد. با فروپاشی فدراسیون یوگسلاوی در ۱۳۷۱ش/۱۹۹۲م، پریزرن در فدراسیون جدید یوگسلاوی باقی ماند. این فدراسیون در ۲۰۰۳م به جمهوری صربستان و مونتنگرو تغییر نام داد. امروزه پریزرن مرکز اقتصادی ایالت کوزوو به شمار می‌آید (*انکارتا*؛ «پریزرن»).

پریزرن یکی از مراکز تصوف در بالکان بوده است. تکیه‌های طریقه‌های سنانیه و قادریه که به ترتیب در سالهای ۹۹۸ و ۱۰۶۶ق بنا نهاده شده‌اند، هنوز پابرجا هستند. همچنین تکیهٔ طریقهٔ قراباشیه شعبه‌ای از سلسلهٔ خلوتیه که در ۱۱۱۱ق ظهور یافت، هنوز باقی است. سلیمان افندی (د ۱۱۵۱ق/۱۷۳۸م) شعبهٔ عاجزیه از طریقت سعدیه را در این شهر بنیاد نهاد. برگذاری مراسم نوروز در تکیهٔ فرقهٔ رفاعیه که در ۱۳۵۱ش/۱۹۷۲م بازسازی شده، از بزرگ‌ترین رویدادهای اهل تصوف در بالکان است (EI²، همانجا).

شماری از نویسندگان و شعرای عثمانی از پریزرن برخاسته‌اند. از میان این شخصیتها عاشق چلبی است که در ۹۲۶ق/۱۵۲۰م در پریزرن متولد شد. نام اصلی وی پیرمحمد است و در اشعار خود عاشقی تخلص می‌کرده است. عاشقی که زبان و ادب فارسی و عربی را به خوبی می‌دانست، آثاری از این دو زبان به ترکی ترجمه کرد («دائرة المعارف...[3]»، III/949؛ ولی، ۲۷۱-۲۷۲). تجلی ذوالفقار افندی (د ۱۱۰۰ق/۱۶۸۹م) صاحب *دیوان بلاغت* از دیگر شعرای عثمانی پریزرن است (شیخی محمد، ۵۵).

پریزرن با داشتن بیش از ۶۵ بنای تاریخی برجای مانده از دورهٔ عثمانیان و پیش از آن، به صورت یک «موزه شهر» درآمده است. کهن‌ترین بنای این شهر کلیسای «ماریالویشکای مقدس» است که دیرینگی آن به روزگار چیرگی امپراتوری بیزانس بر این شهر می‌رسد. این کلیسا یکی از کهن‌ترین کلیساهای کاتولیک رومی در بالکان به شمار می‌رود که بعدها به کلیسای ارتدکس شرقی بدل شد («پریزرن»؛ *انکارتا*؛ «پریزرن، تاریخ»).

از دیگر آثار این شهر قلعهٔ آن است که قدمت آن به سدهٔ ۱۱م می‌رسد. همچنین مسجد محمت پاشا (محمدپاشا) کهن‌ترین بنای اسلامی این شهر است که بنابر کتیبهٔ سر در آن، در ۹۶۸ق/۱۵۶۱م ساخته شده است. این مسجد در یک سطح مدور بنا شده، و دارای پنجره‌های متعددی است و محراب و منبر آن از سنگ مرمر ساخته شده است. در کنار این مسجد، مدرسه‌ای بنا شده که مزار محمت پاشا در آنجاست. همچنین از روزگار محمت پاشا حمامی برجای مانده که با تکه سنگهای بزرگ خوش‌تراش و معماری متناسب و زیبا ساخته شده است. این حمام دارای دو بخش زنانه و مردانه بوده است. از دیگر آثار دورهٔ حضور ترکان بر این شهر، مسجد سنان پاشاست که بنابر کتیبهٔ آن، در ۱۰۲۴ق/۱۶۱۵م بنا گردیده است. معماری متناسب و زیبای این مسجد یکی از آثار هنری بی‌نظیر اسلامی به شمار می‌رود. منارهٔ بلند و با عظمت آن بر سراسر شهر اشراف دارد و گنبد بزرگ آن با بنای مدور مسجد کاملاً هماهنگ است. فضای داخلی مسجد با طرحهای هندسی

1. «Prizren-History» 2. *VII. Türk ...* 3. *Türkiye ...*

آرایش شده است و هر بیننده‌ای را تحت تأثیر قرار می‌دهد («پریزرن»؛ *انکارتا*).

مآخذ: شیخی‌محمدافندی، *وقایع الفضلاء* (*ذیل الشقائق النعمانیة*)، به کوشش عبدالقادر اوزجان، استانبول، ۱۹۸۹م؛ ملکم، نوئل، *تاریخ اجمالی کوزوو*، ترجمهٔ باقر نصیری، تهران، ۱۳۷۸ش؛ ولی، وهاب و الهامه مفتاح، *نگاهی به روند نفوذ و گسترش زبان و ادب فارسی در ترکیه*، تهران، ۱۳۷۴ش؛ نیز:
EI²; *Encarta Reference Library*, 2004; «Prizren», www.albanian.com; « Prizren - History » , www.komuna-prizren.org/en/history; *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, Istanbul, 1991; *VII. Türk tarih kongresi hazırlık komitesi*, Ankara, 1973; *The World Gazetteer*, www.world-gazetteer.com.
وهاب ولی

پَریشان، نک: قاآنی.

پَریشان، دریاچه‌ای در استان فارس.

نام و پیشینه: جغرافی‌نویسان سدهٔ ۴ق/۱۰م از این دریاچه با نامهای گوناگون یاد کرده‌اند. اصطخری آن را «تَوَّز» نامیده که در استان شاپور، نزدیک کازرون واقع بوده، و ۱۰ فرسنگ (ح ۶۰ کم) درازا داشته است (ص ۱۲۲). ابن حوقل از آن با نام «دریاچهٔ مور» معروف به دریاچهٔ کازرون یاد کرده (ص ۲۷۷)، و در *حدودالعالم* «دریای یون» نامیده شده که با ۱۰ فرسنگ درازا و ۸ فرسنگ پهنا منافع بسیار داشته است (ص ۱۵). مقدسی آن را دریاچهٔ کازرون نامیده که در آن ماهی صید می‌شده، و بهره‌های دیگری نیز داشته است (ص ۳۳۹). ابن بلخی از نویسندگان سدهٔ ۶ق/۱۲م، مانند ابن حوقل، این دریاچه را «مور» خوانده، و دور آن را دو فرسنگ دانسته است (ص ۱۵۴) و حمدالله مستوفی که در سدهٔ ۸ق/۱۴م می‌زیسته، آن را «مورجره» نامیده، و افزوده است که ماهی فراوانی در آن صید می‌شود (ص ۲۴۰).

این دریاچه «فَرشویه» معروف به «پَریشَم» نیز نامیده شده است (فرصت، ۲۷۸) و امروزه آن را به نام پریشان ــ روستایی به همین نام در کنارهٔ شمالی دریاچه (مظفریان، ۳۰) ــ و فامور ــ نام دهستانی از شهرستان کازرون (نشریه...، ۳۵) و همچنین نام کوهی در شمال دریاچه ــ نامیده می‌شود (مظفریان، همانجا). به نوشتهٔ لسترنج این دریاچه (دریاچهٔ کازرون) در سدهٔ ۴ق/۱۰م دریاچهٔ «موز» یا موزَک نامیده می‌شد (ص 267). این نام برای لسترنج تردیدآمیز بوده است و شاید همان واژهٔ «مور» باشد که ابن حوقل و ابن بلخی از آن یاد کرده‌اند.

وضع جغرافیایی: دریاچهٔ پریشان در ۱۵ کیلومتری جنوب خاوری کازرون و در غرب شیراز قرار گرفته است (جعفری، ۲۵۱؛ بدیعی، ۱۷۴/۱). فسایی موقعیت آن را در میانهٔ بلوک کازرون و بلوک فامور نوشته است (۱۶۰۰/۲). این دریاچه به صورت پهنهٔ دراز و باریکی از شمال شرقی به جنوب غربی کشیده شده است (مک گرگور، I/24) و در حدود ۳٬۵۰۰-۴٬۲۰۰ هکتار وسعت دارد و بزرگ‌ترین دریاچهٔ آب شیرین ایران به‌شمار می‌رود. منابع آبی تغذیه‌کنندهٔ آن آب چشمه‌های پل آبگینه، جمشیدی، گراب و رودخانهٔ فامور است که به این دریاچه می‌ریزند (کازرون، بش). حجم همهٔ آبهایی که از چشمه‌های پیرامون به آن وارد می‌شود، سالیانه به حدود ۲۶٬۵۱۶٬۷۷۶ مـ۳ می‌رسد (پروژه...، ۵). افزون بر اینها، دهها چشمهٔ آب شیرین جوشان از کف دریاچه، مایهٔ سرشاری آب آن است (مظفریان، ۳۶). ارتفاع دریاچه از سطح دریا ۸۲۰ متر، و میانگین ژرفای آن ۱/۳۰ متر است (پروژه، ۷-۸) که در ژرف‌ترین نقطه از ۳/۵ متر تجاوز نمی‌کند (مظفریان، همانجا).

ویژگیهای طبیعی: پیرامون دریاچهٔ پریشان را دشتی فرا گرفته است که دمای آن در تابستانها از °۴۵ سانتی‌گراد می‌گذرد. در زمستانها حتیٰ شبها به ندرت آب یخ می‌بندد و معمولاً با دمیدن آفتاب دمای هوا از °۱۰ سانتی‌گراد بالاتر می‌رود (*منطقه*...، بش). بارندگی سالیانهٔ بیش از ۵۰۰ میلی‌متر موجب پیدایش مراتع انبوه در دشت پریشان گردیده است (همان). وجود این دریاچه یکی از عوامل مؤثر در حفظ تعادل آب و هوای منطقه به‌شمار می‌رود (پروژه، ۲۰). دشت پریشان را در گذشته جنگلی از درختان گوناگون پوشانیده بود که اکنون نشانه‌های ناچیزی از آن بر جای مانده است (مظفریان، ۳۷). گونهٔ غالب این درختان جنگلی «کُنار» بوده است که امروزه تنها در جوار امامزاده‌ها دیده می‌شود (*منطقه*، بش). در فصل بهار، دشت پیرامون دریاچه، به صورت گلگشت زیبایی درمی‌آید که پر از گلهای درشت و بی‌مانند نرگس و شب‌بوست و فضای دریاچه آکنده از عطر این گلها می‌گردد (مظفریان، ۳۸؛ بهروزی، ۲۰). افزون بر اینها، نیزارهای پهناور کنارهٔ دریاچه نیز بر زیبایی آن می‌افزاید (*منطقه*، بش).

دریاچهٔ پریشان یکی از مهم‌ترین زیستگاههای پرندگان و آبزیان ایران به‌شمار می‌رود (مظفریان، ۳۶، ۳۷-۳۸). به سبب گوناگونی آب و هوا و گیاهان، پرندگان ویژهٔ جنگلهای بلوط، پرندگان جنگلهای گرمسیری، کوهستانی و تالابی در آن زندگی می‌کنند و تاکنون دست کم ۲۶۳ گونهٔ پرنده در منطقهٔ حفاظت شدهٔ پریشان شناسایی شده است. از مهم‌ترین پرندگان بومی دریاچه، انواع مرغابی، باکلان، نوک قاشقی و ماهی‌خوار را می‌توان نام برد. این دریاچه همچنین یکی از بهترین زیستگاههای پرندگان مهاجر جهان است که از سرزمینهای گوناگون مانند سیبری، کانادا، دانمارک و... به اینجا می‌آیند (*منطقه*، بش؛ مظفریان، ۳۸). درنا، پلیکان و فلامینگو را می‌توان از مهم‌ترین پرندگان مهاجر این دریاچه دانست. درنا بهار و تابستان را در روسیه، و پاییز و زمستان را در دریاچهٔ پریشان به‌سر می‌برد و فلامینگوها نیز در زمستان از شمال افریقا و نیز از سیبری به سوی این دریاچه مهاجرت می‌کنند (مظفریان، ۳۸-۳۹). دریاچهٔ پریشان برای تولید مثل و زمستان گذرانی پرندگانی مانند اردکهای مرمری، سرسفید، بلوطی و پلیکان پاخاکستری که از پرندگان در خطر انقراض هستند، اهمیت بسیاری دارد و نیز برای پرندگان دیگر مانند آنقوت، سرسبز، لک لک، درنا، باکلان و چنگر مکان مناسبی است (*منطقه*، بش). بجز پرندگان، دریاچهٔ پریشان از جهت زیست انواع گوناگون ماهی و گیاهان آبزی نیز درخور توجه است. افزون بر اینها، پیرامون دریاچه زیستگاه جانورانی مانند

خرس قهوه‌ای، گربهٔ وحشی، پلنگ، سیاه‌گوش، گرگ، گراز، آهو، قوچ و بز وحشی است (مظفریان، ۳۹).

منطقهٔ میان دریاچهٔ پریشان و ارژن از دیرزمان، زیستگاه اصلی گوزن زرد ایرانی بوده است. نسل این نوع از گوزن که از زیباترین و رنگین‌ترین گوزنهای جهان است، منقرض شده اعلام گردیده بود، اما در ۱۳۷۲ش با آوردن ۲۰ رأس آن از دشت ناز به منطقه، این حیوان ارزشمند دوباره به زیستگاه اصلی خود بازگردانیده شد (همانجا).

ویژگیهای اقتصادی: وجود دریاچهٔ پریشان، زمینهٔ مساعدی برای کشاورزی و باغداری در منطقه پدید آورده است. ماهی‌گیری نیز از مشاغل عمدهٔ مردم است و هرساله بیش از ۶۰ تن ماهی در آن صید می‌شود (پروژه، ۳۹). در این دریاچه ۳گونه ماهی به نامهای دریک (کفال)، شانه و سرخه (سرخو) وجود دارد (همان، ۹). ظاهراً ماهی‌گیری از دیرباز در این دریاچه معمول بوده است، چنان‌که نویسندگان در سدهٔ ۴ق/۱۰م از صید فراوان در این دریاچه سخن گفته‌اند (ابن حوقل، ۲۷۷؛ اصطخری، ۱۲۲؛ مقدسی، ۳۳۹). به گفتهٔ فسایی (۱۲۳۷-۱۳۱۶ق/۱۸۲۲- ۱۸۹۸م) یک سال بخش بزرگی از دریاچه خشک شد و گیاه سیاه دانهٔ فراوانی در کف آن رویید. همو می‌افزاید که نزدیک روستای پریشان غاری (شِگَفتی) در کنار دریاچه قرار دارد که تا نیمهٔ آن و گاهی تا سقف غار را آب دریاچه فرا می‌گیرد و زمستانها ماهیهای دریاچه به سبب گرمی آب به اینجا می‌آیند و سوراخی به اندازهٔ دهانهٔ یک چاه در سقف غار وجود دارد و مردم روستای پریشان به نوبت بر سر غار می‌روند و دلوی به ریسمان می‌بندند و آن را به غار می‌اندازند و چون آن را بیرون می‌آورند، پر از ماهی باشد. در این دریاچه ماهیهای بزرگ سرخ‌رنگ از ۲تا ۱۰من تبریز (من تبریز= ۲/۹۷۰ کیلوگرم) فراوان است و مردم از آن روغن می‌گیرند (۱۶۰۱/۲). ماهیهای دریاچهٔ پریشان به لطافت ستوده شده‌اند (فرصت، ۲۷۸).

اخیراً سازمان ایرانگردی و جهانگردی فارس، با همکاری سازمان محیط زیست، اقدام به ایجاد تأسیسات خدماتی، برای گردشگران نموده است (کازرون، بش). به نظر می‌رسد که با توسعهٔ این‌گونه اقدامات مانند ساختن هتل و رستوران، این منطقه بتواند به صورت یک منطقهٔ زیبا و پرجاذبهٔ گردشگری درآید (مظفریان، ۳۸).

اهمیت جهانی دریاچهٔ پریشان: در ۱۳۵۰ش در «کنفرانس جهانی تالابها و پرندگان مهاجر» که در شهر رامسر تشکیل گردید، کارشناسان جهانی، ازنظر تنوع پرندگان وزیبایی چشم‌اندازها، دریاچهٔ پریشان (به همراه دریاچهٔ ارژن فارس) را به‌عنوان مرکز پژوهش جهانی تالابها، تحت مدیریت پروژهٔ بین‌المللی، برگزیدند. در زمستان ۱۳۵۱ ش منطقه‌ای به وسعت ۱۹۱ هزار هکتار به‌عنوان پارک انتخاب گردید و دریاچه‌های پریشان و ارژن در میانهٔ پارک قرار گرفتند. در ۱۳۵۳ ش به علت مشکلاتی که پیش‌آمد، وسعت این منطقه به ۹۱ هزار و سپس به ۶۵ هزار هکتار کاهش یافت و عنوان آن نیز به پارک ملی تبدیل گردید و در همان سال (۱۳۵۳ش) این پارک از سوی سازمان یونسکو به‌عنوان «ذخیره‌گاه زیست‌کره» برگزیده شد، ولی پس از انقلاب، اهداف نخستین طرح کاهش یافت و تنها دو دریاچهٔ پریشان و ارژن و منطقهٔ کوهستانی میان آنها، به صورت منطقهٔ حفاظت شده درآمد (منطقه، بش).

مآخذ: ابن بلخی، *فارس‌نامه*، به کوشش لسترنج و نیکلسن، کیمبریج، ۱۹۲۱م؛ ابن حوقل، محمد، *صورةالارض*، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۹م؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۲۷م؛ بدیعی، ربیع، *جغرافیای مفصل ایران*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ بهروزی، محمدجواد، *شهر سبز یا اوضاع اقتصادی، طبیعی، تاریخی شهرستان کازرون*، شیراز، ۱۳۴۶ش؛ *پروژهٔ احیای تالاب پریشان*، به کوشش هدایت رهنمایی و دیگران، ادارهٔ کل حفاظت محیط زیست فارس، ۱۳۶۲ش؛ جعفری، عباس، *دایرةالمعارف جغرافیایی ایران*، تهران، ۱۳۷۹ش؛ *حدودالعالم*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰ش؛ حمدالله مستوفی، *نزهة القلوب*، به کوشش لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ق/۱۹۱۳م؛ فرصت، محمدنصیر، *آثار العجم*، به کوشش علی دهباشی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ فسایی، حسن، *فارس‌نامهٔ ناصری*، به کوشش منصور رستگار فسایی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ *کازرون* (نشریه)، سازمان ایرانگردی و جهانگردی استان فارس، ادارهٔ کل میراث فرهنگی؛ مظفریان، منوچهر، *کازرون در آینهٔ فرهنگ ایران*، شیراز، ۱۳۷۳ش؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش محمد مخزوم، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۷م؛ *منطقهٔ حفاظت شدهٔ ارژن و پریشان* (نشریه)، ادارهٔ کل حفاظت محیط زیست استان فارس؛ *نشریهٔ دفتر تقسیمات کشوری*، معاونت سیاسی اجتماعی وزارت کشور، تهران، ۱۳۷۹ش، شم ۲؛ نیز:

Strange, G., *The Lands of the Eastern Caliphate*, London, 1966; MacGregor, C. M., *Narrative of a Journey Through the Province of Le Khorassan*, London, 1879.

محسن احمدی

پَریشانِ لُر، ملاابوالقاسم مشهور به ملاپریشان، عارف و شاعر نامدار لُر. از جزئیات زندگی ملاپریشان اطلاعی دردست نیست و تنها براساس دو بیت از اشعار او که در آنها به ۵۰ سال خدمتش نزد شیخ رجب بُرسی (ﻫ م) اشاره کرده است (بند ۲۳)، می‌توان دورهٔ زندگی او را میان نیمهٔ دوم سدهٔ ۸ و نیمهٔ اول سدهٔ ۹ق در نظر گرفت. زادگاه ملاپریشان نیز موضوع مناقشه است، چنان‌که پاره‌ای محققان موطن وی را دینور، و او را کُرد دانسته‌اند (نک: حیدری، «ز»؛ مردوخ روحانی، ۱۱۳/۱؛ سلطانی، ۱۴۶/۱؛ شاکری، ۱۲۱) و برخی دیگر او را از طایفهٔ لُر غیاثوند و اهل دلفان (غرب لرستان) به‌شمار آورده، و بر لر بودن او پای فشرده‌اند (غضنفری، «ج»؛ روح‌بخشان، ۳۲۰؛ کاظمی، ۵۷۰). اما باتوجه به اینکه پریشان اشعار خود را به زبان لری و گویش لکی (و نه زبان کردی) سروده است، قول گروه دوم مبنی بر لر بودن او درست‌تر می‌نماید.

اشعار ملاپریشان ــ که در آنها به «پریشان» تخلص کرده است ــ در *دیوان* وی، مشهور به *پریشان‌نامه* گرد آمده است. با نگاهی به *دیوان* او به روشنی مشخص می‌گردد که ملاپریشان شیعهٔ جعفری بوده، و در جای جای *دیوان* خود بر ولایت علی(ع) تأکید کرده، و در تکریم او، و نیز ستایش اهل بیت پیامبر(ص) کوشیده است. وی همچنین اشعاری در سوگ شهیدان کربلا دارد (نک: بند ۱۶، نیز بخش دوم، ص ۴-۹). چنان‌که از اشعار او می‌توان دریافت، وی پیرو مذهب حروفیه نیز بوده که در هنگام حیات او به گستردگی در منطقهٔ لرستان رواج داشته است

(نک: بند ۲۰).

اشعار پریشان بیانگر آشنایی عمیق او با مبانی عرفانی و مفاهیم فلسفی و کلامی است و کاربرد اصطلاحاتی چون حدوث و قدم، قدم زمانی و قدم ذاتی، قوس صعود و قوس نزول، احاطه و محاط و... و نیز پرداختن به مباحثی چون ذات و صفات خداوند، وجوب و امکان و... در اشعار او نشان از دانش او در این زمینه‌ها دارد. همچنین کاربرد گسترده و مکرر آیات قرآنی، امثال و حکم عربی و فارسی، کلمات قصار پیشوایان دین و احادیث متعدد، از یک‌سو معرف احاطهٔ او به زبان عربی و از سوی دیگر بیانگر شناخت عمیق او از این منابع است. به‌علاوه، اشارات او به *منطق‌الطیر* عطار و مثنوی مولوی، و نیز سرودن قطعه‌ای بر سیاق «ساقی‌نامهٔ» موجود در *دیوان* حافظ، حکایت از آشنایی و انس او با این کتابها دارد (نک: بند ۳، که در پایان آن به داستان سیمرغ اشاره دارد، نیز بندهای ۱۴، ۱۹، ۲۱، برای ساقی‌نامه، نک: بخش دوم، ص ۹-۱۰).

ملاپریشان ظاهراً با تصوف رایج در زمان خود پیوند چندانی نداشته، و در برخی اشعار خود صوفیه را به باد نقد گرفته است (نک: بند ۲۴). از این‌رو، برخلاف نظر پاره‌ای محققان که وی را «از صوفیهٔ معروف کرد» دانسته‌اند (بهار، ۳۷۸/۲)، نمی‌توان او را صوفی به معنای معمول آن به‌شمار آورد. پریشان درواقع عارفی شیعی و شاعری دانشمند بوده است که ارزش اشعار او، به‌رغم حضور گستردهٔ دیوانش در میان مردم لرستان و کردستان، به سبب کمتر شناخته بودن زبان آن، به شایستگی شناخته نشده است.

مآخذ: بهار، محمدتقی، «قسمتی از یادداشتهای مسافرت من به شوروی»، *بهار و ادب فارسی*، به کوشش محمد گلبن، تهران، ۱۳۵۵ش؛ پریشان لر، ابوالقاسم، *دیوان*، به کوشش اسفندیار غضنفری امرایی، خرم‌آباد، ۱۳۶۱ش؛ حیدری زیباجویی، فتحعلی، مقدمه بر *دیوان ملاپریشان کرد*، کرمانشاه، ۱۳۳۵ش؛ روح‌بخشان، عبدالمحمد، «ملاپریشان کرد»، *لرستان پژوهی*، خرم‌آباد، ۱۳۷۷ش، س ۱، شم ۱ و ۲؛ سلطانی، محمدعلی، *حدیقهٔ سلطانی*، تهران، ۱۳۶۴ش؛ شاکری، باقر، *تذکرهٔ مختصر شعرای کرمانشاه*، کرمانشاه، ۱۳۳۷ش؛ غضنفری امرایی، اسفندیار، مقدمه بر *دیوان پریشان لر* (هم)؛ کاظمی، ایرج، *مشاهیر لُر*، خرم‌آباد، ۱۳۷۶ش؛ مردوخ روحانی، بابا، *تاریخ مشاهیر کرد*، تهران، ۱۳۶۴ش.

عبدالمحمد روح‌بخشان

پریشْتینا، مرکز ایالت خودمختار کوزوو (نام رسمی کوزوو متوهیای) واقع در جنوب جمهوری صربستان و مونتنگرو. این شهر در ۴۲° و ۳۹′ عرض شمالی و ۲۱° و ۱۰′ طول شرقی («اطلس...[1]»، 140، فهرست)، در دشت کوزوو واقع است. پریشتینا با ۲۵۴٬۰۲۳ تن (۱۳۸۳ش/۲۰۰۵م) جمعیت بزرگ‌ترین شهر استان کوزوو است. بیشتر ساکنان این شهر را مسلمانان آلبانیایی تبار تشکیل می‌دهند (*انکارتا*[2]؛ «فرهنگ...[3]»). این شهر مرکز بازرگانی، صنعتی و فرهنگی کوزوو به‌شمار می‌رود و دارای صنایع غذایی، نساجی، دارویی، فلزی و چوبی است. در کوههای کپائونیک در نزدیکی پریشتینا معادن سرب، نقره و روی وجود دارد که از دیرباز از این معادن بهره‌برداری می‌شود (*بریتانیکا*[1]؛ ملکم، ۲۰).

پیشینهٔ تاریخی: دیرینگی این شهر به سدهٔ ۲م باز می‌گردد. تراژان، امپراتور روم (حک ۹۸-۱۱۷م) شهر رومی اولپیانا را در ۱۲ کیلومتری جنوب شرقی پریشتینای کنونی بنیان نهاد. این شهر در زمان ایلیریان اولپیانا اسپلندیسیما نامیده می‌شد. در سدهٔ ۶م ژوستینین، امپراتور بیزانس آن را گسترش داد که ژوستیانا سکوندا خوانده می‌شد. بقایای این شهر رومی امروزه در جنوب شرقی پریشتینا پابرجاست. پس از تخریب اولپیانا در سده‌های اولیهٔ قرون وسطیٰ توسط اسلاوها و بلغارها، پریشتینا در نزدیکی آن ساخته شد («پریشتینا[4]»؛ EI^2).

در سدهٔ ۷ق/۱۳م درگیریهایی میان صربها و بیزانسیها بر سر تصرف این شهر روی داد که منجر به چیرگی صربها بر این شهر شد (جودا، 21). میلوتین (۱۲۸۲-۱۳۲۱م) پادشاه صربها پس‌از استیلا بر این شهر، پریشتینا را به‌عنوان پایتخت پادشاهی صربها برگزید و در روزگار جانشینان میلوتین بر اهمیت این شهر افزوده گردید. با توسعه و رونق پریشتینا در سدهٔ ۱۴م در زمان فرمانروایی استفان دوشان و جانشین وی، لازار، این شهر در معرض تهدید عثمانیها قرار گرفت و بدین سبب پایتخت پادشاهی صربستان از پریشتینا به بلگراد منتقل گشت. اما با این حال پریشتینا به عنوان مقر ووک برانکوویچ[5] (د ۱۳۹۸م) باقی ماند و به هنگام جنگ اول کوزوو درشعبان ۷۹۱/اوت ۱۳۸۹ ووک برانکوویچ حاکم پریشتینا بود (گیبنز، 142-144؛ «پریشتینا»؛ «دائرةالمعارف...[6]»، XXVII/120؛ اوزون چارشیلی، I/260؛ EI^2).

در جنگ کوزوو که در نزدیکی پریشتینا روی داد، نیروهای صرب از عثمانیها شکست خوردند و برانکوویچ با پرداخت خراج، تابعیت حکومت عثمانی را پذیرفت و بر منصب خود باقی ماند (اوزون چارشیلی، I/253-254, 260؛ جودا، 38). ایلدرم بایزید در ۱۴۱۲م برادر زن خود موسیٰ چلبی را به عنوان نمایندهٔ دولت عثمانی در پریشتینا تعیین کرد («دائرةالمعارف»، همانجا).

با اضمحلال پادشاهی صربها در ۸۴۳ق/۱۴۳۹م، عثمانیها عیسیٰ بیک اسکوپیایی را به حکومت پریشتینا گماشتند. با چیرگی کامل عثمانیان بر این شهر و ساخت و سازهای تازه توسط آنان، پریشتینا چهرهٔ شهری عثمانی به خود گرفت. کار ساخت نخستین مسجد شهر که در ۸۳۰ق/۱۴۲۷م در دورهٔ حکومت مراد دوم (۸۲۴-۸۵۵ق/۱۴۲۱-۱۴۵۱م) آغاز شده بود، در دورهٔ حکومت محمد فاتح (۸۵۵-۸۸۶ق/۱۴۵۱-۱۴۸۱م) به پایان رسید. همچنین محمد فاتح مسجد دیگری به نام خود در آنجا ساخت و مسجد دیگری نیز توسط خاندان یاشار پاشا در پریشتینا احداث شد. در دورهٔ حکومت عثمانیان، این شهر، درنتیجهٔ تجمع بازرگانان راگوسا (بندر دوبرونیک امروزی) در آن، مرکزیت اقتصادی خود را حفظ کرد و به سرعت به صورت یک مرکز بازرگانی

1. *Britannica...* 2. *Encarta...* 3. *The World...* 4. «Prishtina» 5. Vuk Brankovich 6. *Türk...*

توسعه یافت (نک: EI²؛ ملکم، ۲۲-۲۳، ۱۳۹، ۱۴۰-۱۴۹۸/۲؛ سامی، ۱۴۹۸/۲).

در اواخر سدۀ ۱۰ق/۱۶م، ۶۰٪ اهالی پریشتینا را مسلمانان تشکیل می‌دادند (ملکم، ۱۶۸). اولیا چلبی که در سدۀ ۱۱ق/۱۷م از پریشتینا دیدار کرده، آنجا را شهری با ۲۰۶۰ خانۀ دو طبقه با باغها و باغچه‌های خرم و ۳۰۰ باب دکان که برای رفع نیازهای اهالی شهر کافی نبوده، وصف کرده است و قصر آلای بیک و عمارت محکمۀ آن را از بناهای معروف آنجا برشمرده است. افزون بر اینها، به‌گزارش او پریشتینا در آن زمان دارای ۱۱ کاروان‌سرا و مساجد و حمامهای متعددی بوده است (۵۵۲/۵).

در ۱۱۰۰ق/۱۶۸۹م، اتریشیها به کوزوو حمله کردند و آلبانیاییهای طرفدار آنها به رهبری پیتر بوگدانی ــ اسقف اعظم کاتولیک مذهب اسکوپیه ــ به نیروهای اتریشی پیوستند و پریشتینا بدون مقاومت به دست اتریشیها افتاد، اما دیری نپایید که در ۱۶۹۰م ترکها پریشتینا را باز پس گرفتند (نک: ملکم، ۱۹۴، ۲۲۵؛ سولنر، 255؛ «دائرةالمعارف»، همانجا). شیوع طاعون در ۱۱۰۱ق و شروع دوبارۀ جنگ میان نیروهای عثمانی و اتریشی بر سر حاکمیت کوزوو در ۱۱۵۰ق/۱۷۳۷م، آسیبهای بسیاری به پریشتینا رساند (ملکم، ۲۴۹ بب).

بر اثر گسترش منازعات و افزایش هرج و مرج در ایالت روم ایلی، برخی از خاندانهای برجستۀ محلی در بالکان به قدرت رسیدند. از این میان خاندان جیونولی (ژینولی) بر پریشتینا و ژیلان حکمفرما شدند. در اوایل سدۀ ۱۳ق/۱۹م این خاندان چنان مقتدر شد که به آنان «دومین حکمران» کوزوو (پس از سلطان) لقب داده بودند (ملکم، ۲۶۵).

در ۱۸۱۲م نخست فرانسه و سپس دیگر کشورها از جمله پادشاهی صربستان در ۱۸۸۹م در پریشتینا به تأسیس کنسولگری دست زدند. مسلمانان آلبانیایی گشایش کنسولگری صربستان در پریشتینا را گامهایی به سوی الحاق کوزوو به صربستان تلقی می‌کردند و از این کار ناخرسند بودند. در ۱۳۰۷ق/۱۸۹۰م کنسول صربستان در پریشتینا به قتل رسید و قاتل او هرگز شناخته نشد. در اسناد برجای مانده از این دوره، از پریشتینا به عنوان شهری با حدود ۷ هزار تا ۹ هزار تن جمعیت و ۱۰۵۰۰ خانه یاد شده است. بنابراین اسناد در آن دوره ۲۰٪ از جمعیت پریشتینا را صربها تشکیل می‌داده‌اند («پریشتینا»؛ EI²؛ نیز نک: ملکم، ۲۳۶).

در اواخر سدۀ ۱۳ق/۱۹م، مرکز ایالت کوزوو از پریشتینا به اسکوپیه انتقال یافت. بنابر گزارشهای موجود از آن زمان، پریشتینا شهری با حدود ۱۰۶۰۰ تن جمعیت بوده است که از آن میان بیش از ۸۱۰۰ تن از اهالی آن را مسلمانان و بقیه را مسیحیانی از ملیتهای مختلف تشکیل می‌داده‌اند و دارای ۱۸ مسجد، ۲ مدرسۀ ابتدایی ــ یکی برای دختران و دیگری برای پسران ــ و یک مدرسۀ رشدیه (متوسطه)، ۵۰۰ باب دکان، ۱۰ کاروان‌سرا، ۲ مسافرخانه، ۳ حمام و یک بیمارستان نظامی در بیرون شهر بوده است (نک: سامی، همانجا؛ جواد، ۲۳۴/۱-۲۳۵). در همین دوره با رشد تمایلات استقلال‌طلبانه در میان ملی‌گرایان آلبانی، در ۱۲۹۸ق/۱۸۸۱م، طرح ملی‌گرایانۀ «اتحاد پریزرن» به ریاست سلیمان آقا وُکُشی، در برخی از شهرهای آلبانیایی‌نشین از جمله پریشتینا منجر به قیامهایی شد که سرانجام توسط درویش پاشا سرکوب گردید و آرامش به پریشتینا بازگشت («دائرةالمعارف»، همانجا)؛ اما ملی‌گرایان آلبانیایی همچنان خواستار استقلال آلبانی از دولت عثمانی بودند.

در انتخابات مجلس نمایندگان عثمانی که پس از مشروطۀ دوم در ۱۳۲۶ق/۱۹۰۸م، صورت گرفت، حسن بیکِ پریشا (پریشتینا) و اسماعیل کمال دو تن از نمایندگان مردم آلبانی در مجلس عثمانی، تلویحاً استقلال آلبانی از عثمانی را اعلام کردند که منجر به شورشهایی در ۱۹۱۰م، در نواحی آلبانیایی‌نشین شد. این نهضت توسط شفقت تورگات پاشا و جاوید پاشا سرکوب شد. در ژوئن ۱۹۱۱، سلطان محمد پنجم برای جذب قلوب مسلمانان آلبانیایی به کوزوو سفر کرد و وارد پریشتینا شد و در آنجا با انتشار بیانیه‌ای اعلام عفو عمومی کرد و جرایم همۀ کسانی را که در شورش ۱۹۱۰م شرکت داشتند، بخشید (نک: ملکم، ۳۴۸ بب؛ «دائرةالمعارف»، همانجا). اما در ۱۳۳۰ق/۱۹۱۲م، به هنگام جنگ اول بالکان، پریشتینا به تصرف ارتش صربستان درآمد و حاکمیت ۵۰۰ سالۀ عثمانیان بر این شهر پایان یافت. صربها با بدرفتاری با مسلمانان سعی در بیرون راندن آنها از پریشتینا کردند. از ۱۹۱۳ تا ۱۹۱۵م بسیاری از مسلمانان پریشتینا را ترک کردند (شاو، II/294؛ ملکم، ۳۶۸، ۳۷۵). پس از پایان جنگ جهانی اول و تشکیل پادشاهی یوگسلاوی پریشتینا به عنوان مرکز کوزوو معین شد («دائرةالمعارف»، همانجا).

صربها پس از چیرگی بر کوزوو، دست به کشتار آلبانی تباران آنجا گشودند و تنها در پریشتینا ۵ هزار تن از مسلمانان آلبانیایی را به قتل رساندند و زمینهای کشاورزی آنان را مصادره کردند و از سویی دیگر کشاورزان نواحی صربستان و مونتنگرو را در زمینهای کشاورزی پریشتینا اسکان دادند (بلوف، 210؛ ملکم، ۴۰۱-۴۰۲).

پس از پایان جنگ جهانی دوم و تأسیس کشور جمهوری فدرال یوگسلاوی، پریشتینا به عنوان مرکز ایالت خودمختار کوزوو در قلمرو جمهوری صربستان تعیین شد. در دورۀ حکومت تیتو بر یوگسلاوی پریشتینا به مرکز سیاسی و فرهنگی آلبانی تباران یوگسلاوی بدل شد. ۹۰٪ از ساکنان کوزوو را در این زمان آلبانی تباران تشکیل می دادند (کتانی، ۵۰، ۵۲؛ EI²). پس از فروپاشی جمهوری فدرال سوسیالیستی یوگسلاوی در ۱۳۷۱ش/۱۹۹۲م، درگیریهایی خونین در کوزوو و به‌ویژه در پریشتینا میان آلبانی تباران و صربها به وقوع پیوست که در نهایت با مداخلۀ ناتو این ناآرامیها فروکش کرد و بنابر قطعنامۀ ۱۲۲۴ شورای امنیت سازمان ملل متحد، خودمختاری کوزوو با پایتختی پریشتینا در قالب حفظ تمامیت ارضی یوگسلاوی به رسمیت شناخته شد (ولی‌اللهی، ۲۲۸).

مآخذ: اولیا چلبی، *سیاحت‌نامه*، استانبول، ۱۳۱۵ق؛ جواد، علی، *ممالک عثمانیه نک*

تاریخ و جغرافیا لغاتی، استانبول، ۱۳۱۲ق؛ سامی، شمس‌الدین، قاموس الاعلام، استانبول، ۱۳۰۶ق؛ کتانی، علی، اقلیتهای مسلمان در جهان امروز، ترجمهٔ محمدحسین آریا، تهران، ۱۳۶۸ش؛ ملکم، نوئل، تاریخ اجمالی کوزوو، ترجمهٔ باقر نصیری، تهران، ۱۳۷۸ش؛ ولی‌اللهی ملکشاه، حبیب‌الله و احمد جعفری، ریشه‌های بحران کوزوو و دخالت نظامی ناتو، تهران، ۱۳۸۰ش؛ نیز:

Beloff, N., *Tito's Flawed Legacy*, Colorado, 1985; *Britannica*, 2004; *Britannica Atlas*, Chicago, 1996; EI²; *Encarta Reference Library*, 2004; Gibbons, H. A., *The Foundation of the Ottoman Empire*, London, 1968; Judah, T., *The Serbs*, London, 1997; «Prishtina», *Albanian*, www. Albanian.com / main / countries / kosovo / prishtina; Shaw, S. and E. S. Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, Cambridge, 1985; *Türk Ansiklopedisi*, Ankara, 1978; Uzunçarşılı, İ. H., *Osmanlı tarihi*, Ankara, 1982; *The World Gazetteer*, www. world - gazetteer. com; Zöllner, E., *Geschichte Österreichs*, Wien, 1990.

مهدی کیوانی

پریلِپ (به ترکی: پرلپه)، شهر و استانی در جمهوری مقدونیه. استان پریلپ با ۱٬۸۲۴ کمـ۲ مساحت و ۹۴٬۴۶۴ تن جمعیت (۱۳۸۳ش/ ۲۰۰۵م) در نواحی مرکزی مقدونیه واقع است و مرکز آن شهر تاریخی پریلپ است («فرهنگ...[1]»؛ نیز نک: *اطلس*...).

شهر پریلپ در °۴۱ و ´۲۰ عرض شمالی و °۲۱ و ´۳۳ طول شرقی در شمال دشت حاصلخیز پلاگونیا در دامنه‌های رشته کوه بابونا واقع است. این شهر نام خود را از قلعه‌ای کوهستانی به همین نام، به معنی «مستقر بر کوه»، گرفته است («اطلس...[2]»، 140، فهرست؛ «پریلپ»، «مقدونیه...[3]»؛ EI², VIII/310). پریلپ با ۷۳٬۸۱۵ تن جمعیت (۱۳۸۳ش/۲۰۰۵م) سومین شهر بزرگ مقدونیه است («فرهنگ»؛ «پریلپ»، «اتاق...[4]») و از مراکز بازرگانی و کشاورزی این کشور به شمار می‌رود. تولید تنباکو و صنایع جانبی آن عمده‌ترین فعالیت اقتصادی در این شهر است و محصول تنباکوی آن یکی از بهترین انواع تنباکو به شمار می‌رود و بسیاری از کارخانه‌های سیگارسازی جهان در تولید محصولات خود از آن استفاده می‌کنند. نساجی و شراب‌سازی از دیگر صنایع پریلپ است (کلمبیا[5]؛ «پریلپ»، «اتاق»؛ افشار، ۶۴).

پیشینهٔ تاریخی: یافته‌های باستان‌شناسی، دیرینگی منطقهٔ پریلپ را به سده‌های پایانی پیش از میلاد می‌رساند. همچنین این یافته‌ها حکایت از چیرگی رومیان و سپس بیزانسیها بر این منطقه دارد. با این وجود، برای نخستین‌بار از این شهر در فرامین باسیلیوس دوم، امپراتور بیزانس در ۴۰۵ق/۱۰۱۴م یاد شده است. پریلپ تا اوایل سدهٔ ۷ق/۱۳م، در قلمرو امپراتوری بیزانس باقی بود و پس از آن بر قلمرو پادشاهی دوم بلغار افزوده شد. سپس در قلمرو ووکاشین[6] که در ۷۶۷ق/۱۳۶۶م در پریلپ بر تخت نشست و خود را شاه خوانده بود، درآمد (نک: «پریلپ»، «مقدونیه»؛ EI²، همانجا). اما دیری نپایید که ووکاشین در ۱۳۷۱م در جنگی که برضد عثمانیها ترتیب داده بود، شکست خورد و به هنگام فرار کشته شد و پس از او پسرش مارکو کرالیه‌ویچ[7] بر جای او نشست. او پریلپ را مرکز حکومت خود قرار داد و قلعهٔ آن‌را بازسازی کرد که از آن پس به‌نام او مارکو وی کولی (قلعهٔ مارکو) خوانده شد (اوزون‌چارشیلی، I/199؛ «پریلپ»، «مقدونیه»).

در ۷۸۴ق/۱۳۸۲م، به روزگار سلطان مراد اول (حک‍ ۷۶۱-۷۹۲ق)، پریلپ توسط تیمورتاش پاشا به تصرف عثمانیان درآمد (حاجی خلیفه، ۱۳۸؛ اولیا چلبی، ۵/۵۷۱؛ اوزون چارشیلی، I/175) و مارکو تا ۷۹۷ق/ ۱۳۹۵م به عنوان پادشاه تحت‌الحمایهٔ عثمانیان بر منطقهٔ پریلپ حکومت کرد. در دورهٔ سلطان محمدفاتح (حک‍ ۸۵۵-۸۶۶ق) گروههای بزرگی از ترکان مسلمان که بیشتر صنعتگر بودند، در دو کیلومتر پایین‌تر از شهر قدیمی، اسکان داده شدند. قدیمی‌ترین مسجد شهر که بنا بر کتیبهٔ سر در آن در ۸۸۱ق ساخته شده است، به همین دوره باز می‌گردد (EI²، همانجا).

اولیا چلبی که در سدهٔ ۱۱ق/۱۷م از این شهر دیدار کرده، آن‌را شهری میانه‌حال با قلعه‌ای استوار، ۱۰ محله و هزار خانهٔ کاه‌گلی با باغچه‌های بزرگ وصف کرده است. بنا به گزارش او، هر یک از محله‌های شهر دارای مسجدی بوده است که از میان آنها مسجد آلای‌بیک در بازار و نیز مسجد ارسلان پاشا از همه معروف‌تر بوده‌اند. افزون بر آن، شهر دارای مدرسه، تکیه، مکتب، خان (کاروان‌سرا) و حمامی بزرگ و نیز ۲۰۰ باب دکان بوده است و اهالی شهر بیشتر به کار ساخت اسباب‌بازی و چاقو اشتغال داشته‌اند و به سبب وجود شکارگاههای خوب در کوههای مجاور شهر، مردم آن به شکار علاقهٔ بسیاری داشته‌اند. بنابر روایت اولیا چلبی در روزگار او بیشتر ساکنان پریلپ را صربها و بلغارها تشکیل می‌دادند و بسیاری از آنها به زبان بلغاری گفت و گو می‌کردند (۵/۵۷۱-۵۷۲).

در سده‌های بعد با مهاجرت ترکان به این شهر، بافت جمعیتی شهر کاملاً دگرگون شد. بنا به گزارش سامی در اواخر سدهٔ ۱۳ق/۱۹م بیشتر جمعیت ۱۸٬۳۷۸ تنی پریلپ را مسلمانان ترکی زبان تشکیل می‌داده‌اند. توصیفات سامی از این شهر که به روزگار او دارای ۱۰ مسجد، ۳ تکیه، ۵ مدرسهٔ علوم دینی، دو حمام، یک مدرسهٔ متوسطه (رشدیه)، یک مدرسه ابتدایی، ۷ مدرسهٔ اسلامی، ۶ مدرسهٔ ابتدایی برای مسیحیان، دو کلیسا و بازارمکاره‌ای پررونق بوده است (۲/۱۵۰۰)، نشان از آبادانی پریلپ در اواخر دورهٔ حضور ترکان بر آنجا دارد.

پریلپ در ۱۳۳۰ق/۱۹۱۲م به هنگام نخستین جنگ بالکان به تصرف صربها درآمد (EI², VIII/312) و از آن پس جزئی از صربستان شد و پس از جنگ جهانی اول با شکل‌گیری پادشاهی یوگسلاوی در شمار شهرهای آن کشور درآمد. پس از جنگ جهانی دوم و تأسیس جمهوری فدرال یوگسلاوی در قلمرو جمهوری مقدونیه از جمهوریهای شش‌گانهٔ فدراسیون یوگسلاوی به شمار آمد و در ۱۳۷۱ش/۱۹۹۲م با فروپاشی فدراسیون یوگسلاوی و استقلال جمهوری مقدونیه این شهر در زمرهٔ شهرهای این کشور نوبنیان قرار گرفت.

1. *The World*... 2. *Britannica*... 3. «Prilep», *Macedonia*. 4. «Prilep», *Economic*... 5. *The Columbia*...
6. Vukašin 7. Marko Kiraliyevic

از آثار دیدنی بر جای مانده در این شهر می‌توان به بقایای قلعهٔ سنگی مارکوی کولی، صومعه‌هایی از روزگار بیزانسیها، مسجد قدیمی شهر، برج ساعت در بازار آن و دیوار کاروان‌سرای شهر که از آثار دورهٔ عثمانیان به شمار می‌رود، یاد کرد («پریلپ»، «مقدونیه»).

مآخذ: *اطلس راهنمای کشورهای جهان*، دفتر چهارم کشورهای اروپا، سازمان جغرافیایی وزارت دفاع و پشتیبانی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۷۹ش؛ افشار، مسعود، مقدونیه، تهران، ۱۳۷۷ش؛ اولیا چلبی، *سیاحت‌نامه*، به کوشش احمد جودت، استانبول، ۱۳۱۵ق؛ حاجی خلیفه، *تقویم التواریخ* (ترجمه)، به کوشش هاشم محدث، تهران، ۱۳۷۶ش؛ سامی، شمس‌الدین، *قاموس الاعلام*، استانبول، ۱۳۰۶ق؛ نیز:
Britannica Atlas, Chicago, 1996; *The Columbia Encyclopedia*, 2001; EI[2]; «Prilep», *Economic Chamber of Macedonia*, www.mchamber.org.mk/www1/prilep.htm; «prilep», *Macedonia*, faq. macedonia.org/travel/cities/prilep.html; Uzunçarşılı, İ.H., *Osmanlı tarihi*, Ankara, 1972; *The World Gazetteer* , www.world-gazetteer.com.
وهاب ولی

پریم، نام منطقه‌ای تاریخی در جنوب ساری و پایتخت کوهستانی اسپهبدان طبرستان، امروزه باعنوان فریم نام دهستانی ازبخش دودانگه به مرکزیت روستای محمدآباد واقع در شهرستان ساری.

از پریم برای نخستین‌بار در منابع تاریخی ذیل وقایع خسرو انوشیروان (سل ۵۳۱-۵۷۹م) یاد شده است. وی نواحی‌ای از طبرستان را که شامل ونداومیدکوه (امید کوه)، آمل، لفور و پریم (فریم) بود، به پاس خدمات قارن (کارن) ــ پسر سوخرا وزیر قباد از اعضای خاندان کارن ــ در نبرد با هپتالیان به وی واگذارد و به او لقب اسپهبد طبرستان داده شد (ابن اسفندیار، ۱/۱۵۰-۱۵۲؛ مرعشی، ۱۰۸؛ اولیاءالله، ۲۷-۲۹؛ نیز نک: نولدکه، ۶۶۰؛ کریستن سن، 99؛ مادلونگ، 200).

حکومت این نواحی مقارن با انقراض دولت ساسانیان دردست اعقاب کارن باقی ماند و بر این ناحیه نام معرب کوه قارن نهاده شد (ابن اسفندیار، ۱/۱۵۲؛ نولدکه، ۶۷۳-۶۷۴). با ضعف و زوال دولت ساسانی، طبرستان دستخوش تهاجمات هپتالیان به وی و از سوی دیگر عربها شد و مردمان آن ناحیه که از این نابسامانیها به ستوه آمده بودند، فرمانروایی این نواحی را به باو ــ از سرداران یزدگرد سوم ــ که برای زیارت آتشکدهٔ کوسان به طبرستان آمده بود، پیشنهاد کردند. وی به اصرار مردم طبرستان حکومت این ناحیه را پذیرفت (ابن اسفندیار، ۱/۱۵۴-۱۵۵؛ نیز نک: هـ د، آل باوند). در این زمان پریم و کوههای قارن دردست قارنوندیان بود. آنها نیز حاکمیت باو را پذیرفتند و با داشتن سمت فرمانروایی ناحیهٔ قارن کوه، در اطاعت باوندیان بودند (نک: برزگر، ۱/۹۳؛ عسکری، ۱۲۹).

هنگامی‌که سهراب فرزند خردسال باو بر جای پدر نشست، پریم به‌عنوان مقر حکومت او تعیین شد و با بنای قصر، گرمابه و میدان در این شهر بر عمران و آبادانی آنجا افزوده شد که آثار آنها تا زمان ابن اسفندیار بر جای بوده، و وی از آن عمارات دیدن کرده است (ابن اسفندیار، ۱/۱۵۶). کوههای صعب‌العبور طبرستان به‌ویژه قارن کوه مانع از پیشروی عربها به این نواحی بود (نک: بلاذری، ۴۷۳) و حکومت بخشهای کوهستانی طبرستان همچنان دردست باوندیان باقی بود (نک: مادلونگ، 201-200).

در ۱۶۶ق/۷۸۳م ونداد هرمزد قارنوندی به پریم مقر حکومت اسپهبدان رفت و با یاری اسپهبد شروین باوندی فرمانروای اسپهبدان در آن زمان توانست نُواب و کارگزاران خلیفهٔ عباسی را از برخی نواحی طبرستان بیرون براند (ابن اسفندیار، ۱/۱۸۳-۱۸۵؛ اولیاءالله، ۶۰-۶۱؛ مادلونگ، 202). در اوایل سدهٔ ۳ق در گیرودار کشمکشهای میان قارنوندیان و باوندیان، مازیار آخرین فرمانروای دودمان قارنوندی به یاری مأمون (حک‍ ۱۹۸-۲۱۸ق/۸۱۴-۸۳۳م) خلیفهٔ عباسی، موفق شد حکومت این نواحی را به دست آورد (همو، 204؛ نجمی، ۲۷) و لقب سنتی اسپهبدان را اختیار کرد. وی مساجدی در پریم و دیگر شهرهای قلمرو خویش نیز بنا کرد (ابن فقیه، ۳۰۶؛ مادلونگ، همانجا).

در زمان معتصم عباسی (حک‍ ۲۱۸-۲۲۷ق/۸۳۳-۸۴۲م) و به اشارهٔ وی عبدالله طاهر امیر خراسان به طبرستان لشکر کشید و به یاری قارن ابن شهریار باوندی، مازیار را از میان برداشت و با مرگ مازیار دودمان قارنوندیان در طبرستان منقرض شد و کوههای شروین و پریم مجدداً تحت حاکمیت خاندان باوندی که اطاعت طاهریان را پذیرفته بودند، درآمد و باوندیان به استحکام دژ پریم کوشیدند (همو، 206-205؛ اعظمی، ۵۳؛ نک: بلاذری، ۴۷۴-۴۷۵).

تا نیمهٔ اول سدهٔ ۳ق/۹م بیشتر اهالی پریم بر دیانت زردشتی باقی بودند و با اسلام آوردن قارن بن شهریار باوندی پذیرش اسلام در پریم و دیگر نواحی طبرستان افزایش یافت (مادلونگ، 206). با آغاز قیام حسن زید علوی در ۲۵۰ق/۸۶۴م بر ضد عاملان دستگاه خلافت عباسی در طبرستان، بیشتر مردم آنجا بجز اهالی کوهستان پریم با او بیعت کردند (طبری، ۹/۲۷۳-۲۷۴).

جغرافی‌نویسان سدهٔ ۴ق/۱۰م از پریم به‌عنوان مرکز ناحیهٔ کوهستانی قارن کوه و پایتخت باوندیان یاد کرده‌اند که خزاین و ذخایر حکومتی در آنجا نگهداری می‌شده است. از نظر اقتصادی پریم دارای مرکزیت بوده، و هر ۱۵ روز یک‌بار بازار روز پررونقی در آن برپا می‌شده است و بازرگانان از دیگر نواحی بدانجا می‌آمدند (اصطخری، ۲۰۵-۲۰۶؛ ابن حوقل، ۲/۳۷۷؛ *حدود...*، ۱۴۷). در سدهٔ ۴ق بیشتر اهالی قارن کوه را زردشتیان تشکیل می‌دادند و بر آنجا اسپهبدان باوندی حکم می‌راندند (همانجا).

بنابه‌روایت مؤلف‌گمنام کتاب *حدودالعالم* لشکرگاهی درنیم‌فرسنگی پریم وجود داشته که مقر اسپهبد قارن کوه بوده است و بیشتر ساکنان این لشکرگاه را مسلمانانی که از دیگر نواحی بدانجا مهاجرت کرده بودند و به بازرگانی و پیشه‌وری می‌پرداختند، تشکیل می‌دادند، اما اهالی بومی این منطقه بیشتر به کار سپاهی‌گری و برزگری اشتغال داشتند و به آیین زردشتی پای‌بند بوده، و همچنین به آداب و مراسم دیانت زرتشتی می‌پرداخته‌اند که برای نمونه از ستایش آب چشمه‌های اطراف پریم و طلب باران که یادآور مراسم و آیین پرستش ایزد آب، اناهیتا در ایران

باستان بوده است، می‌توان یاد کرد (ص ۱۴۷-۱۴۸).

وجود ضرابخانه‌ای در پریم که در آن به ضرب سکه‌های سیمین می‌پرداختند (اعظمی، همانجا)، نشان از اهمیت اقتصادی آنجا در سدهٔ ۴ق دارد. نقش روی این سکه‌ها گویای آن است که باوندیان این دوره سیادت آل بویه را پذیرفته بودند و از شیعهٔ امامیه نیز حمایت می‌کردند و مذهب تشیع در پریم رواج داشته، به‌طوری‌که مادر مجدالدولهٔ بویهی خواهر اسپهبد پریم بوده است (رشیدالدین، ۱۹۰/۱؛ مادلونگ، 216-217؛ نیز نک: اعظمی، ۵۴)؛ در عین حال، بنابر سکهٔ دیگری، در ۳۷۵ق/۹۸۵م اسپهبد شروین بن رستم نامی بدون پذیرش سیادت آل بویه بر پریم حکومت می‌کرد (مادلونگ، 217، حاشیهٔ 1).

در پی استیلای قابوس بن وشمگیر بر طبرستان و گرگان به سبب جنگها و کشمکشهایی که میان وی و مجدالدولهٔ بویهی درگرفت، لشکریان وی انبارهای آزوقه و ذخایر پریم را غارت کردند و درنتیجه آنجا دچار قحطی و کمبود مواد غذایی گردید (عتبی، ۲۴۱؛ رشیدالدین، ۱۳۹/۱؛ ملحقات، ...، ۱۰/۱؛ مرعشی، ۱۳۷، ۱۳۹، ۱۴۰). با ظهور دولت سلجوقیان و استیلای طغرل سلجوقی (حک ۴۲۹- ۴۵۵ق/۱۰۳۸-۱۰۶۳م) بر طبرستان، نواحی مختلف این ولایت تحت حاکمیت سلجوقیان درآمد، اما پریم همچنان دردست خاندان باوندی باقی ماند (ملحقات، ۲۶/۱).

در ذیحجهٔ ۴۷۳/مهٔ ۱۰۸۱ حسن صباح به علت موقعیت سوق‌الجیشی قلعه و ناحیهٔ کوهستانی پریم برای تبلیغ مذهب اسماعیلیهٔ نزاری در میان مردمان شیعه مذهب این ناحیه، به پریم سفر کرد (جوینی، ۱۹۱/۳). سلطان محمدبن ملکشاه که از این خبر آگاه شد، از اسپهبد حسام‌الدولهٔ شهریار (حک ۴۶۶-۵۰۴ق/۱۰۷۴-۱۱۱۰م) حاکم پریم خواست که برای سرکوب اسماعیلیان به خدمت او درآید (ملحقات، ۲۳/۱). حسام‌الدوله که از پیام او خشمناک شده بود، از فرمان او سر برتافت؛ سلطان محمد نیز لشکری به تنبیه او گسیل داشت، اما حسام‌الدوله سپاه او را شکست داده، پراکنده کرد (همان، ۲۳/۱-۲۴؛ مرعشی، ۱۵۱-۱۵۲؛ بازورث، 28).

در ۴۸۶ق/۱۰۹۳م در دورهٔ دوم فرمانروایی باوندیان (اسپهبدیه) حسام‌الدوله پایتخت را از پریم به ساری منتقل کرد و پریم تنها به‌عنوان پایگاه نظامی درآمد (برزگر، ۲۵۷/۲) و از این تاریخ به بعد رونق و اهمیت پریم رو به زوال نهاد.

در ۵۲۱ق/۱۱۲۷م زلزله‌ای شدید که در ناحیهٔ هزار جریب روی داد، باعث ویرانی و کشته شدن اهالی پریم شد، به‌گونه‌ای که از این تاریخ به بعد پریم اهمیت گذشتهٔ خود را هیچ‌گاه بازنیافت (امبرسز، ۱۴۱). افول نهایی پریم پس از زمین لرزهٔ شدید ۷۰۰ق/۱۳۰۱م — که منجر به ویرانی بسیاری از نواحی جنوب مازندران شد — صورت گرفت (همو، ۱۴۶)؛ به‌گونه‌ای که در سدهٔ ۸ق/۱۴م حمدالله مستوفی از پریم به‌صورتی یاد کرده است که نشان از عدم اهمیت آن دارد، چنان‌که در انضمام پریم به قومس یا به مازندران با شک و تردید یاد می‌کند (نک: ص ۱۶۲).

مآخذ: ابن اسفندیار، محمد، *تاریخ طبرستان*، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۲۰ش؛ ابن حوقل، محمد، *صورة‌الارض*، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۹م؛ ابن فقیه، احمد، *مختصر کتاب البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۳۰۲ق/۱۸۸۵م؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۷۰م؛ اعظمی سنگسری، چراغعلی، «فریم پایگاه اسپهبدان باوندی کجاست؟»، *بررسیهای تاریخی*، تهران، ۱۳۵۱ش، س ۷، شم ۱؛ امبرسز، ن. ن. و ج. پ. ملویل، *تاریخ زمین لرزه‌های ایران*، ترجمهٔ ابوالحسن رده، تهران، ۱۳۷۰ش؛ اولیاءالله آملی، محمد، *تاریخ رویان*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۸ش؛ برزگر، اردشیر، *تاریخ تبرستان*، به کوشش محمد شکری فومشی، تهران، ۱۳۸۰ش؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به کوشش عبدالله انیس طباع و عمر انیس طباع، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ جوینی، عطاملک، *تاریخ جهانگشای*، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۷م؛ *حدودالعالم*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰ش؛ حمدالله مستوفی، *نزهة القلوب*، به کوشش لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ق/۱۹۱۳م؛ رشیدالدین فضل‌الله، *جامع التواریخ*، به کوشش احمد آتش، تهران، ۱۳۶۲ش؛ طبری، *تاریخ*؛ عتبی، محمد، *تاریخ یمینی*، ترجمهٔ ناصح جرفادقانی، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۵۷ش؛ عسکری، علی بابا، *بهشهر (اشرف البلاد)*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ مرعشی، ظهیرالدین، *تاریخ طبرستان و رویان و مازندران*، به کوشش عباس شایان، تهران، ۱۳۳۳ش؛ *ملحقات تاریخ طبرستان* (نک: هم، ابن اسفندیار)؛ نجمی، ناصر، بابک خرم‌دین، تهران، ۱۳۶۸ش؛ نولدکه، تئودُر، *تاریخ ایرانیان و عربها در زمان ساسانیان*، ترجمهٔ عباس زریاب، تهران، ۱۳۵۸ش؛ نیز:

Bosworth, C. E., «The Political and Dynastic History of the Iranian World (A. D. 1000-1217)», *The Cambridge History of Iran*, vol. V, ed. J. A. Boyle, Cambridge, 1968; Christensen, A., *L'Iran sous les Sassanides*, Copenhagen, 1936; Madelung, W., «The Minor Dynasties of Northern Irans», *The Cambridge History of Iran*, vol. IV, ed. R. N. Frye, Cambridge, 1975.

شیرا جعفری

پریم[1]، یا بَریم، جزیره‌ای آتشفشانی در تنگهٔ باب المندب در جمهوری یمن. این جزیره با ۱۳ کمـ۲ وسعت در جنوب غربی شبه جزیرهٔ عربستان و در باریک‌ترین بخش تنگهٔ باب‌المندب میان دو کشور یمن و جیبوتی به فاصلهٔ حدود ۴ کمـ از ساحل یمن و حدود ۲۸ کمـ از ساحل جیبوتی جای دارد. بیشترین درازای آن حدود ۹ کمـ و میانگین پهنای آن حدود ۳ کمـ است (*کلمبیا*[2]؛ *انکارتا*[3]؛ «فرهنگ...[4]»، XX/107؛ «دائرة‌المعارف...[5]»، III/1446).

این جزیره از دیرباز شناخته شده بود و در برخی منابع کهن از آن با نام «دیودُروس» نام برده شده است (نک: پلینی، II/468, 469؛ شوف، 114). در بیشتر متون عربی از این جزیره با نام جزیرهٔ «میون» یاد شده است (نک: تیبتس، 421؛ ترسیسی، ۴۶۰).

با گسترش نفوذ پرتغالیها در سواحل جنوبی شبه جزیرهٔ عربستان، این جزیره در ۹۱۹ق/۱۵۱۳م به تصرف آنها درآمد. هلندیها هم که در اوایل سدهٔ ۱۱ق/۱۷م به سواحل جنوبی یمن راه یافته بودند، برخی در پریم اقامت گزیدند (ماکرو، ۲۰-۲۱، ۳۱).

این جزیره در سدهٔ ۱۲ق/۱۸م چندین‌بار به تصرف فرانسه و انگلیس درآمد، تا سرانجام در ۱۲۷۳ق/۱۸۵۷م انگلیسیها که از نفوذ هرچه بیشتر

1. Perim 2. *The Columbia...* 3. *Encarta...* 4. *The Imperial...* 5. *Encyclopedia...*

فرانسویها پس از گشوده شدن کانال سوئز در سواحل دریای سرخ نگران بودند، پیش از اتمام کار ساخت کانال، جزیرۀ پریم را به اشغال خود درآوردند و یک چراغ دریایی در آن احداث کردند (بیدول، 28, 43). اشغال پریم توسط انگلیسیها موجبات نگرانی دولت عثمانی را فراهم کرد و عثمانیان برای محافظت از اماکن مقدسۀ مکه و مدینه نیروهایی را از نقاط مختلف به آنجا گسیل داشتند (گوین، 96).

جزیرۀ پریم که در دهه‌های ۱۸۷۰ و ۱۸۸۰م در تجارت زغال‌سنگ با عدن رقابت می‌کرد، پس از اشغال آن توسط انگلیسیها اهمیت خود را از دست داد؛ اما با ورود کشتیهای بخار در صحنۀ کشتی‌رانی، دوباره اهمیت خود را بازیافت و اولین کشتی بخار در ۱۳۰۰ق/۱۸۸۳م در لنگرگاه پریم به بارگیری زغال‌سنگ مبادرت کرد (همو، 180, 178). پس از آغاز جنگ جهانی اول پریم به سبب دارا بودن تجهیزات سوخت‌گیری و اهمیت استراتژیک خود مورد توجه بسیار بود و به همین سبب، در جریان جنگ چندین‌بار ویران و بازسازی شد (بیدول، 60). در نیمۀ نخست سدۀ ۲۰م با ورود کشتیهای نفت‌سوز در عرصۀ کشتی‌رانی بین‌الملل، پریم موقعیت اقتصادی خود را از دست داد (گوین، 291). از آن پس پریم فقط محل توقف نیروهای محافظ و کارکنان دو چراغ دریایی واقع در آن شد (هیکینباتم، II/11).

مآخذ: ترسیسی، عدنان، *بلاد سبأ و حضارات العرب الاولی*، بیروت/دمشق، ۱۹۹۰م؛ ماکرو، اریک، *الیمن و الغرب ۱۵۷۱-۱۹۶۲م*، ترجمۀ حسین بن عبدالله عمری، دمشق، ۱۹۸۷م؛ نیز:

Bidwell, R., *The Two Yemens*, Harlow, 1983; *The Columbia Encyclopedia*, 2001; *Encarta Reference Library*, 2004; *Encyclopedia of the Modern Middle East*, ed. R. S. Simon et al., New York, 1996; Gavin, R. J., *Aden under British Rule 1839-1967*, London, 1975; Hickinbotham, T., *Aden*, London, 1958; *The Imperial Gazetteer of India*, New Delhi, 1972; Pliny, *Natural History*, tr. H. Rackham, London, 1947; Schoff, W. H., notes on *The Periplus of the Erythraean Sea*, New Delhi, 1974; Tibbetts, G. R., *Arab Navigation in the Indian Ocean before the Coming of the Portuguese*, London, 1971.

پرویز امین

یَزْدَوی، یا بزدوی، ابوالحسن فخرالاسلام علی‌بن محمدبن حسین (ح ۴۰۰-۵ رجب ۴۸۲ق/۱۰۱۰-۱۳ سپتامبر ۱۰۸۹م)، فقیه و اصولی حنفی.

او در خاندانی اهل دانش برخاسته از نسف زاده شد. نیای وی عبدالکریم بن موسیٰ یزدوی و پدرش محمدبن حسین از عالمان و محدثان ماوراءالنهر بودند (نسفی، ۴۴۴، ۵۵۵؛ ابن ماکولا، ۴۷۳/۱). یزده، خاستگاه این خاندان، قلعه‌ای در ۶ فرسنگی نسف بر سر راه بخارا بود (سمعانی، ۳۳۹/۱؛ یاقوت، ذیل بزده). پدرش تنها استاد شناختۀ اوست (نک: نسفی، ۵۵۵). یزدوی بخش مهمی از فعالیت علمی خود را در سمرقند به‌سر آورد، جایی که مدتی را به تدریس گذراند (همو، ۵۵۴؛ ذهبی، ۶۰۳/۱۸) و گفته شده که مدتی نیز بر مسند قضا بوده است (ابوطاهر، ۷۲؛ ابن نجیم، ۱۵۳/۴). از شاگردان او نام محمدبن حسن زالی بلخی (نک: نسفی، همانجا)، ابوالمعالی محمدبن نصر مدینی، خطیب سمرقند (سمعانی، همانجا) در حدیث، و علاءالدین محمدبن احمد سمرقندی (کاسانی، ۱۰۸/۵، ۲۶۸/۶؛ قس: ۸۸/۲، ۱۴۰/۳) و ظهیرالدین ابوالمعالی زیادبن الیاس (عبدالقادر، ۲۴۵)، در فقه ثبت شده است. ابوحفص عمربن محمد نسفی صاحب *القند*، او را در نسف دیده، اما موفق به سماع از او نشده است (نک: نسفی، همانجا) و روایت او از یزدوی، برخلاف آنچه در اسناد علاءالدین بخاری آمده است (نک: ۴/۱)، نباید بی‌واسطه باشد.

از نظر سلوک فردی، نسفی که عصر یزدوی را دریافته، او را با لقب «زاهد» خوانده است (همانجا؛ نیز نک: یزدوی، ۷/۱). گویا او بخش پایانی عمر خود را در نسف و کش (نزدیک سمرقند) گذرانده است، جایی که وی در همان‌جا وفات یافت (نک: نسفی، ذهبی، همانجاها). پیکر او را به سمرقند بردند و در باب المشهد جاکردیزه، آرامگاه مشهور سمرقند به خاک سپردند و تربتش قرنها از مزارات سمرقند بود (نسفی، همانجا؛ سخاوی، ۱۴۸/۱؛ قس: ابوطاهر، ۷۰).

آنچه از آثار وی و گزارشهای منابع برمی‌آید، چیرگی او در فقه و اصول است، چنان‌که از او به تعبیر «فقیه ماوراءالنهر» یاد شده است (سمعانی، همانجا؛ نیز ذهبی، ۶۰۲/۱۸). از برخی اشارات برمی‌آید که وی در حدیث نیز دستی داشته است (نسفی، همانجا). وی در ارزیابی حدیث، نگاهی نقادانه داشت و در بابی از کتاب «اصول الفقه» خود، با عنوان «باب الطعن»، با ارائۀ ضوابطی به تضعیف برخی احادیث برخاسته است (۶۶/۳ ب).

یزدوی در سده‌های پس از خود به‌عنوان شاخص مذهب صحیح حنفی در ماوراءالنهر شناخته بوده، و چه‌بسا این شهرت، بازتابی از نقش تاریخی او در دورۀ زندگانی‌اش بوده است. در منابع متأخر به مناظرات پرشور یزدوی با عالمان مختلف شافعی، ازجمله امام محمد غزالی اشاره شده که همه به نفع حنفیان خاتمه یافته است (مثلاً نک: ابوطاهر، ۷۱) و گاه از برخورد شکننده‌ای سخن رفته که یزدوی با حنفیان تندرو داشته است (برای نمونه‌ای در قرائت فارسی قرآن، نک: همو، ۷۲؛ قس: علاءالدین بخاری، ۲۵/۱؛ هـ د، ۳۸۴/۵). به هر روی، برخوردهای جدلی وی با شافعیان و اصحاب حدیث، در جای‌جای عبارات کتاب «اصول الفقه» او آمده، و به‌عنوان مهم‌ترین صاحب‌نظر رقیب، اغلب دیدگاههای شخص شافعی را نقد کرده است (مثلاً نک: ۹۵/۱-۹۶، ۱۷۸، جم، نیز برای مذهب مالک و اصحاب حدیث، نک: ۱۷/۱، ۱۰۱-۱۰۴، جم). به کارگیری همین شیوۀ جدلی است که ابن خلدون را واداشته است تا در سخن از طریقه‌های اصلی در علم جدل، طریقۀ نخست را طریقۀ یزدوی اعلام کند که «مخصوص ادلۀ شرعی اعم از نص و اجماع و استدلال است» (۴۵۷/۱؛ نیز حاجی خلیفه، ۵۸۰/۱؛ صدیق حسن، ۲۰۹/۲).

یزدوی به دنبال سنتی خاندانی (نک: نسفی، ۴۴۴)، همچون برادرش ابوالیسر محمد، در اصول دین، پیرو مکتب حنفیان اهل سنت و جماعت و مرتبط با محفل ماتریدی بود. افزون بر اثر منتسب به او در «شرح الفقه الاکبر» منسوب به ابوحنیفه (نک: آثار)، موضع وی در تأیید

دیدگاههای حنفیان اهل سنت و جماعت و دوری از گرایشهای اعتزالی به صراحت در مقدمهٔ رسالهٔ «اصول الفقه» او و مواضع دیگر آن کتاب آمده است (۷/۱-۱۱، نیز ۲۳۱/۴، جم). به هر روی، از معتزله بارها در کتاب «اصول الفقه» یاد شده، و مواضع آنان نقد شده است (مثلاً ۴۶/۱، ۶۰، جم).

پزدوی در مقدمهٔ کتاب، علم را بر دو قسم دانسته است: نخست علم توحید و صفات الاهی، و دوم علم شرایع که کتاب خودْ را راجع به آن تألیف کرده است (۷/۱). وی در نگاهی نظری به علم فقه، آگاهی بر آن را در ۳ سطح دانسته است: علم به نفس احکام، «علم به نصوص و معانی آنها و تعریف اصول با فروع آنها»، و سوم عمل به فقه که سطح دوم را موضوع کتاب خود شمرده است (۱۲/۱). از آنجا که کتاب *اصول* پزدوی کتابی در اصول فقه است، کوشش او برای چنین ورودی به مبحث بیانگر نگرش خاص او به جایگاه اصول در میان علوم دینی و ماهیت مباحث آن است. باید دانست که کتاب پزدوی به‌عنوان شاخصی در حیطهٔ «طریقهٔ فقها» در برخورد با دانش اصول فقه شناخته شده که در برابر «طریقهٔ متکلمان» جای داشته است. فقها که در اینجا محدود به فقیهان حنفی است، در برخورد با اصول فقه، برخلاف متکلمان، مباحث خود را نه از اصول و مبانی کلی عقلی، که از کشف رابطهٔ میان احکام شرعی و استقراء اصول کلی از فروع فقهی پی می‌گرفته‌اند. البته این طریقه از اوایل سدهٔ ۴ق توسط کسانی چون ابوالحسن کرخی و ابوبکر جصاص رازی پایه‌گذاری شده است (برای توجه به اقوال آنان، نک: پزدوی، ۱۱۹/۱، ۲۴۹، جم)، اما اهمیت پزدوی در نظری‌سازی و انسجام‌دهی این طریقه است. عبارت یاد شده از پزدوی در تعریف موضوع کتاب خود، به خوبی نشان از آن دارد که وی در بخش مربوط به شناخت اقسام نصوص و معانی آنها بسیار به موضع متکلمان نزدیک بوده، و در بخش مربوط به رابطهٔ اصول با فروع از آنان فاصله گرفته است. این همگرایی و واگرایی نسبت به طریقهٔ متکلمان در عمل نیز در طی کتاب بازتاب یافته است. گفتنی است که پزدوی نسبت به آراء اصولی شیوخ حنفی عراق نیز برخوردی نقادانه داشته، و دیدگاه آنها را گاه با تلویح (مثلاً نک: ۲۱۹/۱: بعض مشایخنا) و گاه صریح (مثلاً ۲۵۴/۱، ۳۰۶) به نقد گرفته است.

در حیطهٔ انسجام، *اصول* پزدوی یکی از ساخت‌مندترین متون متقدم در اصول فقه حنفی است و این ویژگی آن، نه تنها از سوی عالمان حنفی، که از سوی عالمان دیگر چون ابن خلدون شناخته شده است (علاءالدین بخاری، ۳/۱؛ ابن خلدون، ۴۵۶/۱). پزدوی در مباحث فقهی و اصولی خود نیز همواره روی به انسجام‌دهی و طبقه‌بندی آورده، و نمونهٔ آن، تقسیمات ظریفی است که دربارهٔ اقسام «سنت» (نک: ۳۵۱/۲ بب) یا اقسام «اکراه» یاد کرده است (نک: ابن نجیم، ۸۰/۸).

طریقه‌ای اصولی در فقه حنفی که پیش از پزدوی پدید آمده، و توسط او سامان یافته بود، در منابع پسین به نام پزدوی ثبت گردید و از همین‌رو، از وی با تعابیری چون «استاذ الائمة و صاحب الطریقة علیٰ مذهب ابی حنیفة» (سمعانی، ۳۳۹/۱) یاد می‌شد (نیز ذهبی، ۶۰۲/۱۸). گاه نیز از او به‌عنوان فرد اجلای «اصولیان» از حنفیه، یاد شده است (ابن نجیم، ۴۷/۱).

پزدوی در مذهب حنفی، در شمار «مجتهدان در مسائل» محسوب است که از آنان تنها اجتهاد در مسائلی انتظار می‌رود که از شخص ابوحنیفه قولی نیامده است (عبدالقادر، ۵۵۸/۱). این مجتهدان کوشش بر آن دارند تا براساس اصول تقریر یافتهٔ مذهب ابوحنیفه و بسط قواعد آن، احکام بدون نص را استنباط نمایند و این راهی است که پزدوی در آن گامی استوار نهاده است. آن اندازه که به روایت از ابوحنیفه مربوط می‌شود، پزدوی در صورت تعدد روایت از وی، به ترجیح روایتی برخاسته (مثلاً نک: ابن نجیم، ۹۳/۲)، گاه خود روایتی خاص از ابوحنیفه نقل کرده (مثلاً نک: ابن عابدین، ۱۹۷/۸)، و گاه به ارزیابی دلالت روایات از وی پرداخته است (مثلاً ابن نجیم، ۱۴۶/۵). اقدام پزدوی به شرح *الجامع الصغیر*، حکایت از توجه ویژهٔ وی به آراء محمدبن حسن شیبانی دارد؛ وی در عین اینکه به ضبط روایات محمد اعتنا دارد (مثلاً نک: ابن عابدین، ۳۵۰/۷)، گاه نیز موضعی برخلاف محمد را ترجیح نهاده است (مثلاً نک: ابن نجیم، ۱۵۷/۴).

پزدوی در مباحث اصولی خود، نسبت به اجماع توجهی ویژه مبذول داشته است (۲۲۶/۳ بب). این توجه بازتاب خود را در مباحث فقهی او نیز نهاده است و زمینه‌های مختلف روی آورد به اجماع، افزون بر کارکرد اصلی اجماع به مثابهٔ دلیل، از اجماع بر مجازی بودن کاربرد لفظ گرفته (ابن نجیم، ۴۷/۱) تا اجماع فقیهان بر صدور یک فتوا (همو، ۱۳۳/۱) در مباحث او دیده می‌شود.

پزدوی به روزگار خود با شمس‌الائمهٔ سرخسی (د ح ۴۹۰ق/ ۱۰۹۷م)، عالم حنفی صاحب آثاری مشابه وی و دارای لقب همسان او، «فخر الاسلام» (سرخسی، *المبسوط*، ۲/۲۵، ۲۸۷/۳۰)، در رقابت بوده که گاه در حکایات تاریخی رقابت آنان بازتابی تند داشته است (مثلاً نک: ابن نجیم، ۱۵۳/۴). اشاره‌ای به نظریهٔ پزدوی در باب دو حیثیتی بودن نسخ (تبدیل در حق مکلفین و بیان محض در حق شارع) و نقدی که نسبت بدان در *الاصول* سرخسی (۵۴/۲) صورت گرفته (نک: پزدوی، ۱۵۶/۳؛ قس: علاءالدین بخاری، ۱۱۸/۳)، حکایت از آن دارد که سرخسی کتاب خود را در پاسخ به کتاب پزدوی نوشته است. در موارد متعددی می‌توان دید که سرخسی در تقسیمات و عبارت به شدت از نوشتهٔ پزدوی متأثر بوده است (مثلاً نک: پزدوی، ۱۲/۱؛ قس: سرخسی، همان، ۱۰/۱).

در فروع گوناگون فقهی، بارها تقابل دیدگاههای این دو به چشم می‌خورد (مثلاً نک: ابن نجیم، ۲۸۵/۶، ۱۳۹/۷، ۲۸۱؛ ابن عابدین، ۲۶۴/۷؛ ابن همام، ۲۵۴/۷). مقایسهٔ *الاصول* سرخسی با نوشتهٔ اصولی پزدوی، حکایت از همراهی بسیار، و البته برخی تفاوتها دارد، اما چنین می‌نماید که مهم‌ترین اختلافات آنان در زمینهٔ اندیشهٔ سیاسی و اجتماعی بوده است. این تقابلی است در اندیشه که سرخسی را به حبس

و حصار افکنده، و پزدوی را در کنار سلطان جای داده است (مثلاً نک: سرخسی، *المبسوط*، ۱۹۲/۴، ۲۴۱/۷، *الاصول*، ۹/۱؛ ابن نجیم، ۱۵۳/۴؛ عبدالقادر، ۲۸/۱). ازجمله این رأی او درخور توجه است که مالیاتهای حکومتی، اگرچه در اصل ظالمانه وضع شده باشند، در صورتی که عادلانه توزیع گردند، از حسنی ثانوی برخوردار خواهند بود؛ کسی که عهده‌دار چنین توزیعی باشد، «مأجور» و «عدالت» او قابل تأیید خواهد بود (نک: ابن نجیم، ۹۶/۷).

چنین می‌نماید که پزدوی در باب قبول قضا از سوی حکومت نیز موضعی این‌چنین داشته است و از همین‌روست که در جای جای مباحث فقهی خود، همواره به امر قضا توجه داشته، و در جهت تقویت جایگاه قاضی کوشیده است. در مواضع متعددی از فروع فقهی، آن‌گاه که همگنان پزدوی به رهایی فرد خوانده به دادگاه گراییده‌اند، پزدوی همچون قاعده‌ای، تا حد ممکن به جانب «ضامن» شناختن وی گراییده است (مثلاً نک: همو، ۱۳۹/۷، ۲۸۱، ۲۴۶/۸؛ ابن عابدین، ۶۸۰/۵، ۳۹۴/۸). در پاره‌ای از موارد که فقها کوشیده‌اند تا گزینش میان دو حالت را پیشاپیش به صورت نظری نهایی سازند، پزدوی سزاوار دانسته است که امر گزینش به قاضی واگذار گردد تا بسته به شرایط و آنچه مصلحت بیند، به یکی از دو حالت حکم نماید (همو، ۴۶۰/۷). او برای کارآمد ساختن بیشتر دادگاه در رسیدگی به دعاوی، به قابل قبول بودن شهادت بر اموری باطنی چون «همراه بودن فعلی با شهوت» گراییده، در حالی که این امر با مخالفت غالب فقیهان دیگر مواجه بوده است (نک: ابن نجیم، ۱۰۷/۳). او حتیٰ با نگاهی واقع‌گرایانه نسبت به نقاط ضعف دستگاه دادرسی در عصر خود، برای حمایت از دستگاه قضایی، حکم قاضی را در هر حال نافذ داشته، و با وجود تقبیحی که نسبت به رشوه روا داشته، دریافت رشوه را مانع از نفوذ حکم قاضی ندانسته است (نک: ابن همام، ۲۵۴/۷).

پزدوی با تکیه بر موضع فقه حنفی در خصوص جایگاه عرف، نسبت به استقراء عرف عمومی یا آنچه «عرف الناس» نامیده، اهتمامی ویژه داشته است؛ وی در مواردی صریحاً یاد کرده که قادر به استقراء واضحی از عرف نبوده (مثلاً ابن نجیم، ۳۱۹/۴؛ ابن عابدین، ۴۳۵/۳)، و در چنین مواردی، گاه از باب رعایت احتیاط، به عرف منقول از متقدمین روی آورده است (مثلاً همو، ۷۲۳/۳).

پزدوی در کتاب «اصول الفقه» بجز پیشوایان نخستین حنفی، به ندرت از رجال مذهب یادی کرده است. از اندک موارد می‌توان به یادکرد صریح از قاضی شهید ابونصر محسن بن احمد مروزی (نک: ۲۹۴/۱؛ قس: علاءالدین بخاری، ۲۹۴/۱) و یادکرد تلویحی از ابوزید دبوسی (د ۴۳۰ یا ۴۳۲ق) (۲۴۵/۴؛ قس: علاءالدین بخاری، ۲۴۵/۴) اشاره کرد که هر دو از نظر زمانی می‌توانند در شمار استادان پزدوی بوده باشند.

آراء فقهی پزدوی نیز در آثار پسین فقه حنفی از اهمیت برخوردار بوده است، چنان‌که مرغینانی در کتاب مهم *الهدایة*، دو فتوای مهم او در باب کفالت و ودیعه را نقل کرده است (نک: ۹۶/۳، ۲۱۹). گستره‌ای از فتاوای او نه تنها در کتابهای حنفیان، که گاه در کتب دیگر مذاهب مورد توجه بوده است (مثلاً نک: ابن نجیم، ۹۸/۱، ۱۳۳، جم؛ ابن عابدین، ۲۶۱/۲، ۴۳۵/۳، جم؛ مرداوی، ۸۰/۲).

برخی از متأخران گفته‌اند که پزدوی در آثارش، گرایش به دشوار گویی داشت و از همین روی، در مقایسه با برادرش ابوالیسر، لقب ابوالعسر گرفته است (طاش‌کوپری‌زاده، ۱۶۵/۲)؛ این لقب اگرچه بر نوعی تقابل مقایسه میان دو برادر دلالت دارد (نک: عبدالقادر، ۳۷۲/۱)، اما کتاب «اصول الفقه» که از نظری‌ترین نوشته‌های اوست، از چنین دشوارگویی برکنار مانده است (برای نمونه‌های تقابل دو برادر، نک: ابن نجیم، ۲۵۹/۶-۲۶۰؛ ابن همام، ۲۲۲/۷).

آثار:

۱. *کنز الوصول الیٰ معرفة الاصول* یا «اصول الفقه»، چاپ همراه با *کشف الاسرار* علاءالدین بخاری (نک: مآخذ همین مقاله)؛ تخریج احادیث متن توسط ابن قطلوبغا (ص ۲۰۶؛ برای نسخ خطی، نک: GAL, S, I/638). تاج‌الشریعه محبوبی در *التنقیح* میان مضامین این کتاب پزدوی و مختصر اصولی ابن حاجب جمع کرده، و ابن ساعاتی در *بدیع النظام* مباحث اصولی آمدی را با پزدوی گرد آورده، و خود آن را شرح کرده است (عبدالقادر، ۳۶۵/۱؛ نیز GAL, S, I/637, 658).

۲. *شرح الفقه الاکبر*، که ظاهراً شرحی است بر *الفقه‌الاکبر(۲)* منسوب به ابوحنیفه (همان، I/638؛ هـ د، ۴۰۵/۵). این اثر براساس نسخ آن به پزدوی انتساب یافته، و در منابع متقدم نامی از آن نیامده است. علاءالدین بخاری نیز، آن‌گاه که به بررسی سخنان پزدوی دربارهٔ مضمون *الفقه‌الاکبر* پرداخته، چنین شرحی را نمی‌شناخته است (نک: ۸/۱). باید توجه داشت که اشارات گذرای پزدوی به مضامین کتاب *الفقه الاکبر*، ناظر به تحریر قدیم *الفقه‌الاکبر* است (نک: ۷/۱-۸؛ قس: «الفقه الاکبر(۱)»، سراسر متن)، در حالی که برخی از این فقرات یاد شده در تحریر جدید *الفقه الاکبر* (*الفقه الاکبر* (۲)) دیده نمی‌شود (نیز نک: علاءالدین بخاری، همانجا). این شرح به کوشش استنلی آلدرلی[1] در ۱۸۶۲م در لندن به چاپ رسیده است. همچنین ابوالمنتهیٰ مغنیساوی بر این اثر حاشیه نگاشته که ضمن *الرسائل السبعة فی العقائد*، در حیدرآباد دکن (۱۴۰۰ق) به چاپ رسیده است.

۳. *شرح الجامع الصغیر*، شرحی است بر کتاب محمدبن حسن شیبانی در فقه حنفی (عبدالقادر، همانجا؛ ابوطاهر، ۷۰) که برخی نسخ آن به ویرایش صدر شهید به‌دست رسیده، و نسخ خطی برشماری از آن در کتابخانه‌های هند تا مصر برجای مانده است (نک: GAL, I/179; TS, II/384; GAS, I/428). احتمالاً آنچه با عنوان *شرح الجامع الصحیح* بخاری یاد شده (بغدادی، *هدیه*، ۶۹۳/۱)، اشاره‌ای نادرست به همین اثر است.

1. Stanley of Alderley

۴. *زلة القاری*، که در منابع کهن نامی از آن نیست. نسخهٔ خطی آن در کتابخانهٔ کوپریلی معرفی شده (کوپریلی، ۶/۳؛ نیز نک: GAL, I/460)، و احتمال یگانگی آن با نسخه‌ای می‌رود که در دارالکتب مصر با عنوان *رسالة فی قراءة المصلی و ما یتعلق بها* معرفی شده است (خدیویه، ۱۱۴/۳). از یادکردی در رسالهٔ سمریه برمی‌آید که پزدوی نسبت به مسئلهٔ قرائت صحیح *قرآن*، حساس بوده است (ابوطاهر، ۷۲).

۵. *المبسوط*، در فتاوی و فروع فقه حنفی، در ۱۱ جلد (عبدالقادر، همانجا؛ قس: ابوطاهر، ۷۰) که نسخه‌ای خطی از آن در کتابخانهٔ ولی‌الدین افندی استانبول موجود است (دفتر...، GAL,S:۸۱، همانجا؛ زرکلی، ۳۲۸/۴).

آثار یافت نشده: از آثار یافت نشدهٔ او شرح *الجامع الکبیر* اثر محمدبن‌حسن‌شیبانی (عبدالقادر، همانجا؛ قس: حاجی‌خلیفه، ۵۷۰/۱)؛ *غناء الفقهاء* (ابن نجیم، ۱۳۶/۶) و *تنبیه الاعلام* با ابهام در موضوع (نک: صفدی، ۴۳۰/۲۱) در منابع معتبر یاد شده است. اما برخی عنوانها که تنها در منابع سده‌های ۱۳ و ۱۴ق آمده، ازجمله تفسیر *کشف الاستار* در ۱۲۰ جزء، با تردید جدی در انتساب روبه‌روست (لکهنوی، ۱۲۴؛ ادرنوی، ۴۲۷/۱؛ نیز نک: بغدادی، *ایضاح*، ۳۴/۲، *هدیه*، ۶۹۳/۱).

مآخذ: ابن خلدون، *مقدمة*، بیروت، ۱۹۸۴م؛ ابن عابدین، محمد امین، *رد المحتار علی الدر المختار*، بیروت، ۱۳۸۶ق؛ ابن قطلوبغا، قاسم، *تاج التراجم*، به کوشش محمد خیر رمضان یوسف، دمشق، ۱۴۱۳ق/۱۹۹۲م؛ ابن ماکولا، علی، *الاکمال*، بیروت، ۱۴۱۱ق؛ ابن نجیم، زین، *البحر الرائق*، بیروت، دارالمعرفه؛ ابن همام، محمد، *شرح فتح القدیر*، قاهره، ۱۳۱۹ق؛ ابوطاهر سمرقندی، *سمریه*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۳ش؛ ادرنوی، احمد، *طبقات المفسرین*، به کوشش سلیمان بن صالح خزی، مدینه، ۱۹۹۷م؛ بغدادی، *ایضاح*؛ همو، *هدیه*؛ پزدوی، علی، «اصول الفقه»، در حاشیهٔ *کشف الاسرار* (نک: هم، علاءالدین بخاری)؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ خدیویه، *فهرست*؛ دفتر کتبخانهٔ *ولی‌الدین*، استانبول، ۱۳۰۲ق؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۴م؛ زرکلی، *اعلام*؛ سرخسی، محمد، *الاصول*، به کوشش ابوالوفا افغانی، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۲ق؛ همو، *المبسوط*، قاهره، مطبعة الاستقامه؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، به کوشش عبدالله عمر بارودی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ «شرح الفقه‌الاکبر»، منسوب به ابومنصور ماتریدی، همراه *الرسائل السبعة فی العقائد*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ صدیق حسن‌خان، *ابجدالعلوم*، به کوشش عبدالجبار زکار، بیروت، ۱۹۷۸م؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به کوشش محمد حجیری، ویسبادن/اشتوتگارت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ طاش‌کوپری‌زاده، احمد، *مفتاح السعادة*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ عبدالقادر قرشی، *الجواهر المضیئة*، کراچی، کتابخانهٔ میرمحمد؛ علاءالدین بخاری، عبدالعزیز، *کشف الاسرار*، استانبول، ۱۳۰۸ق؛ «الفقه‌الاکبر(۱)»، منسوب به ابوحنیفه، همراه «شرح الفقه‌الاکبر» (هم)؛ *الفقه‌الاکبر(۲)*، منسوب به ابوحنیفه، قاهره، مکتبة محمدعلی صبیح و اولاده؛ کاسانی، ابوبکر، *بدائع الصنائع*، بیروت، ۱۹۸۲م؛ کوپریلی، *خطی*؛ لکهنوی، محمد عبدالحی، *الفوائد البهیة*، به کوشش محمد بدرالدین نعسانی، قاهره، ۱۳۲۴ق/۱۹۰۶م؛ مرداوی، علی، *الانصاف*، به کوشش محمد حامد فقی، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ مرغینانی، علی، *الهدایة*، بیروت، المکتبة‌الاسلامیه؛ نسفی، عمر، *القند فی ذکر علماء سمرقند*، به کوشش یوسف هادی، تهران، ۱۳۷۸ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز: GAL; GAL, S; GAS; TS.

احمد پاکتچی

پَزدَوی، یا بزدوی، ابوالیسر صدرالاسلام محمدبن محمدبن حسین بن عبدالکریم (۴۲۱- رجب ۴۹۳ق/۱۰۳۰- مهٔ ۱۱۰۰م)، متکلم، فقیه و قاضی حنفی-ماتریدی.

نام پزدوی یا بزدوی منسوب است به محلی به نام پزده یا بزده که قلعه‌ای بود بر سر راه نسف به بخارا (سمعانی، *الانساب*، ۳۳۹/۱؛ یاقوت، ذیل بزده). وجه تسمیهٔ کنیهٔ او «ابوالیسر» این است که چون برادرش علی بن محمد پزدوی را به سبب دشوار فهم بودن نوشته‌هایش «ابوالعسر» می‌خواندند، در مقابل، وی را به دلیل آسانی و قابل فهم بودن آثارش «ابوالیسر» خواندند (طاش کوپری‌زاده، ۵۴/۲).

از قرار معلوم پزدوی نخستین آموخته‌های خود را نزد پدرش محمدبن حسین فرا گرفت و این محمد نیز به نوبهٔ خود نزد پدرش، یعنی عبدالکریم تحصیل کرده بود و عبدالکریم شاگرد ابومنصور ماتریدی بود (پزدوی، ۳، ۱۵۵، ۱۵۸). این معنا در وهلهٔ نخست نشان می‌دهد که پزدوی در خانواده‌ای اهل دانش زاده و بالیده است؛ خاصه آنکه پسرش احمد و برادرزاده‌اش حسن بن علی نیز دانشمند بودند (عبدالقادر، ۳۰۹/۱، ۷۶/۲)؛ در ثانی گویای این است که وی به مکتب حنفی - ماتریدی تعلق داشته است که از دیرباز در شهرهای ماوراءالنهر گسترده شده بود. از دیگر استادان پزدوی می‌توان از اسماعیل بن عبدالصادق بیاری و ابویعقوب یوسف سیاری نام برد (لکهنوی، ۱۸۸؛ عبدالقادر، ۴۱۶/۱).

پزدوی در روزگار خود از چهره‌های برجسته و پیشوای مکتب حنفی - ماتریدی گردید، چنان‌که دانش‌پژوهان از دور و نزدیک به مجالس درس او می‌رفتند که شمار زیاد نام شاگردان او در منابع، حکایت از درسهای پررونق او در بخارا و سمرقند، و اهتمام او به امر آموزش دارد. یکی از مشهورترین شاگردان او نجم‌الدین عمربن محمد نسفی (۴۶۱-۵۳۷ق) نویسندهٔ *القند* و *العقائدالنسفیة* است (نسفی، ۵۴۵). برخی دیگر از شاگردان او عبارت‌اند از محمدبن احمد سمرقندی نویسندهٔ *تحفة الفقهاء* (لکهنوی، همانجا)، ابوالفضل کاخی، ابوالقاسم طرازی، ابوالقاسم مروزی، ابوالمحامد مستملی، ابوحفص سبخی، ابوالحسن شاوانی (سمعانی، *التحبیر*، ۵۴۲/۱-۵۴۳، ۵۸۵، ۱۸۷/۲، ۲۸۶-۲۸۷، ۲۸۸، ۲۹۱)، احمدبن محمد خلمی و محمدبن منصور نوقدی (عبدالقادر، ۳۲۲/۳، ۳۷۳).

پزدوی چندی قاضی القضات سمرقند بود، اما دانسته نیست که وی در چه تاریخی به این منصب گمارده شده است، اما هانس پتر لینس تخمین زده است که این تاریخ ۴۸۱ق/۱۰۸۸م است (ص ۱۳). از قرائن چنین بر می‌آید که پزدوی در حدود سال ۴۸۱ق در بخارا بوده، و این تاریخ مقارن حملهٔ ملکشاه به سمرقند و بخاراست (پزدوی، ۲۵۹). او در بخارا درگذشت (ذهبی، ۴۹/۱۹).

آثار: پزدوی نویسندهٔ پرکاری بوده (لکهنوی، همانجا)، و نوشته‌هایش مورد عنایت دانش دوستان بوده است (ذهبی، همانجا). از نوشته‌های برجای ماندهٔ وی می‌توان از *اصول الدین* و کتاب *فیه معرفة الحجج الشرعیة* یاد کرد. از کتابهای دیگر او جز نامی نمانده که از آن جمله است: *امالی* (حاجی خلیفه، ۱۶۵/۱) و *المبسوط فی الفروع*

(بغدادی، ۷۷/۲).

عقاید: یزدوی در کتاب *اصول‌الدین* (تألیف: ۴۸۱ق، نک: یزدوی، همانجا)، نظام کلامی خود را که درواقع همان چارچوب فکری مکتب ماتریدیه است، تبیین کرده، و توضیح داده است. وی عقاید ماتریدیه را همان باورهای «اهل سنت و جماعت» و روش پیامبر(ص) دانسته، و با انگیزهٔ مبارزه با اندیشه‌های فلسفی و عقاید گمراهـان و بدعت‌گذاران این کتاب را نوشته است (نک: ص ۴). یزدوی فیلسوفان را به سبب عقایدی که در مورد خدا، نبوت و معاد دارند، کافر می‌داند (ص ۲۴۰). انگیزهٔ دیگر او در نوشتن این کتاب روی‌گردانی دانشمندان از علم کلام و روی آوردنشان به فقه بوده است (نک: ص ۲۵۸).

ساختمان هندسی اندیشه‌های کلامی یزدوی بر دوگانه‌انگاری جهان ذهن و جهان عین، و مسلم داشتن جهان خارج همچون یک واقعیت و حقیقت نفس‌الامری است. بدین قرار نخست با سوفسطاییان درگیر می‌شود (ص ۵)؛ پس از آن به معرفی منابع معرفت کلامی می‌پردازد و آراء دیگران را در این زمینه نقد می‌کند و تعقل و استدلال را حجت می‌شمارد (ص ۵-۱۱). وی سپس بحث جواهر و اعراض را پیش می‌کشد (ص ۱۱-۱۴) تا از رهگذر آن ــ برخلاف اندیشهٔ فیلسوفان ــ به اثبات حدوث کل عالم بپردازد و آن را مقدمه‌ای برای اثبات پدید آورندهٔ عالم قرار دهد (ص ۱۴- ۱۸)؛ آنگاه در بحث توحید اثبات می‌کند که این پدید آورنده، واحد است و اندیشه‌های دوگانه و سه‌گانه باوران را به نقد می‌کشد (ص ۱۸-۲۰).

در مبحث ذات الاهی عقیدهٔ او این است که خدا شبیه چیزی نیست و از این رهگذر با همهٔ فرقه‌هایی که به تجسیم یا تشبیه معتقدند، درگیر می‌شود و آیه‌های مورد استناد مشبهه را به نفع الاهیات تنزیهی تأویل می‌کند (ص ۲۱-۳۱). در مورد صفات خدا، تبیین وی از صفات به اندیشه‌های اشاعره (ﻫ م) در این باب نزدیک می‌شود. او برخلاف معتزله، برای صفات به حقیقتی ورای ذات معتقد است و این صفات را قائم به ذات می‌داند (ص ۳۱-۴۲).

در باب اراده و مشیت الاهی، با یکی دانستن این دو، از باور ابوحنیفه فاصله می‌گیرد (ص ۴۲-۴۳). او همسو با اهل سنت و جماعت، کلام الاهی را قدیم و غیرمخلوق می‌داند و دلایل مخالفان این باور را نقد می‌کند (ص ۵۳-۶۹). او بر آن است که خدا قابل دیده شدن است و معتقد است کـه شمـاری از مؤمنـان در بهشت او را مـی‌بینند (ص ۷۷- ۸۸). در مبحث نبوت پس از اثبـات نبوت عامـه، به اثبـات نبوت پیامبر اسلام(ص) از رهگـذر معجـزه‌ای چون *قـرآن* می‌پردازد (ص ۹۷، ۲۲۰).

در مسئلهٔ جبر و اختیار، باز او به «کسب» اشاعره نزدیک می‌شود (ص ۹۹، ۱۱۵). او برخلاف معتزله و همسو با اشاعره معتقد است که نمی‌توانیم بگوییم که کاری بر خدا واجب است یا واجب نیست، زیرا افعال خدا براساس مشیت مطلق اوست، نه بر مقتضای احکام عقل عملی (ص ۱۲۶)، و براساس آیاتی از *قرآن* (مثلاً اعراف/۷/۱۸۶) خدا خبر داده است که گاه در حق بندگان کاری می‌کند که به صلاح آنان نیست (یزدوی، ۱۲۷). او برخلاف معتزله افعال الاهی را معلل به اغراض نمی‌داند، بلکه مشیت مطلق خدا را که مقید به هیچ قیدی نیست، حاکم بر همه‌چیز می‌انگارد (ص ۱۳۰). در مسئلهٔ وعد و وعید، یزدوی همچون مرجئه از وعیدیه سخت دور می‌شود و بر آن است که مرتکبان کبیره در دوزخ نمی‌مانند و شاید اصلاً به آنجا نروند (ص ۱۳۱). در باب ایمان، وی همان باور اشاعره را تأیید می‌کند (ص ۱۴۶-۱۴۷). دربارهٔ اثبات روز رستاخیز، استدلال وی مبتنی بر حکمت عملی و عدل خداوند دربارهٔ کسانی است که در دنیا کیفر نمی‌بینند (ص ۱۵۷). چیزی که ما را به یاد استدلال امانوئل کانت فیلسوف آلمانی در این باب می‌اندازد.

در مبحث امامت و سیاست، بر پایهٔ اینکه امام باید از همه برتر باشد (ص ۱۸۷)، همچون سایر اهل سنت، ابوبکر را خلیفهٔ شایسته پس از پیامبر(ص) می‌داند (ص ۱۷۸) و باور شیعه را مردود می‌شمارد (ص ۱۷۹-۱۸۴). البته معزول کردن امام را در هنگام تخلف روا نمی‌داند (ص ۱۹۰).

پاره‌ای از آراء فقهی یزدوی در برخی منابع فقهی آمده است (نک: ابن نجیم، ۳۰۹/۱، ۲۶۶/۳، ۱۲۶/۶، ۲۵۹؛ ابن شحنه، ۳۲۱؛ کاسانی، ۲۴۷/۱).

مآخذ: ابن شحنه، احمد، *لسان الحکام*، قاهره، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۳م؛ ابن نجیم، زین، *البحرالرائق*، بیروت، دارالمعرفه؛ بغدادی، هدیه؛ یزدوی، محمد، *اصول‌الدین*، به کوشش هـ.پ. لینس، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ حاجی خلیفه، کشف؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۴م؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، به کوشش عبدالله عمر بارودی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ همو، *التحبیر*، به کوشش منیره ناجی سالم، بغداد، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م؛ طاش کوپری‌زاده، احمد، *مفتاح السعادة*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ عبدالقادر قرشی، *الجواهر المضیئة*، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو، قاهره، ۱۴۱۳ق/۱۹۹۳م؛ *قرآن کریم*؛ کاسانی، ابوبکر، *بدائع الصنائع*، بیروت، ۱۹۸۲م؛ لکهنوی، محمد عبدالحی، *الفوائد البهیة*، بیروت، ۱۳۲۴ق؛ لینس، هـ. پ.، مقدمه بر *اصول‌الدین* (نک: همـ یزدوی)؛ نسفی، عمر، *القند فی ذکر علماء سمرقند*، به کوشش یوسف هادی، تهران، ۱۳۷۸ش؛ یاقوت، *بلدان*.

ناصر گذشته

پزشکی اسلامی (پزشکی دورهٔ اسلامی)، نظام پزشکی نوینی که تمدن اسلامی با بهره‌گیری از سنتهای پزشکی یونانی، ایرانی و هندی بنیاد نهاد و پژوهشگران معمولاً آن را پزشکی عربی می‌نامند. اما این عنوان برای «نظام پزشکی کشورهای اسلامی در سده‌های میانه» مناسب نیست؛ زیرا بسیاری از پزشکان این دوره و اتفاقاً برجسته‌ترین آنها، همچون رازی، اهوازی و ابن سینا ایرانی بوده‌اند، هرچند که اینان نیز آثار علمی خود را به عربی نوشته‌اند. در واقع عنوان «پزشکی اسلامی» برای این نظام مناسب‌تر است؛ زیرا هرچند بسیاری از پزشکانِ این روزگار و به‌ویژه همهٔ جندی‌شاپوریان مسیحی و برخی از آنان چون ابن‌میمون یهودی بوده‌اند، اما همهٔ آنان در فضای فرهنگ اسلامی می‌زیسته‌اند. مقصود از واژهٔ «اسلامی» در این عبارت نیروی فرهنگی‌ای است که جریانات فرهنگی متعددی را در یک جا گرد آورد و

آنها را پیش راند. در سراسر سده‌های میانه، پزشکان اروپایی بی‌هیچ گفت و گو از پیروان این سنت پزشکی بودند. اما با پیدا شدن تردید در اصول پزشکی کهن (همچون نظریات اخلاط و طبایع اربعه) به ویژه از آغاز سدۀ ۱۸م نظام پزشکی نوینی در کشورهای اروپایی شکل گرفت که با همۀ نظامهای کهن و از جمله پزشکی اسلامی، تفاوتی بنیادین داشت. این نظام نوین، پس از راهیابی به جهان اسلام، اندک‌اندک پزشکی اسلامی را کنار زد و جایگزین آن شد. سنت کهن ــ که از آن پس پزشکی سنتی نامیده می‌شد و دیگر از حمایت فرهیختگان برخوردار نبود ــ به سرعت با باورهای عامیانه درآمیخت، چندان‌که امروزه متمایز ساختن آنها از یکدیگر دشوار می‌نماید. در واقع همۀ نظامهای کهن پزشکی و از جمله پزشکی اسلامی، اگر با معیارهای کنونی سنجیده شوند، تفاوت چندانی با پزشکی عامیانه نخواهند داشت و بدین‌اعتبار برجسته‌ترین آثار پزشکی دورۀ اسلامی را نیز می‌توان در شمار مجموعه‌هایی مدون از آموزه‌های پزشکی عامیانه یاد کرد. اما در این مقاله همواره مقصود از «پزشکی عامیانه» و «باورهای عامیانه»، آموزه‌هایی است که به قیاس اندیشه‌های رایج در میان فرهیختگان آن روزگار عامیانه می‌نموده است.

I. تاریخ

در این مقاله تنها به سیر تحولات پزشکی عمومی در جهان اسلام اشاره می‌شود و سیر تحول دیگر شعب علوم پزشکی در ضمن مقالات بیمارستان، داروشناسی و داروسازی، چشم‌پزشکی، دندان‌پزشکی و دندان‌سازی، تشریح، جراحی (هم‌م) خواهد آمد و از کسانی که تنها در یکی از این شعب نام‌آور بوده‌اند (چون گیاه‌داروشناسان برجستۀ اندلسی)، جز به ضرورت یاد نخواهد شد.

اعراب دورۀ جاهلی از دانش پزشکی کمترین بهره‌ای نداشتند و اطلاق جادوگری، به آنچه نزد ایشان درمان نامیده می‌شد، شایسته‌تر است. به نظر صدیقی رواج نیافتن دانش پزشکی در میان اعراب افزون بر نبود فرهنگ عمومی، برخی علل طبیعی نیز داشته، و در زندگی خشن اعراب بیابانگرد که جنگ و بردباری در برابر سختیها از ارکان آن بود، نیاز چندانی به یک نظام درمانی احساس نمی‌شده است (ص 217؛ نیز نک: اولمان، «پزشکی اسلامی[1]»، 6-1). در یکی از اشعار اوس بن حجر (د ۶۲۰م)، از آخرین شاعران عصر جاهلی، از فردی حذیم نام با عنوان «طبیب» یاد شده است (ص ۱۱۱). بیشتر ادبا بر آن‌اند که نام کامل این پزشک ابن حذیم بوده است و این بیت اوس را به عنوان شاهدی بر حذف مضاف (واژۀ ابن) یاد کرده‌اند و البته برخی نیز این نظر را نپذیرفته، حذیم را نام کامل وی دانسته‌اند. در این مآخذ این درمانگر را برترین پزشک عرب و حتیٰ برتر از حارث بن کلده (نک: ادامۀ مقاله) خوانده‌اند و چیره‌دستی وی در درمان، به ویژه درمان زخمها و برخی دردها با داغ در امثال آمده است («اطب من ابن حذیم» یا «اطب بالکی من ابن حذیم»؛ نک: میدانی، ۴۴۱/۱؛ زمخشری، *المستقصیٰ...*، ۲۲۰/۱، الکشاف، ۳۳۶/۱؛ بغدادی، ۳۷۰/۴-۳۷۶).

پیداست به رغم ستایش بسیار ادبای عرب از ابن حذیم نباید او را پزشک (به معنی واقعی واژه) به شمار آورد. در شواهدی که ابوحنیفۀ دینوری از اشعار عربی در کتاب *النبات* آورده، نام گیاهان بسیاری آمده است، بی‌آنکه به خواص دارویی و درمانی آنها اشاره شود. بنابراین اعراب در دانش پزشکی دورۀ اسلامی، هیچ نقشی نداشتند و سابقۀ این علم را باید تنها در میان مردم کشورهای پهناوری جست و جو کرد که دستگاه خلافت از همان سدۀ ۱ق فراچنگ خویش آورد.

تأثیرپذیری پزشکی اسلامی از پزشکی ایرانی: از میان کشورهای مغلوب، پیشینۀ تمدنی ایران و مصر بسیار درخشان بود. اما ایرانیان به رغم مشکلات همه جانبۀ واپسین سالهای روزگار ساسانی، برخلاف مصریان از تمدن خود چندان دور نشده بودند. بسیاری از تاریخ‌نگاران دورۀ اسلامی، همچون صاعد اندلسی به سابقۀ کهن ایرانیان در پزشکی اشاره کرده‌اند (ص ۱۶۰؛ نیز نک: ابن عبری، ۷۹). از گزارشهای دورۀ اسلامی درمی‌یابیم که در ایران باستان ۷ خط با کاربرد متفاوت رواج داشته است که از این میان، آثار پزشکی را به خط Nēm-gaštag-dabīrīh* (احتمالاً روایتی تغییر یافته از خط gaštag-dabīrīh*) که ۲۸ حرف داشته، می‌نوشته‌اند (ابن ندیم، ۱۵-۱۶، چ فلوگل، ۱۳-۱۴: به نقل از ابن مقفع آنها را «کشتج» و «نیم کشتج» می‌نامد؛ حمزه، *التنبیه...*، ۶۴ - ۶۵: به نقل از زردشت بن آذرخور موبد معروف به ابوجعفر محمد متوکلی به «گَشته دفیره» = «الکتابة المغیرة» و «نیم کشته دفیره» = «الکتابة المغیر نصفها» اشاره می‌کند، بی‌آنکه کاربرد آنها را یاد کند). یاقوت حموی به نقل از حمزۀ اصفهانی، آورده است که «کشته دفیران» (در اصل: دفتران)، کاتبان آثار پزشکی به خط «کَشتَج» (و نه نیم کستج) در ریشهر (ریواردشیر) می‌زیسته‌اند (ذیل ریشهر)؛ اما نمونه‌هایی از کاربرد خط کستج (ابن اسفندیار، ۷۲/۱؛ ابن فقیه، ۵۰۱؛ اولیاءالله آملی، ۷۳) درستی نظر ابن مقفع را تأیید می‌کند (نک: تفضلی، 541-540).

شهرت پزشکان ایرانی و به ویژه نسطوریان جندی‌شاپور در میان مردم و دولتمردان جهان اسلام چندان بود که گویند: هنگامی که از ابوالحارث اسد بن جانی پرسیدند که چرا حتیٰ در روزگار شیوع بیماریهای همه‌گیر در شهری چون بغداد، بیمار چندانی نزد وی نمی‌آید، پاسخ داد که سالها پیش از زاده شدن وی، مردم بر این باور بوده‌اند که تازیان در این حرفه چندان زبردست نتوانند بود و او باید کنیه‌ای چون ابوعیسیٰ و ابوزکریا، و لباسی از حریر سیاه داشته باشد و به جای عربی به زبان مردم جندی‌شاپور سخن بگوید تا از اعتماد مردم برخوردار شود (جاحظ، *البخلاء*، ۱۰۲).

از آنجا که هنگام رسیدن تازیان به دروازه‌های جندی‌شاپور، تنها یک سده از دوران اوج فعالیت دانشگاه و بیمارستان این شهر می‌گذشت و همچنان برجسته‌ترین مرکز پژوهشی آن روزگار به شمار

---

1. *Islamic Medicine*.

می‌آمد و با توجه به اینکه تقریباً همهٔ پزشکان برجستهٔ دورهٔ اسلامی تا میانهٔ سدهٔ ۳ق، به نحوی با جندی شاپور مرتبط بودند، برای بررسی تاریخ پزشکی در اسلام، باید به سنت پزشکی ایرانی و چگونگی شکل‌گیری آن نیز توجه داشت؛ زیرا پزشکی اسلامی گرچه از عناصر پزشکی یونانی سخت تأثیر گرفته بود، اما این عناصر تنها به واسطهٔ آراء و آثار پزشکان ایرانی به دورهٔ اسلامی رسید و پزشکان و دانش آموختگان بیمارستان جندی‌شاپور پس از شکل‌دهی نظام پزشکی اسلامی، دست کم تا پایان سدهٔ ۳ق، سنت پزشکی ایران دورهٔ ساسانی را ادامه دادند.

آموزه‌های پزشکی مغان: آگاهی ما از پزشکی در ایران باستان، بسیار اندک، و تنها مبتنی بر اشارات کتب دینی و گزارشهای گاه نادرست مورخان یونانی است. در بند ۶ «اردیبهشت یشت» درمانگران این گونه یاد شده‌اند: -ašō.baēšaza «راستی درمانگر» = آن که بنابر/با راستی درمان کند؛ -dātō.baēšaza «داد درمانگر» = آن که بنابر/با داد (قانون) درمان کند؛ -karətō.baēšaza «کارد درمانگر» = آن که با کارد درمان کند؛ -urvarō.baēšaza «گیاه درمانگر» = آن که با گیاه درمان کند؛ -maθrō.baēšaza «افسون درمانگر» = آن که با افسون (ورد) درمان کند «که در میان درمانگران درمانگرتر است» (*یشتها*، ۶:۳؛ نیز نک: بارتولمه، 1180, 728, 454, 404, 259؛ قس: پورداود، ۱۴۳/۱؛ نیز دوست‌خواه، ۲۸۸). بسیاری از پژوهشگران با برداشت نادرست از دو واژهٔ نخست (برای نمونه، نک: *دانشنامه...*، ۶۰۷/۵) یا چشم‌پوشی از آنها (اشه، ۱۴۷، که چند مورد را یادآور شده است)، برآن‌اند که در سنت اوستایی، پزشکان به ۳ دستهٔ کاردپزشک، گیاه پزشک و افسون پزشک تقسیم می‌شده‌اند. این سه گانه به همین ترتیب در بند ۴۴ از فرگرد هفتم *وندیداد* نیز آمده است (همو، ۱۴۳؛ نیز دوست‌خواه، ۷۳۷).

کریستن‌سن (ص 415) با مقایسه‌ای شتابزده میان دسته‌بندی *وندیداد* و بهری از «فصول»[1] بقراط (فصل 7، بند 87: «آن بیماریها را که گیاهان درمان نکنند، با کارد درمان شوند، آنها را که کارد درمان نکند، با آتش درمان شوند و آنها را که آتش درمان نکند، باید که درمان‌ناپذیر شمرد») آن را یونانی می‌داند؛ اما این ۳ ابزار درمانی (افسون، کارد و گیاه) با ۳ طبقهٔ اجتماعات اولیه، یعنی روحانیان، جنگاوران و کشاورزان/ دامداران ارتباطی نزدیک دارد و نشانه‌هایی از این دسته‌بندی سه گانهٔ درمانگران را در همهٔ تمدنهای کهن، از جمله در لوحی به دست آمده از روزگار آشور بانی پال و اساطیر یونان باستان توان یافت (اشه، ۱۳، ۱۴۳-۱۴۶). اما در دینکرد هنگام یاد کرد گونه‌های پزشکی این ۶ نام آمده است: ahlāyīh-bēšāzišnīh = اهلایی پزشکی؛ ātaxš-bēšāzišnīh = آتش پزشکی؛ urwar-bēšāzišnīh = گیاه پزشکی؛ kārd-bēšāzišnīh = کارد پزشکی؛ dāg-bēšāzišnīh = داغ پزشکی؛ و māns^{a}r-bēšāzišnīh = افسون پزشکی (همو، ۲۴؛ در آوانویسی شیوهٔ مکنزی[2] رعایت شده است). پیداست که اهلایی پزشکی و -ašō.baēšaza به یک مفهوم اشاره دارند. اشه افزون بر این، با توجه به اینکه داغ پزشکی معادلی در دسته‌بندی اوستایی یاد شده ندارد، بر آن است که واژهٔ -dātō.baēšaza یاد شده در *یشتها* را باید تصحیف واژهٔ -dāγō.baēšaza* = داغ پزشک (آن که با داغ درمان کند) دانست. وی اهلایی پزشکی و آتش پزشکی را نیز معادل یکدیگر می‌داند (ص ۱۴۷-۱۴۸).

پس می‌توان گفت که در ایران باستان ۵ دسته «گیتی پزشک» یا «تَن پزشک» بوده است: آتش پزشک، گیاه پزشک، کارد پزشک، داغ پزشک و افسون پزشک که برترین گونهٔ تن پزشکی، افسون پزشکی است که هدف آن «بی‌ریش و بی‌درد و بی‌رنج گردانیدن تن است و با افسون و نیرنگ مَهری، تیز بیرون بردن بیماری از تن» (همو، ۲۴). پس «مَهر پزشکی» (افسون پزشکی) درمان بیماریها با استفاده از عوامل روانی است و اطلاق عنوان روان‌پزشکی بر آن (*دانشنامه*، همانجا) نادرست است، زیرا این ۵ دسته، همگی از جملهٔ تَن پزشکان یا گیتی پزشکان به شمار آیند و روان‌پزشکان را «مینو پزشک» نامند که کارشان «بازداشتن مردم (و نیز پالودن روان آنان) از منش، گویش و کنش بد، و راهنمایی آنان به منش، گویش و کنش نیک است، بنابر آموزه‌های دین پاک» (اشه، ۲۳-۲۴). در این بخش از دینکرد دربارهٔ اساس پزشکی، علت نیاز مردم بدان، انواع پزشکی (مینوپزشکی = روان پزشکی و تَن پزشکی) و شاخه‌های هر نوع، سودمندی این شاخه‌ها، هدف پزشک و درست بَد در درمان تن و روان، چگونگی کیفر پزشک نمایان (آنان که بی‌جواز پزشکی کنند)، اخلاق حرفه‌ای پزشکان و شیوهٔ برخورد پزشک با بیمار، وظیفهٔ متقابل پزشک و جامعه، و غیره نیز سخن به میان آمده است (همو، ۲۲-۳۴).

از بندهای ۳۶ تا ۴۰ فرگرد هفتم *وندیداد* نیز می‌توان دریافت که برای دست زدن به جراحی، احراز شرایطی ویژه (افزون بر شرایط حرفهٔ پزشکی) لازم بوده است. پزشک باید پیش از «درمان مزداپرستان با کارد» نخست ۳ دیوپرست را جراحی می‌کرد. اگر هر ۳ درمان می‌شدند، آن‌گاه می‌توانست «هرگونه که خواهد» (با کارد یا بدون کارد) به درمان مزداپرستان بپردازد؛ اما اگر پیش از احراز این شرط مزداپرستی را جراحی کند و بیمار بمیرد، پزشک باید کشته شود. از بندهای بعدی این فرگرد نیز معلوم می‌شود که دستمزد پزشک به طبقه، جایگاه اجتماعی و جنسیت بیمار بستگی دارد. مثلاً دستمزد درمان موبد، دعای خیر اوست در حق پزشک، و دستمزد درمان شهریار گردونه‌ای چهار اسبه (نک: *اوستا*، ۷۳۶/۲-۷۳۷).

جندی شاپور و پزشکی یونانی: پزشکی ایرانی، آن چنان که اعراب با آن آشنا شدند، خود آمیزه‌ای بود از پزشکی یونانی و آموزه‌ها و تجربیات پزشکی کهن ایرانی و هندی. در این میان، داروشناسی در ایران باستان و سپس در سراسر دورهٔ اسلامی، بیشتر رنگ و بویی

1. «Aphorisms»
2. MacKenzie

ایرانی و گاه هندی داشت تا یونانی؛ زیرا از یک سو برخی داروهای یاد شده در آثار یونانی در سرزمینهای شرقی یافت نمی‌شد و از سوی دیگر در شرایط اقلیمی متنوع ایران و هند گیاهان دارویی بسیاری می‌رویید که یونانیان از وجود آنها آگاهی نداشتند. این معنی را می‌توان از بسیاری واژگان و اصطلاحات فارسی به کار رفته در داروسازی و داروشناسی دورهٔ اسلامی به خوبی دریافت. در واقع حتیٰ در آثار عربی داروشناسی دورترین نقاط جهان اسلام نسبت به ایران، یعنی مغرب و اندلس، شمار واژگان فارسی بسیار بیش از یونانی یا عربی بود (کرامتی، سراسر گفتار سوم). اما وضع در پزشکی برخلاف این بود (برای شماری از واژگان فارسی پزشکی، نک: ادامهٔ مقاله). پزشکان ایرانی در اواخر دورهٔ ساسانی و به ویژه جندی شاپوریان، گرچه از دیرباز کم و بیش با آثار پزشکان هندی آشنا بودند، اما جز در چشم پزشکی، بیشتر به سنت پزشکی یونان گرایش داشتند؛ چندان که یحیی بن خالد برمکی هنگام مقایسهٔ جبرئیل بن بختیشوع جندی‌شاپوری و صالح بن بهلهٔ هندی به هارون‌الرشید گفته بود: پزشکی جبرئیل، پزشکی رومی (در واقع یونانی) است و صالح بن بهله در پزشکی هندی همان مقامی را دارد که جبرئیل در پزشکی رومی (قفطی، ۲۱۵؛ ابن ابی اصیبعه، ۳۴/۲).

ورود پزشکی یونانی به ایران: گرچه براساس آموزه‌های دینی، مراجعهٔ ایرانیان به پزشکان غیرایرانی تنها هنگامی شایسته بود که پزشکان ایرانی در دسترس نباشند، اما چند گزارش از حضور برخی پزشکان یونانی در دربار هخامنشیان در دست است. هرودت در گزارشی که بی‌گمان با داستان‌پردازی آمیخته است، از حضور دموکدس کروتونایی[1]، مشهورترین پزشک یونانی روزگار خود در دربار داریوش بزرگ (سل ۵۲۱ - ۴۸۵ق‌م) در شوش یاد می‌کند که نخست شکستگی پای وی و سپس دُمَل چرکین سینهٔ همسرش آتوسا را درمان کرد (کتاب III، بندهای 137-129؛ نیز سارتن، 78-77 ,I/66). چندی پس از آن و در حدود سالهای ۴۱۷-۳۹۸ق‌م نیز پزشک یونانی دیگری به نام کتسیاس کنیدوسی[2]، از معاصران بقراط (ه‍ م)، به عنوان پزشک شخصی اردشیر دوم هخامنشی (و نه داریوش هخامنشی، چنان که در *دانشنامه*، ۶۰۶/۵، آمده است) به کار مشغول بود و در نبرد میان اردشیر و برادرش داریوش، در آوردگاه در کنار شاه بود و زخمی را که داریوش به وی رسانده بود، درمان کرد (گزنفن، کتاب I، فصل 8، بندهای 27-26؛ سارتن، 107 ,I/83). اما این دو پزشک را نمی‌توان نمایندهٔ واقعی سنت پزشکی یونانی دانست، زیرا پزشکی یونانی بدان‌گونه که بعدها به ایرانیان و سپس مسلمانان رسید، روایت جالینوس از سنت پزشکی بقراط بود؛ در حالی که دموکدس سالها پیش از بقراط، و کتسیاس درست در همان روزگار شکل‌گیری سنت پزشکی بقراطی می‌زیست. افزون بر این کتسیاس از شاگردان برجستهٔ مکتب کنیدوس بود که نظرات آنان با آراء بقراط و پیروانش تفاوت بسیار داشت. چندان‌که بقراط (یا یکی از پیروانش) رسالهٔ «امراض الحادة[3]» (بندهای 3-1) را با انتقاد از کتاب «جملات کنیدی[4]» (از آثار مکتب کنیدوس) آغاز کرده است.

بر پایهٔ آگاهیهای ما چنین می‌نماید که تأثیرپذیری پزشکان ایرانی از سنت بقراطی، چندان زودتر از میانهٔ سدهٔ ۳م نبوده است. بر پایهٔ مندرجات کتاب چهارم دینکرد (IX/578)، شاپور اول (سل ۲۴۰-۲۷۰م) فرمان داد همهٔ آثاری را که تا آن هنگام دربارهٔ پزشکی و دیگر علوم نوشته شده بود، از هند، یونان و دیگر نقاط جهان گرد آورند و به *اوستا* ملحق کنند. ابوالفدا هنگام یادکرد این رویداد، گفته است که به فرمان شاپور اول این کتابها برای نگهداری به جندی‌شاپور فرستاده می‌شد (۵۰/۱). از آنجا که این شهر در همین روزگار و چنان که گویند در رقابت با انطاکیه، از مراکز پژوهشی مهم جهان باستان، ساخته شده بود (حمزه، *تاریخ...*، ۳۹)، شاید بتوان گفت که هدف از بنیاد نهادن آن، ایجاد مرکزی برای پژوهشهای علمی بوده است. گویا این مرکز نخست در آغاز در تمامی رشته‌های علمی فعالیت می‌کرده، اما اعتبار شعبهٔ پزشکی و بیمارستانش چنان بوده است که دیگر کارهای آن چندان به چشم نیامده‌اند. تاریخ بنیان‌گذاری این مؤسسه و به ویژه مدرسهٔ پزشکی آن (البته اگر بتوان عبارت بنیان‌گذاری را دربارهٔ آن به‌کار برد)، چندان روشن نیست.

فردوسی در *شاهنامه* و به هنگام یادکرد روزگار پادشاهی شاپور دوم، تأکید کرده است که مانی به فرمان این پادشاه در کنار دیوار بیمارستان جندی شاپور به دار آویخته شد (۲۵۲/۷؛ قس: دینوری، ۴۶-۴۷، که این رویداد را به دورهٔ حکومت هرمز، فرزند شاپور اول نسبت داده است). البته مانی به فرمان بهرام اول و در فوریهٔ ۲۷۶ یا ۲۷۷م کشته شده است. اما اگر سخن فردوسی دربارهٔ بر دار شدن مانی در کنار دیوار بیمارستان را، به رغم اشتباهی که درمورد زمان این رویداد داشته، درست بدانیم، باید گفت که بیمارستان دست کم مدتی پیش از این تاریخ، و شاید از همان روزگار شاپور اول تأسیس شده است. مجموعهٔ علمی جندی‌شاپور در روزگار خسرو انوشیروان به یاری سریانی زبانان نسطوری با پیشرفتی سریع به اوج شکوه و شهرت خود رسید. اشارهٔ قفطی به فعالیت علمی این مدرسه و برگذاری همایشی با شرکت پزشکان جندی‌شاپور در سال بیستم پادشاهی انوشیروان نیز نشان از همین شکوفایی دارد (نک: ص ۱۳۳؛ دانلُپ، 219؛ قس: الگود، «تاریخ...[5]»، 47-46). گرچه این مرکز علمی پس از چیرگی اعراب بر خوزستان و تسلیم مردم جندی‌شاپور به شرط عدم تعرض فاتحان (درمورد شرایط صلح، نک: بلاذری، ۳۸۲)، آسیبی ندید، اما از این پس، از هرگونه حمایت دستگاه خلافت محروم شد، و نخستین اخباری که بار دیگر از آن به دست ما رسیده است، به میانهٔ سدهٔ ۳ق مربوط می‌شود. از این پس نیز یکایک فرهیختگان این بیمارستان به

1. Democedes of Crotona 2. Ctesias of Cnidos 3. «Regimen...» 4. *Cnidian Sentences*. 5. *A Medical*...

بغداد فراخوانده شدند و مکتب پزشکی بغداد به بهای نابودی بیمارستان و مدرسهٔ جندی‌شاپور رونق یافت (نک: ادامهٔ مقاله).

پزشکان دورهٔ ساسانی: از پزشکان ایرانی یا غیرایرانی که در این روزگار در ایران به فعالیت مشغول بوده‌اند، آگاهی اندکی در دست است. در منابع عربی از تیادروس (تئودروس) نصرانی، پزشک روزگار شاپور ذوالاکتاف یا به روایتی بهرام گور یاد شده که کناشی نیز نوشت (ابن ابی اصیبعه، ۳۰۸/۱). معلوم نیست این کتاب به عربی ترجمه شده باشد، ولی گویا پزشکان دورهٔ اسلامی دست کم به واسطهٔ پزشکان جندی‌شاپور با آن آشنا بوده‌اند. اما نامدارترین پزشک ایرانی پیش از اسلام، برزویه (ه م) گردآورندهٔ *کلیله و دمنه* بوده است (همانجا؛ *داستانها*...، ۵۷). برزویه به روایت اصطخری (ص ۲۶۲) در *مسالک الممالک* از مردم ابرشهر، و به روایت ترجمهٔ کهن فارسی همین کتاب از پزشکان مرو بوده است (*مسالک و ممالک*، ۲۰۸). از باب برزویه که گویا خود او در آغاز *کلیله و دمنه* افزوده است، می‌توان دریافت که وی از ۹ سالگی به آموختن پزشکی پرداخت، اما پس از سالها تجربه‌اندوزی در این راه، پزشکی نزد وی خوار گشت، زیرا پزشک «به هیچ حال تدبیر آن نداند که آن تندرستی جاوید بماند و آن بیماری تازه نشود... دارویی باید که از وی ثمرت جاودانی برآید»، پس پزشکی بگذاشت و روی به طلب دین آورد (*داستانها*، ۵۷-۶۱). به رغم شهرت فراوان برزویه به عنوان رئیس پزشکان و حکیمان پارس، هیچ نوشتهٔ پزشکی از وی در دست نیست.

الخوز یا پزشکان جندی‌شاپوری: در آثار پزشکی و داروشناسی دورهٔ اسلامی بارها به عباراتی مانند «قالت الخوز»، «الخوز قالت»، «الخوزی قالت» یا «قال الخوزی»، یا بیشتر به صورت «الخوز» یا «الخوزی» برمی‌خوریم. رازی که تنها در *الحاوی* دست کم ۲۱۵ بار به شکلهای مختلف به این نام استناد می کند، ۸ بار نیز نام کتاب مورد استفادهٔ خود را *شوسماهی* آورده است (نک: ۴۱۱/۲۰، ۴۱۲، ۵۲۱، ۲۰۲/۲۱، ۲۱۰، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۶۳). بیرونی نیز در *الجماهر* به کناش الخوز (ص ۳۲۳) و در *الصیدنة* بارها بی‌آنکه از کتابی یاد کند، به خوز یا خوزی استناد کرده است (مثلاً ص ۳۴، ۵۸، ۸۹، ۱۱۲، ۱۲۳). ارجاعات ابن بیطار به خوز یا خوزی نیز قاعدتاً باید به واسطهٔ *الحاوی* رازی باشد (مثلاً ۶۳/۱، ۹۱، که ذیل انقواقون و بزرالکتان به این نکته تصریح دارد). مطابق حدس لکلر (I/227) و تأیید مایرهوف، اولمان («پزشکی در اسلام»[1]، 101) و زریاب (ص ۴۴-۴۵) مقصود از خوز یا خوزی دیدگاه پزشکان جندی‌شاپور بوده است. به کار رفتن عباراتی چون «الخوز قاطبة» و «اصبت لهم اجْماعاً» در *الحاوی* رازی (مثلاً ۲۶/۹، ۲۵۹/۱۹، ۴۵/۲۱، ۷۰، ۲۰۲) می‌تواند دلیلی بر درستی این دیدگاه باشد. زریاب همچنین بی‌آنکه شاهدی بیاورد، بر آن است که اگر همهٔ این پزشکان بر امری متفق بودند، نظر آنان با عباراتی چون قالت الخوز آمده است؛ اما اگر یکی از ایشان مطلب خاصی را بیان داشته، از او به الخوزی تعبیر شده است (ص ۴۴، ۴۷-۴۸). شاید بتوان یکی از استنادهای رازی به خوز و خوزی در *الحاوی* را شاهدی بر این مدعا دانست (نک: ۲۰۲/۲۱، ذیل غاریقون: «و قیل فی شوسماهی الخوز... و قال الخوزی... و اصبت لهم اجماعاً»؛ قس: GAS, III/184-185، که کوشیده است به کار رفتن فعل مؤنث قالت برای الخوز را به نگارش این اثر توسط زنی از خوزستان تعبیر کند).

اولمان (همان، 235) *شوسماهی* خوز را یکی از آثار مشهور به *بشاق شماهی* (معرب واژهٔ سریانی پُشّاق شماهی[2]) می‌داند. بشاق شماهی چنان که بیرونی گوید: عنوان عام واژه‌نامه‌هایی ۴ زبانه بوده که در میان نصرانیان رواج بسیار داشته، و در آن هر اصطلاح فنی [علوم پزشکی] به ۴ زبان یونانی، سریانی، عربی و فارسی می‌آمده، و به تفسیر الاسماء یا چهار نام نیز مشهور بوده است (*الصیدنة*، ۱۶؛ نیز ابن ابی اصیبعه، ۳۱۸/۱، که به واژه‌نامه‌های ۱۰ و ۵ زبانه، دارای واژگان هندی نیز اشاره کرده‌اند). برخلاف نظر اولمان، باید گفت در آنچه رازی از شوسماهی آورده، به خواص داروها نیز اشاره شده است که با موضوع *بشاق شماهی* ها تناسبی ندارد. در هر صورت چون ابن سرابیون نیز دست کم ۳ بار به الخوز استناد کرده است (نک: لکلر، II/277)، می‌توان دریافت که این مجموعه که روایت اصلی آن احتمالاً به زبان سریانی ــ زبان علمی جندی‌شاپور ــ بوده، زودتر از سدهٔ ۳ق و حتیٰ شاید در اواخر دورهٔ ساسانی فراهم آمده است.

پزشکان صدر اسلام تا برآمدن مروانیان: حارث بن کلدهٔ ثقفی، پزشک اهل طائف، شاید نخستین عربی باشد که بتوان او را پزشک نامید. گویا پرورش وی در طائف که فرهنگی کم و بیش متفاوت از دیگر نواحی عربستان داشت، در علاقه‌مندی وی به آموختن پزشکی مؤثر بوده است. وی در ایران (قاعدتاً در جندی‌شاپور) و یمن (احتمالاً زیرنظر ایرانیان آنجا مشهور به ابناء) پزشکی آموخت. گفته‌اند که خسرو انوشیروان او را بار داد و از وی دربارهٔ بنیاد پزشکی پرسید. حارث نیز پاسخ داد: پرهیز و خویشتن‌داری از شکم‌بارگی که همانا نگاهداری دو لب و آرام به کار بردن دو دست است! رساله‌ای نیز با عنوان *المحاورات فی الطب بینه و بین انوشروان* به حارث منسوب است که حامد ولی در ۱۹۱۰م آن را به عنوان بخشی از رسالهٔ دکتری خود به آلمانی ترجمه کرده است. از سوی دیگر گفته‌اند که پیامبر(ص) زمانی از او خواست که سعد بن ابی وقاص را درمان کند و هنگام مرگ عمر نیز بر بالین وی حاضر شد؛ سرانجام با معاویه، یا به قولی علی(ع) نیز دربارهٔ مباحث پزشکی سخن گفت (ابن جلجل، ۵۴؛ صاعد، ۲۱۲؛ قفطی، ۱۶۱-۱۶۲؛ ابن ابی اصیبعه، ۱۱۰/۱-۱۱۳؛ ابن خلدون، ۴۹۳؛ قس: ابن اثیر، *الکامل*، ۵۲/۳، که پزشک عمر را «پزشکی از بنی حارث ابن کعب» دانسته است؛ نیز لکلر، I/26-28؛ عزاوی، ۲۱۷-۲۲۱).

اگر بخواهیم همهٔ این سخنان را باور کنیم، حارث باید بیش از ۱۰۰ سال زندگی کرده باشد و ناگفته پیداست که روایات مربوط به او و همچون

1. *Die Medizin*...
2. Puššāq šmāhē

موارد مشابه با افسانه آمیخته است. نضر فرزند یا به روایت ابن خلکان پسر خواندهٔ حارث نیز پزشک بود. وی به رغم خویشاوندی با پیامبر(ص)، از دشمنان سرسخت او بود و پیامبر(ص) نیز پس از آنکه نضر در جنگ بدر به اسارت درآمد، فرمان داد تا او را بکشند (جاحظ، *البیان...*، ۴۳/۴ـ۴۴؛ زبیری، ۲۵۵؛ ابن سلام، ۶۴؛ نویری، ۲۱۹/۱۶ـ۲۲۰). ابن اسحاق مورخ دربارهٔ وی گفته است که کتابهای ایرانی را می‌خوانده است و اگر حَبّ «ابن حارث» که ابن سینا در *القانون* (۳۹۴/۳) ترکیب آن‌را یاد کرده، واقعاً از آن وی باشد، باید گفت که به راستی با داروهای ایرانی آشنا بوده است. در میان صحابهٔ پیامبر(ص) نیز از شخصی به نام ابورمثهٔ تمیمی (رفاعة بن یثربی) که گویی جراحی (قاعدتاً در حد دوختن زخم و بیرون آوردن برخی اشیاء خارجی از آن) می‌دانسته، یاد شده است (احمد بن حنبل، ۱۶۳/۴؛ ابن حجر، *تهذیب...*، ۹۷/۱۲، *الاصابة*، ۷۰/۴؛ ابن عبدالبر، ۷۰/۴). ابن جلجل (ص ۵۷ ـ ۵۸) به اشتباه وی را ابن ابی رمثه نامیده است و دیگر نگارندگان تاریخ‌نامه‌های پزشکی نیز از وی پیروی کرده‌اند (صاعد، همانجا؛ قفطی، ۴۳۶؛ ابن ابی اصیبعه، ۱۱۶/۱). ابن اثال و ابوالحکم (پدر حکم دمشقی و پدر بزرگ عیسی بن حکم مشهور به مسیح که هر دو پزشکانی پرآوازه بودند) دو پزشک مسیحی دربار معاویه و بسیار مورداعتماد وی بودند. گویند که معاویه با زهرهای ساختهٔ ابن اثال برخی دشمنانش را از میان برداشت (همو، ۱۱۶/۱ـ۱۱۹؛ نیز لکلر، I/83, 86).

پزشکی در روزگار مروانیان: خلیفگان اموی تنها به دولتمردان عرب اعتماد داشتند و اینان نیز که پرداختن به علم را شغل بندگان می‌دانستند و بر خود ننگ می‌شمردند (ابن خلدون، ۵۴۴ ـ ۵۴۵)، توجهی به رشد علوم عقلی نداشتند. اما پزشکی، به علت نیاز روزمرهٔ مردم، و کیمیا و احکام نجوم، به لحاظ شیفتگی برخی فرمانروایان به پیش‌گویی و دیگر رشته‌های علوم غریبه، تا حدی از این بی‌توجهی مستثنا بود. گفته‌اند که خالد بن یزید بن معاویة بن ابی سفیان (د ۸۵ق/۷۰۴م)، مشهور به حکیم آل مروان، پس از آنکه مروان بن حکم دست او را از رسیدن به خلافت کوتاه کرد، به آموختن علم کیمیا از راهبی اسکندرانی به نام مریانوس پرداخت و «اصطفان القدیم» و دیگر دانشمند اسکندرانی را به ترجمهٔ برخی کتب کیمیا و احتمالاً پزشکی و احکام نجوم از یونانی و قبطی به عربی فرمان داد (ابن ندیم، ۳۰۳؛ جاحظ، همان، ۱۲۶/۱؛ نیز نالینو، ۱۳۷). البته برخی دربارهٔ درستی این روایت تردید روا داشته‌اند (میه‌لی، 58-56)، اما در هر صورت از آثاری که ممکن است در این دوره ترجمه شده باشد، هیچ نشانه‌ای در دست نیست. ولی در همین سالها پزشکی ایرانی از مردم بصره به نام ماسرجویه، کناش اهرن القس (احتمالاً از سدهٔ ۶م) را به واسطهٔ ترجمه‌ای سریانی به عربی ترجمه کرد و دو مقاله نیز به ۳۰ مقالهٔ روایت اصلی افزود. این پزشک سریانی زبان نیمهٔ دوم سدهٔ ۱ق برخلاف بیشتر سریانی زبانان یهودی بود و باید میان او و پزشک سریانی زبان دیگری به همین نام ــ که مسیحی و از مردم جندی‌شاپور بود ــ تفاوت قائل شد؛ اما برخی پژوهشگران غربی این دو را یکی پنداشته‌اند (مانند اشتاین اشنایدر، «ماسرجویه...»، 428-430, 433؛ مایرهوف، «دربارهٔ انتقال...[1]»، 22، «پزشکان...[2]»، 435-437؛ الگود «تاریخ»، 90-101).

ابن ندیم در گزارشی بسیار کوتاه و ذیل نام اهرن، نام مترجم *کناش* وی را ماسرجیس آورده، اما تنها چند سطر پایین‌تر و هنگام برشمردن آثار ماسرجیس از ترجمهٔ این *کناش* یاد نکرده است (ص ۳۵۵)؛ در حالی که ابن جلجل به صراحت از پزشک یهودی سریانی زبانی به نام ماسرجویه یاد می‌کند که در روزگار مروانیان، کتاب اهرن را به عربی تفسیر (= ترجمه و شرح، شاید مقصود دو مقالهٔ اضافی باشد) کرد (گویا وی با توجه به یهودی بودن ماسرجویه، او را در شمار پزشکان طبقهٔ ششم، یعنی آنها که اصلشان نه رومی بوده، نه سریانی و نه ایرانی یاد کرده است). به گفتهٔ وی این ترجمه در دسترس عموم نبود، تا آنکه عمر بن عبدالعزیز (حک ۹۹ـ۱۰۱ق) این *کناش* را در کتابخانهٔ دارالخلافه یافت و پس از اندیشهٔ بسیار، سرانجام آن را در دسترس دیگران قرار داد (ص ۶۱)! ابن ابی اصیبعه پس از تکرار سخن ابن ندیم دربارهٔ اهرن و ماسرجیس، ذیل نام ماسرجویهٔ بصری آورده است: «همان است که کتاب اهرن را از سریانی به عربی درآورد و او یهودی و سریانی زبان بود و همان است که رازی در *الحاوی* از او با عنوان الیهودی یاد می‌کند» (۱۰۹/۱، ۱۶۳؛ نیز نک: قفطی، ۸۰، ۳۲۴ـ۳۲۵؛ ابن عبری، ۱۹۲ـ۱۹۳).

از زندگی ماسرجویه چیزی دانسته نیست، اما از آنچه گفته شد، می‌توان حدس زد که وی در حدود سالهای ۷۰ـ۸۰ق در دربار مروانیان به فعالیت مشغول بوده است. بسیار بعید است که وی مدرسهٔ جندی‌شاپور در نزدیکی زادگاه خود را رها کرده، و برای تحصیل مثلاً به اسکندریه رفته باشد. البته تمیمی در *مادة البقاء* (ص ۹۸) برآن است که اهرن این *کناش* را به سریانی نوشته، و شاگردش ماسرجویه! آن را به عربی درآورده است. اما میان این دو، دست کم ۱۵۰ سال فاصله است. در هر صورت تا آنجا که می‌دانیم، ماسرجویهٔ بصری نخستین کسی است که در دورهٔ اسلامی کتابی را به زبان عربی ترجمه کرد. نیز دو مقاله‌ای که به *کناش* اهرن افزوده، تا جایی که می‌دانیم کهن‌ترین اثر تألیفی دورهٔ اسلامی دربارهٔ پزشکی و شاید در همهٔ رشته‌های علوم به شمار می‌رود. در تأیید سخن ابن ابی اصیبعه دربارهٔ یکی بودن الیهودی و مترجم *کناش* اهرن باید گفت که در *الحاوی* رازی بارها نام یهودی و اهرن با هم آمده (مثلاً ۵۵/۱، ۹۰، ۲۳۴، ۱۶/۳، ۶۸، ۱۸۹، ۲۰۳، ۲۵۸، ۹۹/۱۰، ۱۹/ ۲۵۳)، و یک بار نیز به «الیهودی: المقالة الاولیٰ»، یعنی مقالهٔ نخست از دو مقالهٔ تألیفی ماسرجویه اشاره شده است (همان، ۱۶۳/۴). از ارجاعات رازی همچنین می‌توان دریافت که موضوع مقالات ماسرجویه کم و بیش به درمان و تشخیص بیماریها مربوط بوده است

1. «On the Transmission...»   2. «Mediaeval...»

(یعنی اثری شبیه به یک کناش). به همین سبب، در بخش درمانی *الحاوی* بیش از ۲۰۰ بار (مثلاً ۲۰۲/۱، ۲۰۵/۳، ۱۹۶/۴، ۲۴۵/۱۹)، اما در بخش داروشناسی (مجلدات ۲۰-۲۱) تنها ۵ بار (۱۰۵/۲۰، ۲۵۵/۲۱، ۳۸۸، ۵۲۳، ۶۳۷) از وی یاد شده است.

در همین روزگار، پزشکی مسیحی به نام تیاذوق که احتمالاً نام اصلی وی تئودوکوس، و زبان مادری وی یونانی بود، به خدمت حجاج ابن یوسف (د ۹۵ق) درآمد و آثاری از جمله یک کناش و رساله‌ای دربارهٔ داروهای جایگزین (ابدال ادویه) نوشت (ابن قتیبه، عیون...، ۲۷۰/۳، ۲۷۶، ۲۷۷؛ ابن ابی اصیبعه، ۱۲۱/۱-۱۲۳). رازی در *الحاوی* ۶۲ بار به تیاذوق استناد کرده، و گویا کناش وی را در دست داشته است (مثلاً ۵۸/۸، ۲۸۹/۱۰؛ نیز نک: ابن‌جزار، *کتاب...*، ۸۶). اما به‌نظر می‌رسد استنادهای ابن جزار (*الاعتماد...*، مثلاً ۱۰۶، ۱۲۵) و ابن سمجون (مثلاً ۲۶/۱، ۱۳۷)، گویا به واسطهٔ ابن جزار) به تیاذوق تنها با استفاده از رسالهٔ *ابدال* او بوده است.

ابن ابجر کنانی از پزشکان بنی‌ابجر بود که در کوفه می‌زیستند (در این باره، نک: ابن قتیبه، *المعارف*، ۶۶). وی در روزگار امارت عمر بن عبدالعزیز به تشویق وی اسلام آورد و پس از رسیدن عمر به خلافت نیز همچنان پزشک شخصی وی بود (ابن جلجل، ۵۹: «ابن ابحر»؛ صاعد، ۲۱۲). ابن ابی اصیبعه ظاهراً این پزشک را با یکی از افراد قبلی همین خاندان که گویا در مدرسهٔ اسکندریه به کار مشغول بود و نیز عبدالملک ابن سعید بن حیان بن ابجر کنانی که در ۱۶۰ق زنده بود و بیماران را به رایگان درمان می‌کرد (ابن حجر، *تهذیب*، ۳۹۴/۶-۳۹۵)، اشتباه گرفته، و در نتیجه گفته است: عبدالملک بن ابجر کنانی در مدرسهٔ اسکندریه درس می‌داد و در ۹۹ق که عمر مدرسه را به انطاکیه آورد، پزشک شخصی وی شد (۱۱۶/۱؛ نیز وستنفلد، 7؛ مایرهوف، «از اسکندریه...[1]»، 409-407، که حدسهای دیگری دربارهٔ هویت وی مطرح کرده است). به هر حال فارابی و مسعودی هنگام اشاره به انتقال مدرسهٔ اسکندریه و برشمردن معلمان این مدرسه از ابن ابجر نام نبرده‌اند (ابن ابی اصیبعه، ۱۳۵/۲؛ مسعودی، ۱۲۲).

در پایان باید گفت که ابوالفرج اصفهانی در *الاغانی* از زن درمانگری به نام زینب از بنی أود یاد کرده است که پس از کشیدن کحل بر چشم مردی که رمد داشت، از وی خواست دراز بکشد تا دارو خوب در چشمانش بچرخد. گرچه ابن ابی اصیبعه این زن را در شمار پزشکان دانسته، و او را در کنار پزشکان اواخر سدهٔ ۱ق یاد کرده است (۱۲۳/۱)، اما دانش او نباید چندان فراتر از درمانگران عادی بوده باشد.

دربارهٔ فعالیت بیمارستان جندی‌شاپور از هنگام ورود تازیان تا میانهٔ سدهٔ ۲ق تنها با توجه به برخی قرائن می‌توان سخن گفت، اما پیداست که این بیمارستان در روزگار خلیفگان اموی، به رغم نداشتن پشتوانهٔ مالی دولتی، همچنان به فعالیت خود ادامه می‌داده است. از آنجا که جورجس فرزند جبرائیل در ۱۵۲ق/۷۶۹م و هنگامی که مرگ خود را نزدیک دید، از منصور خواست اجازه دهد به جندی‌شاپور بازگردد تا در زادگاه خود و در کنار پدرانش بیارامد (قفطی، ۱۶۰؛ ابن ابی اصیبعه، ۱۲۵/۱)، می‌توان حدس زد که این بیمارستان مقارن پایان کار امویان زیرنظر بختیشوع، سر سلسلهٔ خاندان بختیشوع و فرزندش جبرائیل به کار مشغول بوده است.

پزشکی اسلامی از روی کار آمدن بنی عباس تا ورود آل بویه به بغداد: اگر بتوان برای نظام پزشکی جدیدی که در دورهٔ اسلامی شکل گرفت و امروزه پزشکی اسلامی نامیده می‌شود، آغازی در نظر گرفت، باید روزگار منصور عباسی را در نظر داشت، زیرا در روزگار وی بود که برای نخستین‌بار ارتباطی رسمی میان بیمارستان جندی‌شاپور و دستگاه خلافت برقرار شد. در ۱۴۸ق، جورجس بن جبرائیل بن بختیشوع، رئیس پزشکان جندی‌شاپور برای درمان درد معدهٔ کهنهٔ منصور، به بغداد فراخوانده شد (درمورد روشهای وی در درمان دستگاه گوارش، نک: رازی، *الحاوی*، ۱۱۲/۵، ۲۳۲؛ ابن جزار، *کتاب*، ۸۶). وی در ۱۵۲ق و در کهن سالی به زادگاهش جندی شاپور بازگشت و چندی بعد در آنجا درگذشت. البته طبری در ضمن برشمردن رویدادهای سال ۱۴۷ق از حضور «بختیشوع ابوجبرائیل» (یعنی پدر بزرگ جورجس) به عنوان پزشک منصور یاد می‌کند (۱۱/۸). اما چنان که گفته شد، جورجس در این سالها مردی کهن‌سال بود و پیداست که نیای وی بختیشوع اول مدتها پیش از این سال درگذشته بود. قاضی صاعد اندلسی نیز احتمالاً با تکیه بر همین گزارش (ص ۱۹۱؛ نیز قفطی، ۱۰۲-۱۰۳) از راهیابی «بختیشوع و فرزندش جبرائیل» به دربار ابوالعباس سفاح یاد می‌کند. در نتیجه جورجس نخستین فرد خاندان نسطوری ایرانی بختیشوع بود که نامش در سراسر جهان اسلام پرآوازه شد. او به آیین مسیح و اصول اخلاقی سخت پای‌بند، و از خدمت خلیفگان ناخشنود بود. جورجس همچون دیگر سریانی زبانان جندی شاپور، بر زبانهای پهلوی، یونانی و سریانی تسلط داشت و عربی نیز می‌دانست و به گفتهٔ ابن مطران آثاری را برای منصور از یونانی به عربی ترجمه کرد (۶۵/۱؛ نیز ابن ابی اصیبعه، ۱۲۳/۱، ۲۰۳). وی چند کتاب و از جمله یک *کُناش* نیز به سریانی نوشت که اهتمام حنین بن اسحاق در ترجمهٔ آن به عربی، نشانهٔ شهرت *کناش* اوست (ابن ندیم، ۳۵۴؛ ابن مطران، همانجا؛ قفطی، ۱۵۸-۱۶۰؛ ابن ابی اصیبعه، ۱۲۳/۱-۱۲۵؛ ابن عبری، ۲۱۳-۲۱۵؛ نیز گراف، GAL, S, I/114; II/110). چهار بخت پسر ماسرجیس نیز این *کناش* را تفسیر کرده است.

بیرونی یک بار به *کناش* جورجس و تفسیر صهاربخت در کنار یکدیگر اشاره کرده است (*الصیدنة*، ۶۱۸). به نظر می‌رسد رازی جز در دو مورد که به صراحت از کتاب *الاخلاط* و کناش وی نام برده (*الحاوی*، ۹۹/۱، ۲۹۳/۱۱)، در استنادهای دیگر خود به جورجس، کناش او را در نظر داشته است، زیرا در بخش داروشناسی هرگز از

1. «Von Alexandrien...»

جورجس نام نبرده، و تمام استنادهای وی در بخش درمانی *الحاوی* آمده است (از جمله: ۳۵/۱، ۶۰: بیماریهای مغزی و اعصاب و روان، ۲۴۰/۳-۲۴۲: ورم حلق، ۱۹۱/۸، ۲۵/۹: ترکیبات یک قرص و یک ضماد). رازی در یک مورد نیز (همان، ۸۴/۱۵) شیوهٔ درمانی جورجس برای بیماریهای حاد را که خود نیز قبول داشته، به تفصیل یاد کرده است. سزگین (GAS, III/209) با تکیه بر عبارت «جورجس فی دیابیطا» (رازی، همان، ۲۱۰/۱۰) کتابی با نام *دیابیطا* به جورجس نسبت داده است، اما پیداست که رازی تنها می‌خواسته نظر وی دربارهٔ بیماری دیابت را یاد کند.

از میان شاگردان برجستهٔ جورجس عیسی بن شهلافا، ابراهیم و سرجس نامدار بودند. عیسیٰ نه از لحاظ علمی و نه از لحاظ اخلاقی با استاد قابل مقایسه نبود. در ۱۴۸ق جورجس که نخست می‌خواست دو شاگرد خود سرجس و ابراهیم را با خود ببرد، به ناچار سرجس را بگذاشت و عیسیٰ را با خود برد تا دردسری برای کارکنان بیمارستان فراهم نکند! عیسیٰ در ۱۵۰ق به پیشنهاد استاد در زمرهٔ پزشکان دربار درآمد. وی پس از آنکه در ۱۵۲ق جانشین جورجس سالخورده شد، با سوءاستفاده از جایگاه خود نزد خلیفه، از ثروتمندان و به ویژه مقامات دینی مسیحیان باج‌خواهی کرد، تا آنکه منصور با آگاهی از این مسئله او را برکنار و تبعید کرد (ابن ابی اصیبعه، ۱۲۴/۱-۱۲۵؛ قفطی، ۱۵۸-۱۶۰؛ ابن عبری، همانجا). قفطی (ص ۲۴۷-۲۴۸) با خلط میان وی و عیسیٰ پسر چهاربخت (نک: ادامهٔ مقاله)، برخی پژوهشگران معاصر را نیز به اشتباه انداخته است. پس از برکناری عیسیٰ، به پیشنهاد جورجس، شاگرد دیگرش ابراهیم پزشک خلیفه شد و دست کم تا مرگ منصور در ۱۵۸ق پیوسته در این منصب بود (همو، ۱۵۸، ۲۴۸؛ ابن ابی اصیبعه، همانجا). سرجس گویا در روزگار مهدی به بغداد رفت و دست کم در ۱۷۱ق/۷۸۷م از جملهٔ پزشکان دربار هارون بود (همو، ۱۲۶/۱).

در همین روزگار پزشکی به نام خصیب از مردم بصره پس از آنکه درمان نادرست وی به مرگ محمد بن ابی‌العباس سفاح (برادرزادهٔ منصور خلیفه) انجامید (۱۵۰ق) به زندان افتاد و در همان‌جا درگذشت (همو، ۱۴۸/۱). در تاریخ نامه‌های پزشکی دربارهٔ نام و کنیهٔ ابن لجلاج، دیگر پزشک منصور، چیزی نیامده است و تنها گفته‌اند که وی با توجه به ناسازگاری آب و هوای حجاز با مزاج منصور عباسی مرگ وی پیش از رسیدن به مکه را به درستی پیش‌بینی کرد (همو، ۱۵۲/۱؛ قفطی، ۴۳۹). اما ابن سرابیون (گ ۱۱۴آ) هنگام یاد کرد ترکیب «اقراص الزرانیخ» او را «ابوعباد بن لجلاج» می‌نامد. رازی در *الحاوی* ۶ بار تنها از «ابن لجلاج» (۲۴/۴، ۵۹، ۱۰۹/۵، ۱۰۰/۷-۱۰۱، ۱۶۰، ۷۵/۲۳)، دو بار از کناش وی (۲۶۴/۱، ۱۱/۴) و یک بار نیز از «کناش ابی عباد اللجلاج» یاد کرده، و سپس همان مطلب را این بار به نقل از «ابن لجلاج» تکرار نموده است (همان، ۷۰/۲۳، ۷۵).

ابن ندیم (ص ۳۵۴-۳۵۵) اخبار مربوط به بختیشوع پسر جورجس و نوهاش بختیشوع بن جبرئیل را به یکی از این دو نسبت داده است.

قفطی نخست ضمن تکرار سخن ابن ندیم، به فعالیت بختیشوع فرزند جورجس در دربار ابوالعباس سفاح (روایتی به اصطلاح اصلاح شده از نظر صاعد، ۱۹۱) اشاره (با این حساب بختیشوع دست کم ۱۰۰ سال در خدمت خلفای عباسی بوده است)، و سپس تأکید کرده است که بختیشوع نه منصور را دید و نه سفاح را، و این پدرش بود که به خدمت منصور درآمد (ص ۱۰۰-۱۰۱).

گزارش طبری (۸۷/۸) دربارهٔ رسیدن «بختیشوع اکبر» از سوس (از توابع جندی‌شاپور) به نزد منصور نیز احتمالاً به جورجس مربوط است (نک: همانجا؛ ابن ابی اصیبعه، ۱۲۵/۱). بختیشوع که برخلاف پدر در خدمت به خلیفگان بغداد شتاب داشت، پس از رفتن وی به بغداد به ریاست بیمارستان رسید؛ در خلافت مهدی (۱۵۸-۱۶۹ق) برای درمان هادی به بغداد رفت، اما به رغم موفقیت در کار خود، اندکی بعد با حسد ورزی ابوقریش عیسیٰ، پزشک عرب دربار، و دسیسهٔ خیزران همسر مهدی، به ناچار به جندی‌شاپور بازگشت. او در نخستین سال خلافت هارون (۱۷۱ق) به دعوت یحیی بن خالد به بغداد رفت و اندکی پیش از برافتادن برمکیان (۱۸۷ق) درگذشت. بختیشوع نیز کناشی نوشت که گویا به *الکناش المختصر* مشهور بود (همو، ۱۲۳/۱-۱۲۷؛ قفطی، ۱۰۰-۱۰۱، ۱۵۸-۱۶۰؛ ابن عبری، ۲۲۶؛ نیز گراف، II/110؛ اولمان، «پزشکی در اسلام»، 109، که اشارات ابن قتیبه در عیون، ۳۰۹/۱، ۱۰۳/۲، ۹۴/۴ به بختیشوع [بن جبرئیل] را به خطا مربوط به بختیشوع بن جورجس دانسته است).

رازی در *الحاوی* دست کم ۳۸ بار از «بختیشوع» (بدون هیچ توضیح دیگر) یاد می‌کند (مثلاً ۹۹/۱، ۷۹/۳، ۲۵۳/۶، ۴۱/۷، ۲۳۵، ۵۹/۸، ۱۵۷، ۱۷/۲۶) که به احتمال قوی مقصود همین بختیشوع است. این مطالب قاعدتاً از یک کناش نقل شده است، زیرا اگرچه در بخش پزشکی *الحاوی* گاه به نقل از بختیشوع به خواص برخی داروها اشاره شده، اما در بخش داروشناسی *الحاوی* هرگز نامی از وی به میان نیامده است و پیداست که مباحث درمانی مبحث اصلی، و خواص دارویی از مطالب فرعی کتاب بختیشوع بوده است. اگر بخواهیم ارجاع رازی (همان، ۶۵/۱۱-۶۶) به *ششماهی* بختیشوع را جدی بگیریم (باید توجه داشت که متن چاپی *الحاوی* گاه بسیار مشوش است)، باید گفت که او نیز احتمالاً کتابی به شیوهٔ *شوسماهی* خوز نوشته است. همچنین نظر سزگین (GAS, III/211) دربارهٔ یکی بودن بختیشوع و ایشوع/یشوع بُخت که تنها در بخش چشم پزشکی *الحاوی* رازی از او یاد شده است (۱۱۱/۲، ۱۴۶، ۱۵۵، ۲۰۲، ۲۰۷)، درست به نظر نمی‌رسد.

در منابع به ابوقریش عیسیٰ، پزشک دربار مهدی تا هارون، تشخیصهایی حیرت‌انگیز (از جمله تشخیص پسر بودن جنین در نخستین روزهای بارداری) نسبت داده‌اند؛ اما گویا وی تنها از داروها سررشته داشت و از شناخت بیماری و درمان آنها چیز چندانی نمی‌دانست و تنها با حمایت خیزران (مادر هادی و هارون) به کار خود ادامه می‌داد (ابن ابی اصیبعه، ۱۲۶/۱، ۱۴۹-۱۵۳؛ قفطی، ۱۰۱، ۴۳۰-

۴۳۵؛ ابن عبری، همانجا؛ نیز لکلر، I/121).

ابوزکریا ماسویهٔ خوزی (دربارهٔ این نسبت، نک: ابن ابی اصیبعه، ۱۷۸/۱؛ قفطی، ۳۸۷) پزشک نسطوری ایرانی، از داروسازان جندی‌شاپور و بعدها داروساز بیمارستان هارون و نیز چشم پزشک فضل بن ربیع بود. وی احتمالاً نخستین پزشکی بود که در دربار خلیفگان عباسی تنها به یک شاخهٔ تخصصی پزشکی (چشم پزشکی) اشتغال داشت. دو فرزند وی میخائیل و یوحنا (مشهور به ابن ماسویه) نیز هر یک پزشکانی مشهور شدند. درمورد جایگاه علمی و چگونگی آمدن ماسویه به بغداد، دو روایت متفاوت وجود دارد (رهاوی، ۱۶۷ـ۱۶۹؛ ابن ابی اصیبعه، ۱۷۱/۱ـ ۱۷۵، ۱۷۸؛ قفطی، ۳۲۸ـ۳۲۹، ۳۸۳ـ۳۸۴، ۳۸۷). ماسرجویهٔ جندی‌شاپوری پزشک، چشم‌پزشک و داروشناس مشهور ایرانی در اواخر سدهٔ ۲ق می‌زیست. اگر یکی بودن او و ماسرجیس را درست پنداریم، باید عیسی بن ماسرجیس و ابوزید چهاربخت را دو فرزند وی دانست (ابن ابی اصیبعه، ۱۶۳/۱ـ۱۶۴، ۲۰۴؛ ابن جلجل، ۶۱؛ ابن عبری، ۱۹۲ـ۱۹۳؛ قفطی، ۳۲۵ـ۳۲۶؛ بیهقی، ابراهیم، ۴۲۵). شهرت ماسرجویه بیشتر در داروشناسی و نیز چشم پزشکی است. وی به کاربرد روان‌پزشکی در پزشکی توجه داشت، به طور مثال نگریستن در رنگ سبز را مفید می‌دانست و معتقد بود که صدای گوینده و موسیقی در تحت تأثیر قرار دادن شنونده نقشی مهم دارد (جاحظ، *الحیوان*، ۳۲۳/۳، ۱۹۲/۴، نیز ۲۷۵/۳: دربارهٔ طبع انواع شیر، ۲۲۱/۴ـ۲۲۲، ۳۶۴/۵: عوامل دخیل در خطرات نیش عقرب و کیفیت تأثیر آن).

جبرئیل دوم فرزند بختیشوع از نظر جایگاه اجتماعی برجسته‌ترین فرد خاندان بختیشوع بود. از ۱۷۰ق/۷۸۶م با رفتن پدرش به بغداد رئیس بیمارستان جندی‌شاپور شد. در ۱۷۵ق/۷۹۱م به سفارش پدر به عنوان پزشک شخصی جعفر بن یحیی بن خالد برمکی به بغداد فراخوانده شد. ظاهراً خاندان بختیشوع از این سال به بعد ریاست بیمارستان جندی‌شاپور را رها کردند و شخصی به نام دهشتک با یاری برادرزاده‌اش میخائیل «بی‌آنکه از سلطان درهمی دریافت کنند، تنها برای رضای خدا بیمارستان را اداره می‌کردند» (ابن ابی اصیبعه، ۱۷۲/۱؛ قفطی، ۳۸۳ـ۳۸۴؛ البته نام این دو در ضمن روایتی مشکوک دربارهٔ چگونگی آمدن خانوادهٔ ماسویه به بغداد یاد شده است).

جبرئیل پس از مرگ پدر، هم‌زمان با خدمت جعفر برمکی، به خلیفه نیز خدمت کرد. بعدها در دربار هارون به مقامی والا دست یافت و پس از گذراندن فراز و نشیبهای بسیار سرانجام در ۲۱۳ق/۸۲۸م در اوج قدرت و اعتبار درگذشت. جبرئیل بخشی از ثروت افسانه‌ای و باور نکردنی خود را ــ که گویند همه را مدیون حرفهٔ خود بود ــ به حمایت از مترجمان اختصاص داد. وی کاشف استعداد شگرف حنین بن اسحاق در ترجمه بود و با حمایت وی شماری از آثار پزشکی و منطقی از یونانی به سریانی (و نیز شاید برخی از پهلوی و سریانی به عربی) ترجمه شد (ابن ابی اصیبعه، ۱۲۷/۱ـ۱۳۸؛ قفطی، ۱۳۲ـ ۱۴۶؛ جهشیاری، ۱۷۶، ۲۲۵ـ۲۲۷؛ ابن‌عبری، ۲۲۶ـ۲۲۷؛ حنین، رساله‌های شم ۱۳، ۱۷، ۴۳، ۱۰۸، ۱۱۰).

جبرئیل اگر چه از لحاظ قدرت، ثروت و شهرت از پدران خود بسیار فراتر رفته بود، اما از لحاظ حیثیت و اعتبار شغلی و اخلاق پزشکی هرگز به پای آنان نرسید. این معنی را می‌توان از استنادهای اندک رازی بـه وی (تنها ۸ بار) دریافت. سزگیـن با استنـاد بـه رازی (*الحاوی*، ۲۴۳/۱۰) کتاب *ورم الخصی* را به وی نسبت می‌دهد، اما در اینجا نیز منظور رازی نظر جبرئیل دراین باره بوده است. بیرونی در *الصیدنه* بارها از نظرات داروشناسی به نام «جبرئیل» یاد می‌کند که به نظر می‌رسد همان جبرئیل بن بختیشوع باشد. از یکی از استنادها چنین برمی‌آید که وی حاشیه‌ای بر اثر داروشناسی اوریباسیوس یا بولس نوشته باشد (*الصیدنة*، ۱۴۳: فی متن کتاب بولس و اوریباسیوس و حواشی جبریل)، اما چون در اغلب موارد نام جبریل در کنار بولس یاد شده (همان، ۵۲، ۷۰، ۱۰۳، ۱۳۲، ۳۲۸، قس: ۲۸۵: اروبیاسیوس و جبریل)، می‌توان گفت که او این حواشی را بر کتاب بولس نوشته است. این جبریل هر که بوده، از نامهای محلی ایرانی گیاهان آگاهی داشته است (برای نمونه، نک: همان، ۴۱؛ دربارهٔ اهمیت احتمالی *مقالة فی العین* منسوب به جبریل، نک: هد، چشم پزشکی).

سهل مشهور به ربن طبری (پدر پزشک مشهور ایرانی علی ابن ربن) از بزرگان و دبیران مرو بود که شغل دیوانی را که در خانوادهٔ وی موروثی بود، رها کرد و برای خدمت به خلق به پزشکی پرداخت و به همین سبب به «ربن» یا «ربان» که «سرور و معلم ما» معنی می‌دهد، مشهور شد (ابن ربن، *الدین*...، ۹۸، ۱۸۹، *فردوس*...، ۱). این عنوان در اغلب آثار تاریخ نگاران مسلمان به شکلهای مختلف تصحیف شده است، به طور مثال ابن ندیم در حدود سال ۳۷۰ق هنگام نام بردن از علی، فرزند سهل، این عنوان را به تأکید «ربل» (یا شاید زیل) آورده است (ص ۳۵۴، چ فلوگل، ۲۹۶). همچنین نام ربن یا ربان بسیاری از محققان قدیم و جدید را بر آن داشت که این پدر و پسر را یهودی بدانند (مانند قفطی، ۱۸۷؛ و تکرار نظر قفطی توسط ابن ابی اصیبعه، ۳۰۸/۱ـ۳۰۹)؛ در حالی که علی ابن ربن خود تأکید کرده که نخست پیرو آیین مسیح بوده، و بعدها با غور و تفکر در اندیشه‌های اسلامی و معانی قرآنی و نیز با راهنمایی و ترغیب خلیفه متوکل به اسلام گرویده است (*الدین*، ۹۸ـ۹۹: «و مازلت و انا نصرانی...»، نیز ۲۱۰) و پیداست که پدرش سهل را نیز باید در شمار مسیحیان دانست. ربن طبری نخستین معلم فرزند پرآوازه‌اش علی بود و این پسر در *فردوس الحکمه* بسیاری از دیدگاههای پزشکی و نسخه‌های درمانی پدر را نقل کرده است. در بسیاری از این نسخه‌ها طلسم، ورد و افسون نیز به کار رفته است.

سهل کوسَج (کوسه) از پزشکان مسیحی مدرسهٔ جندی شاپور، از مردم اهواز و پدر شاپور بن سهل بود. قفطی (ص ۱۹۶؛ نیز لکلر، I/111) اشتباهاً او را فرزند شاپور دانسته، و به همین سبب او را سهل بن سابور ابن سهل نامیده است، در صورتی که در دیگر مآخذ دورهٔ اسلامی به نام

پدر سهل اشاره‌ای نشده است. به گفتهٔ ابن ابی اصیبعه چون سهل ریشی انبوه داشت، به شوخی او را کوسه (کم ریش) لقب داده بودند. سهل در زمان محاصرهٔ بغداد توسط سپاهیان خراسان (۱۹۸ق)، پزشک شخصی هرثمة بن اعین، یکی از دو سردار مشهور مأمون بود و احتمالاً پس از ورود مأمون به بغداد در ۲۰۴ق به خدمت او درآمد و در ۲۱۸ق/۸۳۳م چندماهی پیش از مرگ مأمون درگذشت. گفته‌اند که وی به لحاظ داشتن لهجهٔ خوزستانی در سخن گفتن به پای کسانی چون زکریا طیفوری، ابن ماسویه و امثال آنان نمی‌رسید، اما در درمان بیماریها کمتر از آنان نبود. از میان ۳ فرزند سهل، شاپور به شهرتی کم‌مانند رسید (قفطی، ۱۹۶-۱۹۷؛ ابن ابی اصیبعه، ۱۶۰/۱؛ نیز لکلر، I/111-112).

سلمویه فرزند بنان از سریانی زبانان جندی شاپور و از منتقدان برجستهٔ ابن ماسویه بود. معتصم پس از رسیدن به خلافت در ۲۱۸ق بی‌درنگ او را که از جمله پزشکان دربار بود، به عنوان پزشک شخصی خود برگزید و همواره او را بزرگ می‌داشت. سلمویه در ۲۲۵ق/۸۴۰م درگذشت و معتصم نیز تنها ۲۰ ماه پس از وی دوام آورد؛ زیرا به گفتهٔ حنین به اسحاق، ابن ماسویه از شیوه‌ای که سلمویه برای حفظ تندرستی معتصم در پیش گرفته بود، پیروی نکرد. حنین در *رسالة الیٰ علی بن یحییٰ* (رسالهٔ شم ۵) هوش، دقت و توانایی علمی او را ستوده، و اسحاق ابن حنین، به نقل از پدر، سلمویه را داناترین مردم روزگار خود به حرفهٔ پزشکی برشمرده است (نک: جاحظ، *الحیوان*، ۵۴/۱، ۲۴۶، ۱۲۳/۴-۱۲۴: نظر سلمویه، ابن ماسویه و بختیشوع بن جبرئیل دربارهٔ کیفیت تأثیر پادزهر بر نیش مار و ۳۶۴/۵: نظر این ۳ دربارهٔ تأثیر مالیدن مگس بر جای زنبور گزیدگی!؛ نیز ابن قتیبه، عیون، ۱۰۳/۲؛ ابن ندیم، همانجا؛ قفطی، ۲۰۷-۲۰۸؛ ابن ابی اصیبعه، ۱۶۴/۱-۱۶۹؛ ابن عبری، ۲۴۳-۲۴۴؛ نیز لکلر، I/118؛ مایرهوف، «پرتوی نو...[1]»، 718؛ سارتن، I/547, 573-574). گویا آثار وی همگی دربارهٔ داروشناسی و داروسازی بوده‌اند. رازی دوبار در بخش درمانی، و ۱۳ بار در بخش داروشناسی *الحاوی* از وی یاد کرده است (مثلاً ۲۷/۹، ۳۲۶/۱۹، ۴۴۱/۲۰، ۶۰۲/۲۱). برخی داروهای مرکب نیز به نام سلمویه مشهور شد (ابن سرابیون، گ ۱۳۲ ب، گ ۱۵۷ ب؛ قس: ابن سینا، ۳۴۹/۳، ۳۶۸، ۳۹۵، که یقیناً به واسطهٔ ابن سرابیون از سلمویه نقل کرده است). همچنین حنین به سفارش سلمویه ۱۳ اثر جالینوس و احتمالاً چند اثر یونانی دیگر را به سریانی درآورد (حنین، رساله‌های شم ۵، ۶، ۲۰، ۴۱، ۴۵، ۴۹، ۵۳، ۶۲، ۷۴، ۹۱، ۹۹، ۱۰۰، ۱۲۲).

عیسی بن حکم دمشقی مشهور به مسیح، پزشکی برجسته بود که به گفتهٔ یوسف بن ابراهیم در ۲۲۵ق در دمشق می‌زیست. پدر بزرگ و پدر وی نیز پزشک بودند. مسیح کناشی نوشت که شهرت بسیار یافت (ابن ندیم، ۳۵۵؛ ابن ابی اصیبعه، ۱۱۹/۱-۱۲۱؛ قفطی، ۱۷۸-۱۸۰، ۲۴۹-۲۵۰). رازی دست کم ۱۰۸ بار در *الحاوی* به مسیح، و بارها به صراحت از *کناش* مشهور وی یاد کرده است (مثلاً ۲۷/۲، ۴۸، ۸۵، ۱۱۲، ۱۵۱، ۵۲/۱۹، ۵۵۳/۲۰). ابن سمجون در بخشهای باقی ماندهٔ *جامع الادویة المفردة* بیش از ۳۷۰ بار از وی نام برده، و در یکی از این استنادها گفته است: مسیح بن حکم نخستین کسی است که به کاربرد ابریشم به صورت سوخته اشاره کرده، و آن را در «دواء المسک» به کار برده است و بسیاری از پزشکان بعدی از وی پیروی کرده‌اند (۱۷۳/۱-۱۷۴؛ ابن بیطار، ۷/۱؛ ابن سینا، ۳۲۶/۳، سطر ۱۰، که حریر سوخته را در دواء المسک به کار برده است). ابن سمجون هرگز واژهٔ کناش را به کار نبرده، و مقصود وی از *الجامع* مسیح (۱۸۳/۱، ۲۱۷، ۲۳۳) همان *کناش* اوست. ابن بیطار نیز ۱۱۷ بار (ظاهراً بیشتر به واسطهٔ ابن سمجون) به دیدگاههای وی اشاره کرده است. این استنادهای پرشمار نشانهٔ آن است که بخش داروشناسی *کناش* مسیح، برخلاف دیگر کناشها، بسیار مفصل بوده است.

خانوادهٔ طیفوری یکی دیگر از خانواده‌های پزشکان ایرانی نژاد دربار عباسی بود؛ اما آنان از نظر خاستگاه، اعتبار علمی و جایگاه هرگز با دیگر خاندانهای دانشور ایرانی قابل مقایسه نبودند. سرآمد آنان عبدالله، در یکی از روستاهای کَسْکَر زاده شد. نام عبدالله احتمالاً ترجمهٔ نامی سریانی بوده است، زیرا تردیدی نیست که طیفوری و فرزندانش همگی مسیحی بوده‌اند. گذشته از این، شهر کسکر نیز یکی از مراکز کهن سریانی زبانان ایران بوده است. عبدالله از آنجا که نخست پزشک شخصی طیفور برادر یا یکی از موالی خیزران (مادر هادی و هارون) بود، طیفوری لقب گرفت. وی احتمالاً از اواخر حکومت مهدی (پیش از ۱۷۰ق) در زمرهٔ پزشکان درباری، و در ردیف ابوقریش عیسیٰ و داوود بن سرابیون قرار گرفت و هنگام مرگ هادی بر بالین او حضور داشت (ابن ابی اصیبعه، ۱۵۳/۱-۱۵۶؛ قفطی، ۲۱۸-۲۱۹؛ لکلر، I/119). فرزندش زکریا ــ که همچون وی طیفوری لقب داشت ــ هنگام لشکرکشی افشین برابر بابک (۲۲۰ق/۸۳۵م)، سرپزشک اردوگاه بود و به فرمان او، به شیوه‌ای جالب مدعیان داروشناسی را آزمود و برای آنان که از آزمون سربلند بیرون آمدند، جواز کار صادر کرد (ابن ابی اصیبعه، ۱۵۷/۱؛ قفطی، ۱۸۷-۱۸۹؛ ابن عبری، ۲۴۴؛ لکلر، I/119-120).

اسرائیل فرزند زکریا نیز از پزشکان مشهور روزگار خود بود. وی در اواخر روزگار متوکل، پزشک شخصی وی، و سپس پزشک شخصی فتح بن خاقان بود. به احتمال قوی منظور طبری و ابن اثیر از ابن طیفوری که به روایتی در جریان مرگ منتصر در ۲۴۸ق مقصر قلمداد شده بود، همین اسرائیل بن زکریا بوده است (طبری، ۲۵۲/۹؛ ابن اثیر، *الکامل*، ۱۱۴/۷). به گفتهٔ ابن ندیم، حنین به سفارش طیفوری [دوم] چند اثر پزشکی را از [یونانی به سریانی] ترجمه کرد (ص ۳۵۵). اما از آثاری که این خاندان احتمالاً از خود برجای گذارده‌اند، حتیٰ نامی نیز به روزگار ما نرسیده است و دانشمندانی چون رازی، ابن سمجون و ابن بیطار، به رغم بهره‌گیری از منابع مختلف هرگز از پزشکان این خاندان

1. «New Light...»

یاد نکرده‌اند و این مسئله نیز می‌تواند نشان از جایگاه علمی پایین این خاندان داشته باشد.

عیسی بن ماسه (مشهور به ابن ماسه)، پزشک و داروشناس برجسته‌ای بود که دربارهٔ وی آگاهی اندکی در دست است (نک: ابن ندیم، ۳۵۴؛ قفطی، ۲۴۶؛ ابن ابی اصیبعه، ۱۸۴/۱). ابوالفرج عبدالله بن طیب نکات مهم کتاب *الجماع* وی را گلچین کرده (*ثمرة کلام لعیسی بن ماسه فی الجماع و مایتعلق به*) که هر دو در دست است. آثار وی دربارهٔ گرمابه و فصد و حجامت نیز به دست ما رسیده است. ابن ابی اصیبعه نیز از کتاب *من لایحضره طبیب*، و *کتاب الرؤیا* (دربارهٔ علل ناباروری زنان!) یاد می‌کند. شگفت آنکه موضوع همهٔ استنادهای پرشمار پزشکانی چون رازی، ابن سمجون، بیرونی و ابن‌بیطار به ابن ماسه، خواص داروهاست، در حالی که هیچ یک از آثار یاد شده به داروشناسی مربوط نمی‌شود. ابن سمجون که بیش از ۴۰۰ بار از وی نام برده است، غالباً وی را «عیسی بن ماسهٔ بصری» یا فقط بصری می‌نامد (مثلاً ۵۵/۱، ۸۸). ابن‌بیطار که دست کم ۷۴ بار به وی استناد کرده، ذیل حرمل (اسفند) به نقل از وی گفته است: «هنگامی که در بیمارستان مرو بودیم از آن برای... بهره می‌بردم» (۱۵/۲؛ قس: ابن‌سمجون، ۱۱۱/۱، که هنگام نقل همین سخنان، عبارت کلیدی «فی بیمارستان مرو» را نیاورده است). وی ذیل سلخ الحیة، کشنج، مرمر و ورس نیز او را ابن ماسهٔ بصری می‌نامد (۲۸/۳، ۷۱/۴، ۱۵۳، ۱۹۱). رازی نیز که در *الحاوی* ۱۰۸ بار از او یاد کرده، ذیل قثاء سخنش را چنین آورده است: «ما خیار را برای درمان سردرد مشهور به بیضه به کار می‌بردیم» (۲۹۳/۲۱). از طرفی رهاوی بارها در *ادب الطبیب* حکایاتی دربارهٔ پزشکان دربار مأمون از وی نقل می‌کند (برای نمونه، نک: هـ د، ابن ماسویه). بر پایهٔ این نشانه‌های اندک می‌توان گفت که ابن ماسه احتمالاً از مردم بصره بوده است و در روزگاری که مأمون در مرو اقامت داشته (پیش از ۲۰۴ق)، در بیمارستان این شهر کار می‌کرده، و سپس همراه وی به بغداد آمده است.

یوحنا فرزند ماسویهٔ داروساز مشهور به ابن ماسویه، یکی از پرآوازه‌ترین پزشکان مدرسهٔ جندی شاپور در دورهٔ اسلامی بود. وی در ۲۴۳ق/۸۵۷م درگذشت و اگر روایت لئون افریقی دربارهٔ مرگ ابن ماسویه در ۸۰ سالگی (قمری یا شمسی؟) را درست پنداریم، تولد وی باید در حدود سالهای ۱۶۰ـ۱۶۳ق باشد. ابن ماسویه احتمالاً از روزگار هارون تا آخرین سالهای خلافت متوکل همواره از پزشکان برجستهٔ دربار بود. وی با بیشتر پزشکان برجستهٔ معاصر خود، همچون جبرئیل بن بختیشوع، سلمویه و خانوادهٔ طیفوری اختلاف داشت و حتیٰ حنین بن اسحاق را که در نوجوانی شاگرد وی بود، از خود راند، اما بعدها با وی از در دوستی درآمد (ابن ندیم، ۳۵۴، چ فلوگل، ۲۹۵ـ۲۹۶؛ رهاوی، ۱۶۷ـ۱۶۹؛ ابن جلجل، ۶۵ـ۶۶؛ ابن ابی اصیبعه، ۱۷۱/۱ـ۱۸۳؛ قفطی، ۳۲۸ـ۳۲۹، ۳۸۰ـ۳۹۱؛ ابن عبری، ۲۲۷ـ ۲۲۸؛ نیز ابن‌قتیبه، *تأویل...*، ۲۱۶: فایدهٔ خرچنگ برای مارگزیده؛ ذهبی، ۶۵۲/۱۰؛ نیز ابن‌جوزی، ۱۷۳/۱۱: ستایش از مقام علمی وی؛ ابن‌اثیر، *الکامل*، ۴۳۱/۶؛ نیز ابن عدیم، ۴۶۹۴/۱۰: حضور بر بستر مرگ مأمون؛ ابن ابی یعلیٰ، ۱۱/۱ـ۱۲؛ نیز ابونعیم، ۲۱۰/۹؛ ذهبی، ۲۷۱/۱۱: حضور بر بالین احمد بن حنبل به هنگام مرگ او در ۲۴۱ق؛ برای آگاهی از نظریات پژوهشگران دربارهٔ اهمیت آثار وی، نک: ووستنفلد، 23؛ لکلر، I/105-111؛ براون، 37؛ مایرهوف، «پرتوی نو»، 717؛ سارتن، I/547, 574؛ گراف، II/113-114؛ اولمان، «پزشکی در اسلام»، 112-115). البته نباید او را با یک یا شاید دو پزشک دیگر، مشهور به ماسویه یا ابن ماسویه اشتباه کرد (لکلر، I/504-507). همچنین در نسخ چاپی *بلدان* یاقوت (ذیل جرمیهن) نام «یحیی بن ماسویه» در شمار راویان آمده، اما این نام تصحیف یحیی بن ساسویه است که در کتب رجالی بارها از وی یاد شده است (مثلاً سمعانی، ۴۷/۲؛ ابن اثیر، *اللباب*، ۲۷۳/۱).

آثار ابن ماسویه در کنار آثار جالینوس و دیوسکوریدس از مهم‌ترین مآخذ رازی به شمار می‌روند. رازی تنها در *الحاوی* نزدیک به هزاربار به آثار مختلف ابن ماسویه استناد کرده که از این لحاظ در میان پزشکان دورهٔ اسلامی بی‌مانند است. اعتماد این پزشک نامدار به آثار ابن ماسویه خود دلیلی محکم بر چیره‌دستی این پزشک تواند بود. ابن ماسویه در بسیاری از شاخه‌های علوم پزشکی آثار مهمی نوشت که برخی از آنها نخستین اثر تألیف شده در آن شاخه به شمار می‌روند (دربارهٔ برخی از آنها، نک: هـ د، چشم‌پزشکی، داروشناسی و داروسازی، إبدال الادویة... و تشریح). وی در مورد بسیاری از بیماریهای مشهور، به ویژه بیماریهای عصبی و روانی همچون مالیخولیا، سَدَر و دوار، جذام و... تک‌نگاریهای داشته است که متأسفانه بسیاری از آنها از میان رفته‌اند و تنها به واسطهٔ استنادهای ارزشمند رازی در *الحاوی* می‌توان به بخشهایی از آن دسترسی داشت (مثلاً نک: ۵۷/۱ ـ۶۰: *السدر و الدوار*، نیز ۲۲۹/۱۱: *کتاب فی وَجَع المفاصل*؛ برای اهمیت تک‌نگاریهای وی دربارهٔ بیماریهای روانی، نک: هـ د، ۴۲۶/۱۱ـ۴۲۷). کتاب *النوادر الطبیة* یا *الفصول الحکمیة و النوادر الطبیة* مشتمل بر ۱۳۲ اندرز طبی، فلسفی و اخلاقی که به تقلید از کتاب *فصول* بقراط و خطاب به حنین بن اسحاق (به قصد پوزش خواهی) نوشته شده است (ابن ماسویه، ۱ـ۳). کنستانتین آفریکانوس (د ۱۰۸۷م)، منتحل مشهور آن را به لاتینی ترجمه کرده که معمولاً با عنوان «فصول یوحنای دمشقی[1]» منتشر شده است. کتاب *الحمیات* ابن‌ماسویه احتمالاً کهن‌ترین تک‌نگاری دورهٔ اسلامی دربارهٔ تبهاست که به دست ما رسیده؛ رازی بارها در *الحاوی* بدان استناد کرده (مثلاً ۹۰/۳ـ۹۱، ۲۰۲/۶، ۱۵۱/۷، ۳۲/۱۴، ۶۸/۱۶)، و پتروس اسپانیایی آن را به لاتینی تفسیر کرده است[2]. پژوهشهای ابن ماسویه در زمینهٔ

1. *Aphorismi Johannis Damasceni.* 2. Petrrus Hispanus, *De Febribus.*

جنین‌شناسی نیز قابل توجه است (نک: وایسر، «جنین شناسی...[1]»، 22-29، «رسالۀ یوحنا...[2]»، 131-114). از میان آثار مهم وی ــ که امروزه در دست نیستند ــ می‌توان به *محنة الاطباء*، از کهن‌ترین آثار دورۀ اسلامی دربارۀ آزمایش پزشکان (برای نقل قولهایی از آن، نک: رازی، همان، ۳۸/۱۷-۳۹، ۸۶/۱۹؛ ابن سمجون، ۱۳۵/۱، ۷۴/۳؛ *محنة الطبیب*) و *جامع الطب مما اجتمع علیه اطباء فارس و الروم* یا به اختصار *الجامع* (رازی، همان، مثلاً ۱۷۵/۵، ۲۵۵/۶، ۱/۷، ۶۸/۸، ۱۴۰/۱۲؛ نیز بیرونی، *الصیدنة*، ۴۵۴) اشاره کرد.

ابن ماسویه در پیشبرد نهضت ترجمه نقش مهمی داشت. حنین بن اسحاق و حبیش اعسم به درخواست وی، ۴ کتاب جالینوس را که پیش‌تر توسط خود حنین به عربی ترجمه (یا ترجمۀ عربی آن مقابله و اصلاح) شده بود، به سریانی برگرداندند (حنین، رساله‌های شم ۷، ۳۶، ۳۸، ۱۱۹) و حنین ۹ اثر دیگر جالینوس (یا منسوب به وی) و احتمالاً آثاری دیگر را برای یوحنا از یونانی به سریانی ترجمه (یا ترجمه‌های قبلی را اصلاح) کرد (رساله‌های شم ۱۶، ۱۸، ۲۱، ۲۴، ۳۴، ۳۵، ۵۳، ۷۵، ۷۹).

میخائیل، دیگر فرزند ماسویه بیشتر به دلیل احتیاط بیش از اندازه در پزشکی مشهور بود، زیرا وی هیچ دارویی را به کار نمی‌برد، مگر آنکه پیش از آن دست کم ۲۰۰ سال استفاده شده بود. البته وی از نظر شهرت و مهارت در پزشکی هرگز با برادر خود یوحنا قابل مقایسه نبود. میخائیل از پزشکان مورد اعتماد مأمون بود (ابن ابی اصیبعه، ۱۲۸/۱، ۱۳۵، ۱۸۳-۱۸۴؛ قفطی، ۱۴۱، ۱۴۲، ۳۲۸، ۳۳۰-۳۳۰). شاپور بن سهل فرزند سهل کوسج از دو برادر دیگر (خذاهویه و یوحنا) به مراتب مشهورتر بود. وی دوران کودکی را در بغداد گذراند و پزشکی را نزد پدر فرا گرفت. گویا در روزگار متوکل در دربار او جایگاهی بلند داشت. با این همه، بغداد را رها کرد و به جندی‌شاپور رفت و ریاست بیمارستان این شهر را برعهده گرفت و در آنجا به درمان بیماران و تألیف اثر مشهورش، *الاقراباذین الکبیر*، نخستین اثر جامع داروسازی در دورۀ اسلامی (در این‌باره، نک: حمارنه، 260-247) مشغول شد و در ۲۵۵ق/ ۸۶۹م در آنجا درگذشت. وی افزون بر این قراباذین، آثار دیگری نیز در داروسازی و داروشناسی، ردیه‌ای بر یکی از آثار حنین بن اسحاق، و گفتاری دربارۀ خواب و بیداری نوشت (ابن ندیم، ۳۵۵؛ ابن ابی‌اصیبعه، ۱۶۱/۱؛ قفطی، ۲۰۷؛ ابن‌عبری، ۲۵۵؛ نیز ووستنفلد، 25؛ لکلر، I/112؛ سارتن، I/608؛ نیز هد، داروشناسی و داروسازی).

از وضعیت بیمارستان جندی‌شاپور پس از درگذشت شاپور آگاهی چندانی در دست نیست و به نظر می‌رسد که حیات علمی این بیمارستان، اندکی پس از مرگ شاپور و پس از ۳قرن بی‌توجهی دستگاه حکومتی و مهاجرت فرهیختگان آن به بغداد، سرانجام به پایان رسید.

بختیشوع سوم فرزند جبرئیل دوم در ۲۱۳ق/۸۲۸م و پس از مرگ پدر، جانشین وی شد و همچون او از توجه ویژۀ خلیفگان عباسی برخوردار گشت. عجیب آنکه محمد بن عبدالملک زیات، وزیر دانش دوست عباسیان، با او سخت دشمنی می‌ورزید و سرانجام در ۲۳۰ق واثق (خلافت: ۲۲۷-۲۳۲ق) را به مصادرۀ همۀ داراییهای بختیشوع و تبعید وی به جندی‌شاپور واداشت. با مرگ واثق در ۲۳۲ق و خلافت متوکل، بختیشوع به بهترین و باشکوه‌ترین دوران زندگی خود رسید؛ اما متوکل نیز در آخرین سال خلافت خود، او را به بحرین تبعید، و دارایی خیره‌کنندۀ وی را مصادره کرد. بختیشوع پس از مرگ متوکل بار دیگر دارایی و جایگاه از دست رفته را به دست آورد و سرانجام در ۲۵۶ق/ ۸۷۰م و در حالی که بحران سیاسی بغداد به اوج خود رسیده بود، درگذشت. پس از مرگ بختیشوع دولتمردان بر سر تصاحب دارایی افسانه‌ای وی به رقابت برخاستند و چیزی برای پسرش عبیدالله و ۳ دخترش ــ که ظاهراً همگی صغیر بودند ــ باقی نگذاشتند. عبیدالله نیز که ظاهراً هنگام مرگ پدر چند سالی بیشتر نداشت، نتوانست به حرفۀ پزشکی وارد شود و بعدها به اعتبار شهرت پدر شغلی دیوانی برعهده گرفت. بختیشوع بخشی از ثروت هنگفت خود را صرف حمایت از مترجمان کرد (ابن قتیبه، عیون، ۳۰۹/۱، ۱۰۳/۲-۱۰۴، ۹۴/۴؛ ابن‌ابی‌اصیبعه، ۱۳۸/۱-۱۴۴؛ قفطی، ۱۰۲-۱۰۴؛ لکلر، I/102-103؛ حنین، رساله‌های شم ۲، ۱۱، ۱۴، جم).

عیسیٰ و چهار بخت (صهاربخت) دوفرزند ماسرجیس، به احتمال قوی همان ماسرجویۀ مسیحی بودند. عیسیٰ دو کتاب *الالوان و الروائح و الطعوم* را تألیف کرد که امروزه نشانی از آنها در دست نیست. گویا وی در ترجمۀ برخی آثار پزشکی از سریانی به عربی دست داشت (ابن ندیم، ۳۵۵؛ ابن ابی‌اصیبعه، ۲۰۴/۱؛ قفطی، ۲۴۷). چهاربخت *کناش* جورجس را از متن سریانی (قاعدتاً پیش از آنکه حنین آن را به عربی ترجمه کند) به عربی «تفسیر» (= ترجمه و شرح)، و این تفسیر را به فرزندش عیسیٰ تقدیم کرد. ابوریحان بیرونی از آنچه چهاربخت به *کناش* جورجس افزوده، بهرۀ فراوان برده، در حالی که از روایت اصلی *کناش* فقط یک بار بهره گرفته است، زیرا بیرونی به فواید درمانی داروها (از مباحث اصلی هر کناش) کاری نداشته، ولی معادلهایی که چهاربخت برای واژگان جورجس یاد کرده، سخت به کار ابوریحان می‌آمده است. چهاربخت همچون دیگر جندی شاپوریان بر اصطلاحات پزشکی و داروشناسی سریانی و فارسی و حتیٰ گویشهای مختلف فارسی تسلط داشته است. بیرونی گدگاه نام محلی ایرانی برخی گیاهان را از تفسیر چهاربخت نقل کرده است (*الصیدنة*، مثلاً ۴۵، ۶۰، ۱۹۷، ۲۰۹، ۲۵۰، ۴۲۰) و گاه به رغم جست و جوی بسیار در منابع چیزی جز نظرات چهاربخت نیافته است (همان، ۲۵۲، ۴۶۳، ۵۳۹، ۵۸۱، ۵۸۶).

از میان آثار پزشکی یعقوب بن اسحاق کندی (ابن جلجل، ۷۳-۷۴؛ ابن‌ابی‌اصیبعه، ۲۱۱/۱-۲۱۲) بسیاری از بین رفته است و آثار بر جای مانده نیز چنان که باید و شاید بررسی نشده‌اند. رازی در *الحاوی* بارها به *اختیارات* و گاه به دیگر آثار وی استناد کرده است (از جمله: ۲۵۸/۱،

---

1. *The Embryology*... 2. «Yuhanna...»

۹۰/۵، نیز ۲۵۰/۱۱: *رسالة فی النقرس مع وجع المعدة*؛ قس: GAS, III/247، که نامش ناقص آمده است؛ نیز رازی، همان، ۷۷/۶: *کتاب فی انجذاب الاخلاط*، که در GAS نیامده است). شاگردش احمد بن طیب سرخسی (ه م) نیز به پزشکی توجه داشت، اما آثار پزشکی وی نیز به دست ما نرسیده است.

حنین بن اسحاق برجسته‌ترین و چیره دست‌ترین مترجم آثار پزشکی در دورهٔ اسلامی، از پروردگان مکتب جندی شاپور، و در نوجوانی شاگرد ابن ماسویه بود. این مترجم با حمایت دانشمندان ایرانی همچون ابن ماسویه، خاندان بختیشوع و سلمویه بسیاری از آثار پزشکی را از یونانی به سریانی ترجمه کرد؛ سپس او یا شاگردانش همین ترجمه‌های سریانی را بار دیگر با حمایت بنی موسیٰ (ه م) به عربی درآوردند. حنین آثار مهمی نیز در چشم پزشکی داشته است. فرزندش اسحاق و خواهرزاده‌اش حبیش نیز در ترجمهٔ آثار پزشکی دست داشتند (ابن ندیم، ۳۵۲-۳۵۳، ۳۵۵، چ فلوگل، ۲۹۴، ۲۹۷؛ قفطی، ۱۷۱-۱۷۷؛ ابن ابی اصیبعه، ۱۸۴/۱-۲۰۲؛ ابن عبری، ۲۴۹-۲۵۱؛ نیز نک: لکلر، -I/139 152؛ اولمان، «پزشکی در اسلام»، 119-115).

علی ابن ربن طبری پزشک پر آوازهٔ ایرانی، فرزند سهل مشهور به ربن طبری بود. صدیقی (ص ۶-۷)، مصحح کتاب ابن ربن، بر آن است که وی احتمالاً در حدود سال ۱۶۰ق در مرو زاده شده است، اما مایرهوف («علی بن ربن...[1]»، 48) تولد وی را حدود سال ۱۹۰ق می‌داند. وی پزشکی را نخست نزد پدرش آموخت (ابن ربن، فردوس، ۸، در بسیاری از مواضع این کتاب نیز نسخه‌ها و داروهای مرکب ساختهٔ پدرش را نقل کرده است) و سپس با بهره‌گیری از آثار پزشکان یونانی و احتمالاً پزشکان ایرانی و سریانی زبانِ جندی‌شاپور در این کار ورزیده شد. در جوانی به شغل دبیری مازیار بن قارن مشغول بود و در این کار شهرتی بسیار یافت. پس از شکست و کشته‌شدن مازیار در ۲۲۴ یا ۲۲۷ ق؟ به سامرا ـ که در آن روزگار مرکز خلافت بود ـ رفت و معتصم عباسی با احترام فراوان او را پذیرفت. اعتبار علی ابن ربن در روزگار متوکل به اوج خود رسید. ادوارد براون وی را به همراه رازی، علی بن عباس مجوسی اهوازی و ابن سینا، برجسته‌ترین پزشکان اسلام برشمرده است. برجسته‌ترین اثر علی ابن ربن در پزشکی کتاب *فردوس الحکمة* است (ابن ندیم، ۳۵۴؛ برای تحلیل مختصر *فردوس الحکمة*، نک: مایرهوف، «فردوس الحکمه...[2]»، 54-6؛ براون، 44-37؛ نیز ووستنفلد، 21؛ لکلر، I/290,292-293؛ سارتن، .I/546-547,574 ff).

ابن ربن در *فردوس الحکمة* از آثار دانشمندان کهن یونانی همچون بقراط، جالینوس و ارسطو، و نیز اسکندر افرودیسی، و همچنین از آرخیگنس، ماگنوس حمصی، استفان اسکندرانی، از آثار هندی و سرانجام از پزشکان سریانی زبان و عربی نویس متأخر همچون ماسرجویه (احتمالاً ماسرجویهٔ جندی‌شاپوری)، ابن‌ماسویه و حنین‌بن اسحاق و نیز بارها از نظریات پدر خود ربن طبری بهره‌گرفته است. به‌نظر مایرهوف، ابن ربن همچون معاصر مسن‌تر خود ابن ماسویه، از ترجمه‌های عربی حنین و شاگردانش از آثار جالینوس بهره نگرفته، بلکه از دیدگاههای این پزشک یونانی به واسطهٔ ترجمه‌های سریانی آثار او آگاهی یافته، و سپس خود وی آن مطالب را به صورت آزاد به عربی ترجمه کرده است. مطالبی که ابن ربن دربارهٔ چشم پزشکی آورده، از لحاظ تاریخ پزشکی حائز اهمیت است، زیرا ظاهراً او نیز از کتاب سریانی مجهول المؤلفی که پیش از این در شمار مآخذ ابن‌ماسویه از آن یاد شد، بهره برده است. مایرهوف این احتمال را مطرح کرده است که شاید بیشتر نقل قولهای ابن ربن از پزشکان یونانی به واسطهٔ همین کتاب باشد.ابن ربن در *فردوس الحکمة* علاوه بر مباحث معمول در سایر کناشها، مطالب بسیاری دربارهٔ حکمت طبیعی، تاریخ تکامل، کیهان شناسی، نجوم، هواشناسی، بوم شناسی و آثار علوی، فیزیولوژی و روان شناسی آورده است. مؤلف به تشریح بسیار کم توجه کرده، و به جراحی نیز اصلاً نپرداخته است. وی بیشتر به حکایتهایی دربارهٔ اختلال حواسهای نادر، مسمومیتها و مصونیتهای نادر در برابر برخی سموم و گزارشهای جالب و عجیبی از این دست می‌پردازد و گه‌گاه بیش از آنکه شایستهٔ پزشکی بزرگ باشد، به روشهای آمیخته به سحر و جادو اهمیت می‌دهد. در نتیجه مایرهوف مجموعاً اثر وی را فاقد ارزش علمی قابل توجه دانسته است. به نظر وی علی ابن ربن هرگز تجربهٔ مهمی در پزشکی نداشته، و اثر وی را باید بیشتر یک اثر ادبی دانست (یعنی چیزی شبیه به کتاب *الحیوان* جاحظ)، و *فردوس الحکمة* را حتیٰ با آثار حنین بن اسحاق و شاگردانش نمی‌توان مقایسه کرد، چه رسد به آثاری که بعدها رازی، اهوازی، ابوالحسن طبری و ابن‌سینا نوشتند (مایرهوف، «علی بن ربن»، 64-60).

بررسی کتاب *فردوس الحکمة* نشان از آن دارد که گر چه مایرهوف در انتقاد از ابن ربن تا حدی زیاده‌روی کرده، اما نظر وی دست کم دربارهٔ بخش بیماریهای رحم و آبستنی درست است. ابن ربن طبری در این بخش از *فردوس الحکمة* تقریباً در همهٔ شیوه‌های درمانی به سحر، جادو و طلسمهای مختلفی که در اغلب آنها آیاتی از زبور داوود به کار رفته است، متوسل می‌شود. در یکی از این موارد وی به نقل از پدر خود کاربرد طلسم «بدوح» را که در ۴ حاشیهٔ آن عبارات «اخرج نفسی من المحبس، لاسکر لاسمک، و لتزملنی ایرادک، اذ انت کافیتی» (ظاهراً ترجمهٔ عربی دو آیه از زبور داوود) نوشته شده، برای درمان سخت زایی نوزاد بسیار شگفت‌انگیز دانسته است (نک: ص ۲۷۶-۲۸۵، به ویژه ۲۸۰: «و قد کان یکتب ابی لعسر الولاد شیئاً عجیباً ...»، نیز ۵۰۰، که خواندن برخی اوراد را ضمن ساختن مرهمی ضروری دانسته است).

اخرج نفسی من المحبس

د	ط	ب
ج	ه	ز
ح	ا	و

لاسکر لاسمک

اذ انت کافیتی

ولتزملنی ایرادک

البته این نکته را نباید فراموش کرد که بخش آبستنی و زایمان اغلب

1.«Alī ibn Rabban...» 2.« Alī aṭ Ṭabarī's...»

آثار پزشکی کهن، مشحون از نسخه‌هایی این چنین است. بخش آخر *فردوس الحکمة* نیز که به گزیده‌ای از پزشکی هندی اختصاص یافته، از لحاظ تاریخ پزشکی اهمیت فراوان دارد. زیگل به هنگام بحث دربارهٔ استفادهٔ علی ابن رین از مآخذ هندی، دربارهٔ اینکه آیا او از ترجمه‌های سریانی/پهلوی بهره برده، یا خود سنسکریت می‌دانسته، تردید کرده است، اما مایرهوف تأکید می‌کند که وی بدون شک از ترجمه‌هایی که در روزگار برمکیان از آثار هندی فراهم آمد، بهره برده است (مایرهوف، همان، 64). به رغم انتقادهای فراوان مایرهوف از ابن رین، دیدگاههای وی و به ویژه مطالبی که او از پزشکان هندی نقل کرده، یکی از مآخذ رازی در *الحاوی* است (مثلاً نک: ۱۵۵/۵؛ ابن رین، همان، ۱۳۹، ۱۸۱، ۲۱۴). ابن بیطار نیز به کتاب *فردوس الحکمة* و به ویژه بخش پایانی آن توجه بسیار داشته است. اما جالب آنکه ابن سینا در *القانون* هرگز از این کتاب مشهور یاد نکرده، هر چند که بعید است از آن بهره نبرده باشد. آثار ابن رین در داروشناسی و داروسازی نیز اهمیتی ویژه دارند. ابن سمجون دست کم ۲۰۰ بار به او استناد می‌کند و ۲۷ بار نیز مأخذ خود را *کتاب الجوهرة* برمی‌شمارد که شاید همان *کناش الحضرة* باشد. در ۱۴ مورد واضح است که ابن سمجون دست کم از دو کتاب وی بهره برده است (نک: ۱۱۵/۱، ۱۳۲، ۱۳۸، ۱۶۴، ۲۰۵، ۲۹۹، ۳۲/۲، ۳۳، ۴۶-۴۷، ۶۱، ۸۴، ۱۴۱، ۱۶۹، ۱۹۱).

یوحنا یا (یحییٰ) بن سرابیون (سرافیون) مشهور به ابن سرابیون، از مشهورترین پزشکان سریانی زبان دورهٔ اسلامی بود. گر چه خاستگاه وی چندان معلوم نیست، اما بررسی آثار او حاکی از آن است که وی نیز از دانش آموختگان مدرسهٔ جندی‌شاپور بوده است. دو کناش به سریانی نوشت: یکی بسیار مفصل و در ۱۲ فصل که *الکناش الکبیر* نام گرفت، و دیگری اندکی مختصرتر در ۷ فصل با عنوان *الکناش الصغیر* (که البته خود این کتاب نیز بر خلاف نامش بسیار مفصل بوده است). کناش دوم در میان دانشمندان دورهٔ اسلامی چندان شهرت یافت که اثر نخست تقریباً به فراموشی سپرده شد. اهمیت فراوان آثار ابن سرابیون موجب شد که به سرعت به ترجمهٔ آن به عربی بپردازند. به گفتهٔ ابن ابی اصیبعه، *الکناش الصغیر* را [موسی بن ابراهیم] الحدیثی کاتب در ۳۱۸ق برای ابوالحسن ابن نفیس ترجمه کرده که از ترجمهٔ حسن بن بهلول اوانی طبرهانی بهتر است و ابوالبشر متیٰ نیز آن را ترجمه کرده است (ابن ابی اصیبعه، ۱۰۹/۱؛ یعنی جمعاً ۳ ترجمهٔ عربی با فاصلهٔ زمانی بسیار اندک). در میان آثار ابوالحسن ثابت بن ابراهیم بن زهرون حرّانی (د ۳۶۹ یا ۳۶۵ق) نیز اثری با نام *اصلاح مقالات من کناش یوحنا بن سرابیون* دیده می‌شود (ابن ندیم، ۳۶۰، چ فلوگل، ۳۰۳؛ قفطی، ۱۱۱؛ ابن ابی اصیبعه، ۲۳۰/۱). در میان آثار تألیف شده در دورهٔ اسلامی، کمتر کتابی تا این حد در میان پزشکان دورهٔ اسلامی رواج داشته است.

رازی در *الحاوی* بارها و بارها از ابن سرابیون نام برده است. اخوینی بخاری در *هدایة المتعلمین فی الطب* بارها از ابن سرابیون، به صورت «پسر سرابیون» نام برده است. اما بهره‌گیری اخوینی از سخنان ابن سرابیون تنها به مواضعی که از وی نام برده است، خلاصه نمی‌شود. چه، وی خود به صراحت گفته است که تنها در نقل نظریه‌ای که خود نیازموده، مأخذ خود را یاد کرده است (نک: ص ۵۸۷).

ابن سینا تقریباً یک سوم از کتاب پنجم *القانون* خود را از روی مقالهٔ هفتم *الکناش الصغیر* رونویسی کرده، و یقیناً در جایهای دیگر نیز به این کتاب توجه داشته، اما تنها چند بار از وی نام برده است. سیداسماعیل جرجانی نیز در آثار خود بارها از آثار ابن سرابیون بهره برده، و چند بار نیز از وی نام برده است. ابومنصور موفق هروی در *الابنیة* چندین بار به طور مستقیم و با ذکر نام «یوحنا» (که گاه با ابن ماسویه اشتباه شده) از کتاب ابن سرابیون بهره برده، و بارها نیز به واسطهٔ *القانون* ابن سینا (و طبعاً بدون اشاره به مؤلف اصلی، یعنی ابن سرابیون) از مطالب *الکناش الصغیر* استفاده کرده است. دو داروشناس برجستهٔ اندلسی یعنی غافقی و ابن بیطار نیز بارها و بارها از بخش داروشناسی *الکناش الکبیر* و *الکناش الصغیر* (که چندان مفصل نیز نبوده) بهره برده، و از ابن سرابیون نیز نام برده‌اند. پزشکان و داروشناسان دیگری همچون ابوریحان در *الصیدنة*، قلانسی در *قرابادین* و ... به آثار ابن سرابیون توجه داشته‌اند. در واقع می‌توان گفت که گر چه ابن سرابیون امروزه حتیٰ در میان پژوهشگران تاریخ پزشکی شهرت چندانی ندارد، اما در دورهٔ اسلامی، شهرت و اعتبار وی چندان کمتر از رازی، ابن سینا و اهوازی نبوده است؛ نیز به جرأت می‌توان گفت که ابن سرابیون از نظر تأثیرگذاری بر پزشکان اروپای سده‌های میانه، پس از ابن سینا، رازی و علی بن عباس مجوسی اهوازی در ردیف چهارم قرار دارد. بهترین شاهد بر این مدعا دو ترجمهٔ عربی به لاتینی و دو ترجمهٔ لاتینی به عبری، و از آن مهم‌تر چاپ پی در پی ترجمه‌های لاتین *الکناش الصغیر* اوست. گراردوس کرمونایی (۱۱۱۴-۱۱۸۷م)، مترجم بزرگ آثار عربی به لاتینی و آندریاس آلپاگوس (بین سالهای ۱۴۸۷-۱۵۱۷م) که هر دو *القانون* ابن سینا را به لاتینی ترجمه کرده‌اند، از این کتاب نیز یک ترجمهٔ لاتینی فراهم آوردند. اما محققان گفته‌اند که ترجمهٔ آلپاگوس در واقع روایت تصحیح شدهٔ ترجمهٔ گراردوس است. ترجمهٔ گراردوس نخستین بار در ۱۴۷۹م (یعنی حتیٰ زودتر از نخستین چاپ *القانون* ابن سینا) در ونیز، و سپس بارها و بارها در نقاط مختلف اروپا چاپ شد. در واقع از میان آثار دورهٔ اسلامی تنها *القانون* ابن سینا از لحاظ شمار چاپ متن لاتینی با *الکناش الصغیر* قابل مقایسه است. ترجمهٔ آلپاگوس نیز نخستین بار در ۱۵۵۰م در ونیز چاپ شد، اما به رغم آنکه از ترجمهٔ گراردوس بهتر بود، شهرت چندانی نیافت. موسی بن تصلیاح و یوآنس کرمونایی نیز هر یک ترجمهٔ لاتینی‌گراردوس را به‌زبان عبری‌ترجمه کرده‌اند (*داک*، ۲۳۳/۳-۲۴۴).

ثابت بن قره (د ۲۸۸ق/۹۰۱م)، همچون حنین مترجمی زبردست بود، اما ترجمه‌های پزشکی حنین، رواج بیشتری داشت. او آثاری نیز در این زمینه تألیف کرده است (ابن ندیم، ۳۳۱؛ قفطی، ۱۱۵-۱۲۰؛ ابن ابی اصیبعه، ۲۱۵/۱-۲۲۰). ابوالحسن ثابت بن سنان بن ثابت بن قره،

انتساب کتاب مشهور *الذخیرة فی علم الطب* به نیای خود را رد می‌کند، اما سزگین با استناد به اینکه «استنادهای رازی در کتاب *الفاخر*» به ثابت بن قره را می‌توان در *الذخیرة* یافت، می‌کوشد سخن این نوه را نادرست انگارد (GAS, III/260-261). اما باید دانست که در انتساب کتاب یا کناش *الفاخر* به رازی نیز از دیرباز تردید وجود داشته (ابن ابی اصیبعه، ۳۱۸/۱؛ بیرونی، «فهرست...»، شم ۶)، و احتمالاً نوشتهٔ یکی از شاگردان اوست؛ پس نمی‌توان در این مورد به متن آن استناد کرد. مسئلهٔ زمان تألیف *الذخیرة*، خود نکته‌ای مهم است، زیرا در این کتاب به درمان آبله و سرخک نیز اشاره شده است که اگر زمان تألیف آن واقعاً پیش از رسالهٔ *الجدری و الحصبة* رازی باشد، آن‌گاه رسالهٔ رازی نیمی از تازگی خود را از دست خواهد داد. به هر حال، به نظر می‌رسد که مقایسهٔ نسخهٔ خطی *الجدری و الحصبة* منسوب به ثابت بن قره (موجود در حلب) با بخش آبله و سرخک *الذخیرة*، در این باره چاره ساز باشد. اما این نکته را نیز باید در نظر داشت که چرا تمیمی در *مادة البقاء* ضمن بحث مفصل خود دربارهٔ آبله و سرخک و هنگام مقایسهٔ نظرات اسحاق بن سلیمان اسرائیلی و رازی در این باره و ترجیح اولی بر دومی (ص ۳۴۰-۳۴۱، ۳۴۷-۳۵۴، به ویژه ۳۵۱، ۳۷۳)، از ثابت بن قره یاد نمی‌کند.

از زندگی اسحاق بن علی رهاوی (از مردم رها)، مؤلف کتاب مشهور *ادب الطبیب* چیزی نمی‌دانیم. احتمالاً وی در نیمهٔ دوم سدهٔ ۳ق می‌زیست. این کتاب از نخستین آثار اخلاق پزشکی و نیز از مآخذ مهم تاریخ پزشکی در سدهٔ ۲-۳ق به شمار می‌رود. رهاوی در *ادب الطبیب* از کتاب دیگر خود دربارهٔ آزمایش پزشکان (*کیف ینبغی ان یمتحن الطبیب*) یاد کرده است (ص ۱۸۴؛ نیز نک: ابن ابی اصیبعه، ۲۵۴/۱؛ بورگل، «ادب الطبیب...»[1]، 360-337، «ادب و اعتدال...»[2]، 102-90). یوسف الساهر از پزشکان برجسته‌ای بود که به گفتهٔ ابن ندیم روزگار مکتفی (۲۸۹- ۲۹۵ق/۹۰۲- ۹۰۸م) را نیز درک کرده است. گویند وی را از آن جهت ساهر می‌نامیدند که تنها پاسی از شب را می‌خوابید، زیرا خواب را برابر مرگ می‌دانست. اما عبیدالله بن جبرئیل بر آن بود که وجود غده‌ای (در متن: سرطانی) در جلوی سر، او را از خواب باز می‌داشته است و اگر کسی با تأمل در کناش او بنگرد، نشانه‌هایی از ابتلاء ساهر به این درد خواهد یافت! کناش وی که یکی از آخرین مآخذ رازی در *الحاوی* است، دو قسم داشته است: در ۲۰ باب قسم نخست بیماریها، همچون دیگر کناشها بر حسب اعضای بدن از سرتا پا مرتب شده‌اند، اما در ۶باب قسم دوم این ترتیب رعایت نشده است (ابن ندیم، ۳۵۶؛ ابن ابی اصیبعه، ۲۰۳/۱؛ قفطی، ۳۹۲؛ ابن عبری، ۲۶۸). گویا بخش داروشناسی کناش وی بسیار مختصر بوده است، زیرا از ۶۸ استناد رازی به وی تنها یک مورد در بخش داروشناسی *الحاوی* (۴۴۸/۲۱) آمده، و ابن سمجون نیز تنها ۳ بار از وی نام برده است (۲۳۴/۲، ۲۳۵، ۲۴۰).

عیسیٰ پسر چهاربخت که ابوریحان از او با عنوان «ابوعیسیٰ فرزند ابو زید صهاربخت» یاد کرده است، قرابادینی نوشت که ظاهراً برخی اصطلاحات فارسی محلی در آن به کار رفته بود (نک: بیرونی، *الصیدنة*، ۵۳). وی همچنین مقالات پنجم تا هفتم *ثمار* تفسیر جالینوس *لکتاب فصول* را که حنین به سریانی نوشته بود، به عربی ترجمه کرد. ۴ مقالهٔ نخست را خود حنین به عربی ترجمه کرده بود (ابن ندیم، همانجا؛ ابن ابی اصیبعه، ۱۹۹/۱، ۲۰۳؛ قس: قفطی، ۲۴۷- ۲۴۸، که دربارهٔ وی و عیسی بن شهلافا، شاگرد جورجس، تقریباً یک مطلب را آورده است).

اسحاق‌بن حنین پزشک ومترجم آثار علمی یونانی، و فرزندحنین‌بن اسحاق بود. در آگاهی از دانشهای یونانی و آشنایی با زبانهای یونانی و سریانی و نیز هنر ترجمه همتای پدر، اما در فصاحت بیان در زبان عربی برتر از او بود. اسحاق بن حنین کتابهایی چون *معرفة البول*، *المختصر فی الطب*، آثاری در داروشناسی و جز آن نوشته که تا کنون ارزش علمی آنها بررسی نشده است؛ اما نقش وی به عنوان مترجم بسیار مهم‌تر از نقش او به عنوان مؤلف بود. اسحاق در سالهای واپسین زندگی فلج شد و در ربیع الآخر ۲۹۸/دسامبر ۹۱۰ درگذشت (ابن ندیم، ۳۴۳، ۳۵۶؛ ابن ابی اصیبعه، ۲۰۰/۱-۲۰۱؛ قفطی، ۸۰).

ابوبکر محمدبن زکریا رازی (د ۳۱۳ق/۹۲۵م) بزرگ‌ترین پزشک بالینی در اسلام و سراسر قرون وسطیٰ بود. کتاب *الحاوی* (ﻫ م) وی عظیم‌ترین دانشنامهٔ پزشکی جهان اسلام است و به جرئت می‌توان گفت همهٔ آگاهیهای مسلمانان از پزشکی و داروشناسی یونانی، ایرانی و هندی، تجربیات پزشکان دورهٔ اسلامی تا اواخر سدهٔ ۳ق و به ویژه تجربیات گران‌بهای خود رازی در آن گرد آمده است. به ندرت می‌توان مطلب مهم و قابل ذکری از آثار پزشکان پیش از رازی یافت که در *الحاوی* بدان اشاره نشده باشد (مگر مواردی چون ابدال ادویه که علت آن بیان خواهد شد). البته رازی فرصت به پایان رساندن و تنظیم این کتاب را نیافت، بلکه پس از مرگش ابن عمید وزیر دانش دوست ایرانی، یادداشتهای پراکندهٔ این کتاب را از خواهر رازی به بهایی گزاف خرید و شاگردان او را به تدوین آنها گمارد (ابن ابی اصیبعه، ۳۱۴/۱).

رازی در *الحاوی* هرگز مطلبی را از دانشمندان دیگر نقل نکرده، مگر آنکه نام وی و در صورت امکان نام کتابش را یاد کند. وی حتیٰ در مورد آثاری که نام مؤلف یا عنوان آن نامعلوم بوده، باز هم حق مطلب را ادا کرده است. در *الحاوی* بارها به عباراتی چون «مجهول گوید»، «از کتابی مجهول» و مانند آن برمی‌خوریم. امانت داری علمی رازی در شاگردان مکتب وی و به ویژه اخوینی بخاری تأثیری بسزا گذاشت. در میان دانشمندان دورهٔ اسلامی تنها ابوریحان بیرونی را می‌توان از این نظر با رازی برابر دانست. توجه ویژهٔ رازی به ذکرِ مشخصات منابع، موجب شده است که *الحاوی* برای پژوهشگران تاریخ پزشکی از ارزشی بی‌مانند برخوردار گردد (همچنان که آثار ابوریحان بیرونی برای پژوهشگران تاریخ علم مأخذی معتبر به شمار می‌آید)؛ زیرا بسیاری از

1.«Die Bildung...» 2.«Adab und I'tidāl...»

آثار مورد استفادهٔ رازی امروزه از میان رفته‌اند (همچون برخی آثار ابن ماسویه که بدان اشاره شد) و اگر *الحاوی* رازی نبود، امروزه از برخی پزشکان و آثارشان حتیٰ نامی نیز باقی نمی‌ماند. به هر حال همان گونه که اهوازی نیز گفته است (۳/۱)، این کتاب بیشتر شبیه به مجموعه‌ای از یادداشتهاست.

به نظر می‌رسد که بسیاری از نقل قولها دست کم دو بار، و گاه چندبار در *الحاوی* تکرار شده‌اند (مثلاً ۱۱/۴_۱۴=۳۲/۴_ ۳۵، ۱۷۰/۱۴=۲۱۷/۱۴، ۲۸/۱۰=۱۱۹/۱۹_۱۲۰). گویا رازی خود از برخی منابع مطلبی را برای شاگردانش بازگو می‌کرده است و آنان این مطالب را به شکلهایی نزدیک به هم (اما نه یکسان) می‌نوشته‌اند و سپس رازی یادداشتهایی را با نشانهٔ «لی» (از آن من) بدانها می‌افزوده است. رازی مطالب را با دقتی بسیار دسته‌بندی می‌کرده است؛ مثلاً کتاب بدیغورس را به طور کامل یادداشت برداری کرده، و مطالب آن را به دو دستهٔ فواید دارویی و بدل آنها (موضوع اصلی کتاب بدیغورس) دسته‌بندی کرده است. جالب آنکه در *الحاوی* حتیٰ یک بار هم به بدل داروها اشاره نکرده است. به نظر می‌رسد که پس از نگارش رسالهٔ *ابدال الادویة*، یادداشتهای مربوط به ابدال را از *الحاوی* برداشته است (برای شواهد، نک: هد، ۶۰۱/۱۱).

کتاب *المنصوری فی الطب* وی را باید چکیده‌ای بسیار مختصر از یادداشتهای *الحاوی* به شمار آورد که در آن برای کم شدن حجم کتاب استنادها نیز همگی حذف شده‌اند. رسالهٔ *ما الفارق او الفروق* را دربارهٔ چگونگی تشخیص بیماریهای مشابه از یکدیگر نوشت. در واقع یکی از مشکلات بزرگ پزشکان از دیرباز تا کنون تشخیص بیماریهای دارای عوارض مشابه از یکدیگر بوده است. چه بسیار بیماریهایی که در چندین نشانه با یکدیگر مشترک‌اند و تنها با دانستن نشانه‌های اختصاصی آنان می‌توان به درستی از نوع بیماری آگاهی یافت. رازی در مقدمهٔ این کتاب تأکید می‌کند که پزشکان زمان وی نمی‌توانند با مطالعهٔ آثار پزشکی تفاوت میان بیماریهای مشابه را دریابند. پس تجربیات گرانقدر خود در این زمینه را در این کتاب گردآورده، و برای سادگی کار آن را به صورت پرسش و پاسخ نوشته است. برخی پرسشهای کتاب چنین است: فرق میان ورم پدید آمده در گوشت کلیه و ورم پدید آمده در پوسته و رگهای آن چیست؟ فرق بین درد خود دندان و درد عصب آن چیست؟ و سؤالاتی مانند آن (نک: ص ۱_۲، ۱۴، جم).

رسالهٔ *الجدری و الحصبة* (آبله و سرخک) وی حاوی کهن‌ترین توصیف آبله و شاهکار پزشکی اسلامی است. در این کتاب برای نخستین بار تفاوتهای میان این دو بیماری با دقتی تحسین برانگیز بیان شده است. تمیمی گرچه در *مادة البقاء* از این رساله بهرهٔ فراوان برده، اما از آن انتقاد نیز کرده، و گاه سخن اسحاق بن سلیمان اسرائیلی را بر نظر رازی ترجیح داده است (ص ۳۴۰_۳۴۱، ۳۴۷_۳۵۴، به ویژه ۳۵۱، ۳۷۳؛ قس: سطور پیشین دربارهٔ *الذخیرة* منسوب به ثابت بن قره). رسالهٔ رازی دربارهٔ زکام نیز حاوی برخی نوآوریهاست که توجه پژوهشگران معاصر را به خود جلب کرده است (قطایه، ۶۳ _ ۶۶؛ برای نظر پژوهشگران غربی دربارهٔ اهمیت آثار وی، نک: وستنفلد، 49-40؛ لکلر، I/259-278, 337, 354؛ براون، 53-44؛ کارادوو، II/268, 276, 390؛ سارتن، I/587, 609).

ابوزید بلخی (هم)، ادیب، متکلم، فیلسوف، جغرافی‌دان و پزشک مشهور ایرانی و نگارندهٔ *صور الاقالیم*، اصلاً از مردم سیستان، اما زادهٔ روستایی در نزدیکی بلخ بود. در تنها اثر پزشکی باقی مانده از وی، *مصالح الابدان والانفس*، به ارتباط تنگاتنگ میان سلامت جسمانی و روانی تأکید شده است.

پزشکان مغرب (تا پایان حکومت فاطمی) و اندلس (تا پایان دورهٔ اموی): با روی کار آمدن عباسیان در شرق و ورود عبدالرحمان الداخل اموی به اندلس (۱۳۸ق/۷۵۵م) ارتباط فرهنگی میان غرب و شرق جهان اسلام به شدت کاهش یافت. پس از آن نیز نبردهای پی‌درپی میان مسلمانان و مسیحیان مانع پیشرفت علوم مختلف و ازجمله پزشکی بود. حتیٰ پس از آنکه علوم مختلف در این سرزمین رونقی یافت، بازهم پیشرفت علوم پزشکی در این سرزمین چندان چشم‌گیر نبود، زیرا به گزارش صاعد اندلسی، پزشکان مسلمان متقدم اندلس به جای تحقیق در علم پزشکی و مطالعهٔ آثار اساسی بقراط و جالینوس، بیشتر به جنبه‌های عملی آن و خواندن کناشها تکیه داشتند، تا هرچه زودتر با فرا گرفتن این حرفه به خدمت پادشاهان درآیند و تنها شمار کمی از آنان به پزشکی به دلیل ذات آن می‌پرداختند و کتب آن را به ترتیبی که باید، مطالعه می‌کردند (ص ۲۶۰_۲۶۱).

از میان نخستین پزشکان اندلسی دو تن شایستهٔ ذکرند: ولید مَذحِجی که همراه عبدالرحمان الداخل به اندلس آمد و عبدالملک بن حبیب سلمی البیری (د ۲۳۸ق/۸۵۳م) که نخستین کتاب عربی تألیف شده در اندلس، موسوم به *طب العرب* از آن اوست (خطابی، ۱۱، ۳۹). این اثر، نه یک اثر پزشکی به معنی واقعی، بلکه چنان که از نامش پیداست، گزارشی از پزشکی عامیانهٔ اعراب است که به شیوهٔ آثار مشهور به طب النبی، شماری از احادیث منسوب به پیامبر(ص) دربارهٔ درمان بیماریهایی چون سردرد، جذام و چشم درد نیز در آن آمده است. جالب آنکه البیری در سراسر کتاب به جای *مرة السودا* (از اخلاط چهارگانه) *مرة الحمراء* آورده است (ص ۹۱، ۱۰۷، جم).

ابن جلجل و قاضی صاعد اندلسی بر آن‌اند که حَمْدَین (و نه احمد) بن ابا، پزشک روزگار محمدبن عبدالرحمان دوم اموی (حک ۲۳۸_۲۷۳ق) نخستین کسی است که در اندلس به پزشکی مشهور گشت. به گفتهٔ آنان تا پیش از این روزگار، مردم اندلس به برخی مسیحیان اعتماد می‌کردند که معلومات پزشکی آنها تنها مبتنی بر کتاب *الابریسم* (معرب آفوریسم) بود (ابن جلجل، ۹۳؛ صاعد، ۲۶۱؛ نیز ابن ابی اصیبعه، ۴۱/۲) که نباید آن را با «فصول» بقراط اشتباه گرفت. چه، رجوع به «فصول»، نمی‌توانسته برای درمان بیماران مفید باشد و گذشته از این باتوجه به نگارش کناشی به همین نام توسط یحیی بن اسحاق و نیز از آنجا که آن را

معادل «جامع و مجموع» (یعنی همان کناش) دانسته‌اند، می‌توان گفت که آفوریسم، نام کناشی مشهور یا نامی معمول برای کناشها نزد مسیحیان اندلس بوده است. عریب بن سعد قرطبی نیز در ۹۶۴-۹۶۵م *خلق الجنین و تدبیر الحبالی* را نوشت (ووستنفلد، 55؛ لکلر، 436-I/432؛ سارتن، I/651, 680).

در میانهٔ سدهٔ ۳ق دو پزشک دیگر مشهور بودند: یکی پزشکی مسیحی به نام جواد، و دیگری پزشکی مشهور به حرانی که از حران به قرطبه آمده بود. قفطی برخلاف ابن جلجل و صاعد اندلسی این حرانی را همان «یونس بن احمد حرانی، پدر احمد و عمر، پزشکان اندلسی» دانسته است (ابن جلجل، ۹۳-۹۴، ۱۱۲-۱۱۳؛ صاعد، ۲۶۱، ۲۶۵؛ ابن ابی اصیبعه، ۴۱/۲-۴۲؛ قفطی، ۳۹۴-۳۹۵).

اسحاق بن عمران (هم)، ملقب به سم الساعه و صاحب اطریفل، نخستین پزشک برجستهٔ غرب جهان اسلام بود. او بغدادی الاصل، و برخلاف آنچه از نامش برمی‌آید، مسلمان بود. گویا در جوانی و پیش از آنکه شهرتی یابد، از بغداد به مصر رفت و چندی پزشک احمدبن طولون بود (نک: ابن فضل الله، ۳۰۷/۹؛ ابن جزار، *کتاب*، ۲۱۸؛ تمیمی، ۵۸۳) و در آنجا شاگرد نامدارش اسحاق بن سلیمان اسرائیلی به وی پیوست. او پیش از ۲۶۳ق (ساخته شدن رقاده) به قیروان و نزد ابراهیم بن اغلب رفت (نک: ابوعبید، ۶۷۹؛ «کتاب الاستبصار[1]»، 12) و در ۲۷۹ق به فرمان وی کشته شد (ابن عذاری، ۱۲۲/۱؛ *العیون*...، ۴(۱)/۱۳۱-۱۳۲؛ دیاث گارسیا، 273, 268-267).

به گفتهٔ ابن جلجل پزشکی علمی به کوشش اسحاق در مغرب بزرگ رواج یافت و مردم آن سرزمین از طریق آثار او با فلسفه آشنا شدند. گزارش نسبتاً مفصل ابن جلجل دربارهٔ زندگی اسحاق (ص ۸۴-۸۶) چند اشتباه مهم دارد که غالب مورخان مسلمان و محققان معاصر را به اشتباه افکنده است (مثلاً صاعد، ۲۳۲-۲۳۳؛ ابن ابی اصیبعه، ۳۵/۲-۳۶؛ گاربرس، 14-8؛ اولمان، «پزشکی در اسلام»، 125).

آثار اسحاق بن عمران بر پزشکان غرب جهان اسلام تأثیری بسزا داشت. مشهورترین اثر باقی‌ماندهٔ اسحاق *مقالة فی المالیخولیا* نشان از تسلط کامل نگارنده بر موضوع دارد (زاکار، 109). به گفتهٔ اسحاق، پیش از وی تنها روفوس افسوسی کتاب قابل ذکری در این‌باره نوشته، و در آن تنها به یک نوع مالیخولیا اشاره کرده بود. اما اسحاق بن عمران براساس انیت (وجود)، ماهیت، کیفیت و کمیت، ۳ صنف مالیخولیا را مشخص می‌کند (گ ۸۹ ب - ۹۰ آ، ۹۶ آ؛ نیز اولمان، «پزشکی اسلامی»، 76-72). البته ابن سرابیون نیز که در همین روزگار در شرق جهان اسلام می‌زیست، مالیخولیا را کم و بیش همین‌گونه دسته‌بندی کرده است (نک: رازی، *الحاوی*، ۸۰/۱). پزشکان پس از اسحاق رسالهٔ مالیخولیای وی را در نوع خود بی‌نظیر می‌دانند (ابن جلجل، ۸۵؛ ابن ابی اصیبعه، ۳۶/۲؛ ابن فضل الله، همانجا).

کنستانتین افریقایی (د ۱۰۸۷م) کتاب *المالیخولیای* اسحاق را، همچون آثار اسحاق بن سلیمان و ابن جزار، به لاتینی ترجمه، و به خود منسوب کرد، اما محققان اروپایی معمولاً از آثار کنستانتین به‌عنوان ترجمه‌های تفسیر گونه و نه آثار منحول یاد کرده‌اند (مثلاً نک: اشتاین اشنایدر، «کنستانتین...[2]»، 808-751، «ادبیات...[3]»، 39-38؛ شیپرگس، 43؛ اولمان، «پزشکی در اسلام»، همانجا؛ زاکار، 110).

اسحاق بن سلیمان اسرائیلی (هم)، شاگرد اسحاق بن عمران و استاد ابن جزار، پزشک و داروشناس برجسته‌ای بود که به‌ویژه کتاب *الحمیات* وی در اروپا شهرت بسیار داشت. او در استناد نکردن به آثار پزشکان دورهٔ اسلامی اصرار داشت (نک: هـ د، ۲۳۸/۸). ابن جزار (هم) ادامه دهندهٔ سنت علمی پایه‌گذاری شده توسط اسحاق بن عمران بود. از آثار مهم وی می‌توان به *زادالمسافر* (که کنستانتین آن را انتحال کرد)، *کتاب فی المعدة*، *سیاسة الصبیان*، *الاعتماد فی الادویة المفردة* و جز آن اشاره کرد. ابن جزار همراه با المعز فاطمی به مصر آمد و در آنجا درگذشت.

در اواخر سدهٔ ۳ق در اندلس ابن ملوکهٔ نصرانی احتمالاً نخستین مطب عمومی را که دارای ۳۰ صندلی برای مراجعان بود، تأسیس کرد (ابن جلجل، ۹۷؛ ابن ابی اصیبعه، ۴۱/۲). یحیی بن اسحاق، مسیحی‌زادهٔ مسلمان، کناشی در «پنج سفر به مذهب روم» (شیوهٔ مسیحیان) به نام *الابریشم* نوشت (ابن جلجل، ۹۷-۹۸، ۱۰۰-۱۰۱؛ صاعد، ۲۶۱-۲۶۲؛ ابن ابی اصیبعه، ۴۲/۲-۴۳؛ قفطی، ۳۵۹). بوحفص عمربن بریق، ۶ ماه در قیروان ملازم ابن جزار بود و هنگام بازگشت، کتاب *زادالمسافر* او را با خود به اندلس آورد. و بدین‌ترتیب، سنت پزشکی اسحاق بن عمران (هم) به اندلس منتقل شد (ابن جلجل، ۱۰۷-۱۰۸؛ صاعد، ۲۶۳؛ ابن ابی اصیبعه، ۴۵/۲).

حسدای بن شبروط با کمک راهبی یونانی کتاب دیوسکوریدس را به عربی ترجمه کرد (خطابی، ۱۸-۱۹) که ازجمله ترجمه‌های انگشت‌شمار یونانی به عربی در اندلس بود. ابوالقاسم زهراوی (د پس از ۴۰۴ق) بزرگ‌ترین جراح مسلمان (سارتن، I/651؛ نیز هـ د، جراحی) و ابن سمجون (هم) داروشناسی برجسته بود، اما عجیب آنکه ابن جلجل و صاعد اندلسی به هیچ‌یک از این دو اشاره نکرده‌اند.

پزشکی اسلامی از تسلط آل بویه بر بغداد تا ظهور مغول: ابن جلجل در *طبقات الاطباء والحکماء* (تألیف: ۳۷۷ق) بر آن است که به سبب تسلط آل بویه و ترکان بر خلفای عباسی، از زمان الراضی بالله تا زمان الطائع بالله (یعنی روزگار ابن جلجل) هیچ پزشک قابل ذکری در شرق تربیت نشده است! (نک: ص ۱۱۶)، در حالی که همهٔ پزشکان برجستهٔ جهان اسلام (بجز رازی) در همین روزگار و در ایران برآمدند. احمدبن محمدبن ابی الاشعث (د ۳۶۰ق) از پزشکان برجستهٔ ایرانی، مفسر زبردست آثار جالینوس بود و آثاری در داروشناسی، مالیخولیا،

1. «Kitāb...» 2. «Constantinus...» 3. *Die arabische Literature...*

جانورشناسی و جز آن نوشت (ابن ابی اصیبعه، ۲۴۵/۱-۲۴۷؛ نیز لکلر، I/379-380؛ دیتریش، 145-143؛ اولمان، «پزشکی در اسلام»، 139-138). ابوماهر موسی بن سیار شیرازی از پزشکان برجستهٔ روزگار بود. ۳ پزشک پرآوازهٔ ایرانی، ابوالحسن طبری، ابن مندویهٔ اصفهانی و علی بن عباس مجوسی اهوازی هر ۳ از شاگردان او بودند (ابن ابی اصیبعه، ۲۳۶/۱؛ اولمان، همان، 140).

ابوالحسن طبری در *المعالجات البقراطیة* برای نخستین‌بار عامل بیماری جرب را به جهان پزشکی شناساند؛ در حالی که تا چندی پیش پژوهشگرانی که با علوم اسلامی آشنایی داشتند، از ابومروان ابن زهر مؤلف *التیسیر فی المداواة والتدبیر* ــ که بیش‌از دوقرن پس‌از ابوالحسن می‌زیست ــ به واسطهٔ توصیف بیماری جرب و انگل مولد آن، به‌عنوان نخستین انگل‌شناس پس از آلکساندر (اسکندر) ترالسی یاد می‌کردند و کسانی نیز که به این‌گونه آثار توجهی نداشتند، می‌پنداشتند که این انگل را دو پزشک ایتالیایی به نامهای بونومو[1] و چستونی[2] در ژوئن ۱۶۸۷ کشف کرده‌اند؛ اما پس از چاپ بخشهایی از کتاب *المعالجات البقراطیة* توسط محمد رهاب، در ۱۹۳۸م فریدمان به درستی ابوالحسن طبری را کاشف این انگل برشمرد (ابوالحسن طبری، گ ۲۴۴ الف - ۲۵۱ الف؛ ابن زهر، ۴۹-۵۰؛ فریدمان، 175-166؛ سارتن، I/667, II/85, 233؛ اولمان، همانجا). ابن مندویهٔ اصفهانی نیز نخست در بیمارستان اصفهان، سپس در بیمارستان عضدی بغداد به کار مشغول بود. کتاب *الکافی فی الطب* او دردست است (قفطی، ۴۳۸؛ اولمان، همان، 146).

اهوازی (ه م) برجسته‌ترین پزشک روزگار خود، و یکی از بزرگ‌ترین پزشکان جهان اسلام و سده‌های میانه بود. کناش وی مشهور به *کامل الصناعة* یا *کتاب الملکی* به لحاظ توازنی که میان بخش نظری و عملی آن موجود بود، نه تنها در میان پزشکان دورهٔ اسلامی، بلکه از راه دو روایت لاتینی، در غرب نیز رواجی کم‌نظیر یافت (کرمی، 290-289). کنستانتین افریقی نخست این کتاب را ترجمه کرد و به خود منسوب ساخت، اما اصطفن انطاکی (ه م) ضمن ارائهٔ ترجمه‌ای بهتر و دقیق‌تر، انتحال وی را آشکار کرد. اما بیشتر محققان معاصر اروپایی نه تنها این انتحال را نادیده گرفته‌اند (مانند تیرفلدر[3]، جم؛ دارمبرگ[4]، جم؛ پاگل، 736؛ ریشتر، 850)، که اصطفن انطاکی را نیز به باد انتقادهای نابجا گرفته‌اند (شیپرگس، 37-35 ,19-18؛ میدلی، 221,225؛ تالبوت، 38؛ ژاکار، 100؛ قس: کمبل، 74-73، که صراحتاً کنستانتین را یک متقلب می‌داند).

اخوینی بخاری برجسته‌ترین پیرو مکتب پزشکی رازی بود. کتاب *هدایة المتعلمین* وی کهن‌ترین کتاب فارسی برجای مانده در پزشکی به‌شمار می‌رود. این کتاب به‌ویژه به دلیل شمار بسیاری اصطلاحات فارسی ــ که برخی از آنها در آثار دیگر به ندرت دیده می‌شود ــ حائز اهمیت است. اخوینی نیز مانند رازی به‌ندرت مطلبی را بدون ذکر مأخذ یاد کرده است (نک: *داک*، ۲۴۱/۳).

از حسین بن ابراهیم بن حسن بن خورشید طبری ناتلی، ابومنصور حسن بن نوح قمری و ابوسهل مسیحی در شمار استادان ابن‌سینا در پزشکی یاد شده است، اما ابن‌سینا در سرگذشتش آورده که این فن را، از آنجا که بسیار ساده است! نزد خود آموخته است (ووستنفلد، 56؛ لکلر، I/358؛ سارتن، I/678). ابوسهل مسیحی کتابی به نام *المائة* یا صد باب نوشت که با آنکه در میان مسلمانان شهرت بسیار داشت، درست برخلاف *کامل الصناعة*، به لحاظ آنکه بیشتر به جنبه‌های نظری پزشکی پرداخته بود، در غرب لاتینی بدان توجه نشد. دیگر آثار وی همچون *اظهار حکمة الله تعالیٰ فی خلق الانسان* و *الطب الکلی* نیز هریک شایستهٔ توجهی ویژه‌اند (قفطی، ۴۰۸؛ ابن ابی اصیبعه، ۳۲۷/۱؛ ه د، ۵۷۴/۵-۵۷۹؛ کرمی، 290-289؛ نیز نک: اولمان، همان، 151). اگر انتساب *التنویر*، در ترجمه و تفسیر واژگان پزشکی، به ابومنصور درست باشد، باید وی را نگارندهٔ دومین کتاب کهن موجود فارسی، و نخستین اصطلاح‌نامهٔ موجود به زبان فارسی برشمرد. کناش وی مشهور به *الغنیٰ والمُنیٰ* تا قرنها در شبه قارهٔ هند رواج داشت و امروزه نسخ متعددی از آن در دست است (ابن ابی اصیبعه، ۳۲۷/۱؛ نیز لکلر، -I/358 359؛ سارتن، همانجا؛ اولمان، همان، 147).

ابوعبدالله محمدبن احمدبن سعید تمیمی (د پس از ۳۷۰ق)، پزشک و داروشناس برجسته‌ای از مردم بیت‌المقدس بود که در میانهٔ سدهٔ ۴ق در مصر فعالیت داشت. کتاب مفصل و مهمی به نام *مادة البقاء باصلاح فسادالهواء والتحرز من ضرر الاوباء* دربارهٔ چگونگی پرهیز از بیماریهای همه‌گیر نوشت (قفطی، ۱۰۵-۱۰۹، ترجمه، ۱۴۸-۱۴۹؛ ابن ابی اصیبعه، ۸۷/۲-۸۹؛ ابن فضل الله، ۳۳۳/۹-۳۳۵؛ برای تحلیل این اثر و نیز اهمیت آثار وی در داروشناسی، نک: ه د، تمیمی).

ابن‌سینا بزرگ‌ترین پزشک عصر خود و یکی از بزرگ‌ترین پزشکان همهٔ اعصار بود. دائرةالمعارف بزرگ طبی او، *القانون فی الطب* که از نظر حجم تقریباً دوسوم *الحاوی* است، نه فقط در دنیای اسلام، که در اروپای لاتینی نیز تا ۶ سده به‌عنوان عالی‌ترین مأخذ باقی ماند. این اثر حاوی شماری ملاحظات بدیع است؛ ولی مقبولیتش در نزد پزشکان به سبب ساختار کم‌نظیر و ترتیب شایسته و منظم مطالب آن است. این کتاب، *الحاوی* رازی، *کامل الصناعة* اهوازی، و حتیٰ آثار جالینوس را تحت‌الشعاع قرار داد. تمیز ذات الجنب[5] و التهاب میان سینه[6]، خاصیت سرایت‌پذیری سل، انتشار بیماریها به‌وسیلهٔ آب و خاک، توصیف دقیق عوارض پوستی، بیماریها و انحرافات جنسی، بیماریهای عصبی، بسیاری موضوعات روانی و آسیب‌شناسی، ولو اینکه بدتوصیف شده، با دقت مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفته است. در بخش ادویهٔ مفرده ۷۶۰ دارو مورد توجه قرار گرفته، و روشهای داروشناسی به اختصار بیان شده است.

---

1. Bonomo 2. Cestoni 3. Thierfelder 4. Darmberg 5. pleurisy 6. mediastinitis

دربارهٔ مآخذ *القانون* ابن‌سینا به ندرت تحقیقی صورت پذیرفته است. برخی برآن‌اند کتاب وی انتحالی از *الحاوی* رازی است، ولی فلمان (ص 154-148) این نظر را رد کرده است. اما تردیدی نیست که ابن‌سینا بخش قابل توجهی از کتاب پنجم *القانون* را کلمه به کلمه از *الکناش الصغیر* ابن سرابیون نقل کرده است. در حالی که ابن‌سینا تنها چندبار از ابن سرابیون، آن هم در مواضعی دیگر، یاد کرده است. این نقل قولهای کلمه به کلمه، به تخمین نگارندهٔ این سطور، چیزی در حدود یک‌سوم مقالهٔ هفتم *الکناش* الصغیر را دربرمی‌گیرد. جالب اینکه سیداسماعیل جرجانی (د ۵۳۱ق) پزشک برجسته و پارسی‌نویس ایرانی، با آنکه هیچ سخن صریحی در این مورد نیاورده، احتمالاً نخستین کسی است که بدین مطلب پی برده، زیرا در موارد متعدد به مواضع مشابه این دو کتاب ارجاع داده است (برای تفصیل بیشتر، نک: *داک*، ۲۳۳/۳-۲۴۴). ابن‌سینا قاعدتاً در مواضع دیگر *القانون* نیز از این کتاب، و نیز از قراباذین شاپوربن سهل، *الحاوی* رازی، و آثار یوحنابن ماسویه به همین شکل بهره برده است.

ابوالفرج ابن طیب، پزشک و فیلسوف برجستهٔ مسیحی، سالها در بیمارستان عضدی بغداد به تدریس مشغول بود. ابن‌سینا که نخست ابن طیب را بزرگ می‌داشت، سرانجام او را پزشکی کم‌مایه برشمرد. ابوالفرج گزیده‌هایی از ترجمه‌های عربی آثار بقراط و جالینوس را (معمولاً با عناوینی چون ثمار... یا النکت) فراهم آورده است (قفطی، ۲۲۳؛ ابن ابی اصیبعه، ۲۳۹/۱؛ بیهقی، علی، ۲۵). ابن بطلان (ﻫ م) برجسته‌ترین شاگرد ابوالفرج، از ملازمان ابوالحسن حرانی بود؛ پس از مسافرت به مصر با ابن رضوان (ﻫ م) به شدت اختلاف پیدا کرد و این دو آثار متعددی در رد نظر یکدیگر نوشتند. *تقویم الصحة* ابن بطلان از نخستین آثاری است که بیشتر مطالب آن در جدولهای متعدد آمده است (قفطی، ۲۹۴-۳۱۵، ۴۴۳-۴۴۴؛ ابن ابی اصیبعه، ۲۴۱/۱؛ ابن عبری، ۳۳۱؛ نیز اولمان، «پزشکی در اسلام»، 157). ابن جزله (د ۴۹۳ق/ ۱۱۰۰م) نیز کتاب *تقویم الابدان* را به همین شیوه نوشت. از این دو کتاب چند ترجمهٔ فارسی و نیز ترجمه‌های لاتینی، آلمانی و فرانسه دردست است (دربارهٔ اهمیت *منهاج البیان* ابن جزله، نک: ﻫ د، داروشناسی و داروسازی). ابوالحسن سعیدبن هبة‌الله نیز از کارکنان بیمارستان عضدی بغداد بود که کتاب *المغنی* را برای مقتدی عباسی نوشت (ابن ابی اصیبعه، ۲۵۴/۱-۲۵۵).

ابن ابی صادق نیشابوری (ﻫ م)، پزشک برجستهٔ ایرانی بیشتر به شرح آثار بقراط و جالینوس توجه داشت. برخی مؤلفان معاصر بی‌آنکه مأخذی یاد کنند، وی را استاد اسماعیل جرجانی دانسته‌اند. زین‌الدین سیداسماعیل جرجانی، مشهورترین پزشک ایرانی از سدهٔ ۶ق بدین سو، کتاب مهم *ذخیرهٔ خوارزمشاهی* را که حاصل سالها تجربهٔ وی بود، در کهن‌سالی نوشت. این کتاب مهم‌ترین و مفصل‌ترین اثر پزشکی دورهٔ اسلامی به زبان فارسی است. وی با تلخیص بخش داروسازی این اثر کتاب *الاغراض الطبیة* را فراهم آورد که در آن بیشتر به علائم و نحوهٔ تشخیص بیماریها توجه شده است. *خفی علایی* و *یادگار* دو گزیدهٔ بسیار مختصر از ذخیره است که اولی برای حکمرانان، و دومی برای مردم عادی که به پزشک دسترسی ندارند (به شیوهٔ *من لایحضره‌الطبیب* رازی)، نوشته شده است (جرجانی، *ذخیره*...، ۲، ۶۴۴، *الاغراض*...، ۳-۴، *خفی علایی*، ۱، ۴، *یادگار*، ۱-۲؛ نیز بیهقی، علی، ۱۷۲). نظامی عروضی دو کتاب نخست را جزو آثاری که باید خواند، و دو دیگر را جزو آنها که همواره باید با خود داشت، یاد کرده است (ص ۷۰-۷۱). الگود («تاریخ»، 218) از ترجمهٔ عبری *ذخیرهٔ خوارزمشاهی* یاد کرده است که از این نظر در میان دیگر آثار فارسی کم‌نظیر است. ابوالفضل محمدبن ادریس دفتری (د ۹۸۲ق) نیز آن را به ترکی ترجمه کرده است (حاجی خلیفه، ۸۳۰/۳).

ابن جمیع پزشک یهودی‌زادهٔ مصری، در دربار عاضد فاطمی و سپس صلاح‌الدین ایوبی جایگاهی ویژه داشت. آثاری چون *الارشاد لمصالح الانفس والاجساد* در کلیات پزشکی و *التصریح بالمکنون فی تنقیح القانون* در خرده‌گیری بر *القانون* ابن‌سینا و مانند آن نوشت (نک: ﻫ د، ۲۵۱/۳). ابن مطران پزشک شخصی صلاح‌الدین و مدرس پزشکی در بیمارستان نوری دمشق بود. کتاب *بستان الاطباء و روضة‌الالباء* وی جُنگی حاوی مطالب متنوع دربارهٔ پزشکی و حواشی آن است (همان، ۶۲۹/۴).

ابن میمون قرطبی، فیلسوف و پزشک برجستهٔ یهودی افزون بر شرح *فصول* بقراط، خود نیز کتابی به نام *الفصول* نوشت که در آن ۱٬۵۰۰ قطعه از سخنان پزشکانی چون جالینوس و نیز چند پزشک ساکن مصر همچون ابن زهر، تمیمی و ابن رضوان به همراه ۴۲ اظهار نظر خود ابن میمون آمده است (اولمان، همان، 169-167؛ نیز ﻫ د، ۱۳/۵).

نجیب‌الدین سمرقندی که در ۶۱۹ق/۱۲۲۲م در حملهٔ مغول به هرات کشته شد، کتابی باعنوان *الاسباب والعلامات* نوشت که بیشتر به واسطهٔ شرح نفیس بن عوض کرمانی بر آن مشهور است. در متن اصلی و شرح این کتاب ملاحظات قابل توجهی دیده می‌شود (اولمان، همان، 170). عبداللطیف بغدادی (د ۶۲۹ق در بغداد) شرحهایی بر آثار بقراط، از جمله *فصول* و *الامراض الواقدة*، کتابی دربارهٔ دیابت، و خلاصه‌ای از *القانون* ابن‌سینا نوشت (همان، 171-170).

بزرگ‌ترین پزشک این روزگار و یکی از معدود پزشکان برجستهٔ غیرایرانی دورهٔ اسلامی، ابن نفیس (ﻫ م) دمشقی، شارح بزرگ آثار ابن‌سینا بود. وی ۳ سده پیش از میگل سروتو، به گردش ریوی یا گردش کوچک خون پی برد و این مطلب را در *شرح تشریح القانون* خود یاد کرد.

پزشکان اندلسی در روزگار دولت شهرها: با آشفتگی اوضاع اندلس در آغاز سدهٔ ۵ق، یا به قول قاضی صاعد اندلسی (ص ۲۶۶) «آغاز فتنه»، اغلب دانشمندان قرطبه را ترک کرده، به شهرهای دیگر رفتند. در این روزگار پزشکان و داروشناسانی چون ابوعبدالله محمدبن حسن مشهور به ابن کنانی، ابوالعرب یوسف بن محمد و ابن وافد (نک:

ذیل، ابن وافد)، به‌کار مشغول بودند (صاعد، ۲۶۷-۲۷۰).

از خانوادهٔ ابن زهر (ه م) نامداران بسیاری از اندلس برخاستند، اما هیچ‌یک به شهرت ابوالعلاء زهربن عبدالملک (د ۵۲۵ق/۱۱۳۱م) و به‌ویژه پسرش ابومروان عبدالملک (د ۵۵۷ق/۱۱۶۲م) نرسیدند (ابن ابی اصیبعه، ۶۴/۲؛ ووستنفلد، 91؛ لکلر، II/83-86؛ سارتن، II/230-231). ابومروان احتمالاً بزرگ‌ترین پزشک بالینی اسلام و قرون وسطی پس از رازی است؛ اما چنان که گفته شد، ابوالحسن طبری مدتها پیش از وی به بیماری جرب و انگل مولد آن اشاره کرده بود. ابن رشد گویا نخستین کسی بود که دریافت یک نفر دوبار آبله نمی‌گیرد (نک: ووستنفلد، 104-108؛ لکلر، II/97-109؛ سارتن، II/305-306, 355-356؛ برای مجملی از تاریخ پزشکی در اندلس و فهرست نسبتاً کاملی از پزشکان اندلسی تا زمان بیرون راندن مسلمانان از اندلس، نک: هد، اندلس؛ خطابی، ۱۱-۸۲).

پزشکان سرزمینهای اسلامی از برافتادن عباسیان تا سدهٔ ۱۲ق: در این روزگار افول پزشکی اسلام که مدتها پیش از این، به صورتی پنهان آغاز شده بود، بیشتر به چشم می‌آید. بیشتر آثار این دوره گزیده‌ها و خلاصه‌هایی از آثار مهم پیشین بود. درواقع سنت پزشکی اسلامی در این روزگار اندک اندک به ابتذال و روزمرگی کشیده شد و سرانجام با ورود پزشکی نوین اروپایی به کشورهای اسلامی، از پای درآمد؛ هرچند که از این پس نیز شمه‌ای از تعلیمات این سنت پزشکی، در قالب برخی داروخانه‌های گیاهی، یا پزشکان مشهور به دکتر علفی تا امروز به حیات خود ادامه داده است.

ابن قف، پزشک سوری، همچون بسیاری از پزشکان پیش از خود، شرحی بر *فصول* بقراط نوشت. کتاب *جامع الغرض فی حفظ الصحة و دفع المرض* وی به لاتینی ترجمه شده است (ه د، ۴۸۳/۴-۴۸۴). قطب‌الدین شیرازی، دانشمند جامع الاطراف ایرانی، در پزشکی نیز دست داشت و ۱۰ سال در بیمارستان مظفری شیراز بدین کار مشغول بود. نجم‌الدین محمودبن الیاس شیرازی (د ۷۳۰ق) کتاب مهم *الحاوی فی علم التداوی* را نوشت که رواج بسیار یافت و در قیاس با *الحاوی* رازی به *الحاوی الصغیر* شهرت یافت. ابن اکفانی مصری به تقلید از *من لایحضره الطبیب* رازی کتاب *غنیة اللبیب عند غیبة الطبیب* را نوشت (اولمان، «پزشکی در اسلام»، 178-179). ابن کتبی (ه د، ۵۰۸/۴) پزشک ایرانی نژاد، به تقلید از *ما الفارق*... رازی رساله‌ای با عنوان *الفرق بین الامراض المشتبهة* دربارهٔ تشخیص تفارقی نوشت؛ اما رسالهٔ داروشناسی وی *مالا یسع الطبیب جهله*، شهرت بیشتری دارد. چغمینی ریاضی‌دان مشهور، تلخیصی بسیار فشرده از *القانون* ابن‌سینا فراهم آورد که رواج حیرت‌انگیز آن، به افول پزشکی اسلامی سرعت داد.

از آخرین پزشکان قابل ذکر دورهٔ اسلامی می‌توان به داوودبن عمر انطاکی (ه م) نویسندهٔ *تذکرة اولی الالباب و الجامع للعجب والعجاب*، محمدبن یوسف هروی مؤلف *بحرالجواهر*، و یوسف بن محمد مؤلف *طب یوسفی* (تألیف: ۹۱۷ق در هرات)، و بهاءالدوله حسینی نوربخش (ه م)، مؤلف کتاب *خلاصة التجارب*، اشاره کرد (دربارهٔ وی، نک: الگود، «پزشکی...[1]»، 18 ff.) که این یک آخرین پزشک دورهٔ اسلامی است که در آثار وی همچنان نشانه‌هایی از نوآوری دیده می‌شود.

مآخذ: ابن ابی اصیبعه، احمد، *عیون الانباء*، به کوشش آوگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ق؛ ابن ابی یعلی، محمد، *طبقات الحنابلة*، به کوشش محمدحامد فقی، بیروت، دارالمعرفه؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ همو، *اللباب*، بغداد، مکتبة المثنی؛ ابن اسفندیار، محمد، *تاریخ طبرستان*، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۲۰ش؛ ابن بیطار، عبدالله، *الجامع لمفردات الادویة والاغذیة*، بولاق، ۱۲۹۱ق؛ ابن جزار، احمد، *الاعتماد فی الادویة المفردة*، چ تصویری، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۹۸۵م؛ همو، *کتاب فی المعدة و امراضها و مداواتها*، به کوشش سلمان قطایه، حلب، ۱۹۷۹م؛ ابن جلجل، سلیمان، *طبقات الاطباء و الحکماء*، به کوشش فؤاد سید، قاهره، ۱۹۵۵م؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، *المنتظم*، به کوشش محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *الاصابة*، قاهره، ۱۳۲۹ق؛ همو، *تهذیب التهذیب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۵-۱۳۲۷ق؛ ابن خلدون، *مقدمة*، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ ابن ربن، علی، *الدین والدولة*، به کوشش عادل نویهض، بیروت، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۳م؛ همو، *فردوس الحکمة*، به کوشش محمدزبیر صدیقی، برلین، ۱۹۲۸م؛ ابن زهر، عبدالملک، *التیسیر فی المداواة والتدبیر*، به کوشش میشل خوری، دمشق، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن سرابیون، یوحنا، *الکناش الصغیر*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، شم ۹۶۶۸؛ ابن سلام جمحی، محمد، *طبقات الشعراء*، به کوشش یوزف هل، لیدن، ۱۹۱۳م؛ ابن سمجون، حامد، *جامع الادویة المفردة*، چ تصویری، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۹۹۲م؛ ابن‌سینا، *القانون*، بولاق، ۱۲۹۴ق؛ ابن عبدالبر، یوسف، *الاستیعاب فی معرفة الاصحاب*، در حاشیهٔ *الاصابة* (نک: هم، ابن حجر عسقلانی)؛ ابن عبری، غریغوریوس، *تاریخ مختصر الدول*، به کوشش انطون صالحانی، بیروت، ۱۸۹۰م؛ ابن عدیم، عمر، *بغیة الطلب*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۸م؛ ابن عذاری، احمد، *البیان المغرب*، به کوشش کولن و لوی پرووانسال، لیدن، ۱۹۴۸م؛ ابن فضل‌الله عمری، احمد، *مسالک الابصار*، چ تصویری، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۹۸۵م؛ ابن فقیه، احمد، *البلدان*، به کوشش یوسف هادی، بیروت، ۱۴۱۶ق/۱۹۹۶م؛ ابن قتیبه، عبدالله، *تأویل مختلف الحدیث*، به کوشش اسماعیل اسعردی، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ همو، *عیون الاخبار*، قاهره، ۱۳۴۳-۱۳۴۹ق/۱۹۲۵-۱۹۳۰م؛ همو، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابن ماسویه، یوحنا، *النوادر الطبیة*، به کوشش دانیل ژاکار و ژرار تروفو (نک: مد ابن ماسویه)؛ ابن مطران، اسعد، *بستان الاطباء*، چ تصویری، به کوشش مهدی محقق، تهران، ۱۳۶۸ش؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ همو، همان، به کوشش گوستاو فلوگل، لایپزیگ، ۱۸۷۱-۱۸۷۲م؛ ابوالحسن طبری، احمد، *المعالجات البقراطیة*، چ تصویری، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۴۱۰ق/۱۹۹۰م؛ ابوعبید بکری، عبدالله، *المسالک والممالک*، به کوشش وان لون و ا. فره، تونس، ۱۹۹۲م؛ ابوالفدا، *المختصر فی اخبار البشر*، بیروت، دارالمعرفه؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، *حلیة الاولیاء*، بیروت، ۱۴۰۵ق؛ احمدبن حنبل، *مسند*، قاهره، ۱۳۱۳ق؛ اخوینی، ربیع، *هدایة المتعلمین*، به کوشش جلال متینی، مشهد، ۱۳۴۴ش؛ اسحاق بن عمران، *مقالة فی المالیخولیا*، به کوشش کارل گاربرس، هامبورگ، ۱۹۷۷م؛ اشه، رهام، *آموزهٔ پزشکی مغان*، پاریس، ۲۰۰۰م؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۷۰م؛ همو، *مسالک و ممالک*، ترجمهٔ کهن فارسی، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۷ش؛ البیری، عبدالملک، «طب العرب»، *الاغذیة والادویة*... محمد عربی خطابی، بیروت، ۱۹۹۰م؛ اوس بن حجر، *دیوان*، به کوشش محمدیوسف نجم، بیروت، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ *اوستا*، ترجمهٔ جلیل دوست‌خواه، تهران، ۱۳۷۰ش؛ اولیاءالله آملی، محمد، *تاریخ رویان*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۸ش؛ اهوازی، علی، *کامل الصناعة الطبیة*، قاهره، ۱۲۹۴ق؛ بغدادی، عبدالقادر، *خزانة الادب*، به کوشش عبدالسلام هارون، قاهره، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۱م؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۵م؛

1. *Safavid...*

بیرونی، ابوریحان، الجماهر فی الجواهر، به کوشش یوسف هادی، تهران، ۱۳۷۴ش؛ همو، الصیدنة، به کوشش عباس زریاب، تهران، ۱۳۷۰ش؛ همو، «فهرست کتب الرازی»، فهرست کتب رازی و نامهای کتب بیرونی، به کوشش مهدی محقق، تهران، ۱۳۶۵ش؛ بیهقی، ابراهیم، المحاسن والمساوی، بیروت، ۱۹۷۰م؛ بیهقی، علی، تتمة صوان الحکمة، لاهور، ۱۳۵۱ق؛ پورداود، ابراهیم، ترجمهٔ یشتها (هم)؛ تمیمی، محمد، مادةالبقاء، به کوشش یحییٰ شعار، قاهره، ۱۹۹۹م؛ جاحظ، عمرو، البخلاء، به کوشش طه حاجری، قاهره، ۱۹۸۱م؛ همو، البیان و التبیین، قاهره، ۱۳۱۱ق؛ همو، الحیوان، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، بیروت، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۹م؛ جرجانی، اسماعیل، الاغراض الطبیة، چ تصویری، به کوشش پرویز ناتل خانلری، تهران، ۱۳۴۵ش؛ همو، خفی علایی، به کوشش علی‌اکبر ولایتی و محمود نجم‌آبادی، تهران، ۱۳۷۷ش؛ همو، ذخیرهٔ خوارزمشاهی، چ تصویری، به کوشش سعیدی سیرجانی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ همو، یادگار، به کوشش مهدی محقق، تهران، ۱۳۸۱ش؛ جهشیاری، محمد، الوزراء والکتاب، به کوشش مصطفیٰ سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۵۷ق؛ حاجی خلیفه، کشف الظنون، به کوشش گوستاو فلوگل، لایپزیگ، ۱۸۳۵م به؛ حمزهٔ اصفهانی، تاریخ سنی ملوک الارض والانبیاء، بیروت، دار مکتبة‌الحیاة؛ همو، التنبیه علیٰ حدوث التصحیف، به کوشش محمد حسن آل یاسین، بغداد، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ حنین بن اسحاق، رسالة الیٰ علی بن یحییٰ فی ذکر ما ترجم من کتب جالینوس، به کوشش مهدی محقق، تهران، ۱۳۷۹ش؛ خطابی، محمدعربی، الطب و الاطباء فی الاندلس الاسلامیة، بیروت، ۱۹۸۸م؛ داستانهای بیدپای، ترجمهٔ محمدبن عبدالله بخاری، به کوشش پرویز ناتل خانلری و محمد روشن، تهران، ۱۳۶۱ش؛ داک؛ دانشنامهٔ جهان اسلام، تهران، ۱۳۷۹ش؛ دوست‌خواه، جلیل، ترجمهٔ اوستا (هم)؛ دینوری، احمد، الاخبار الطوال، به کوشش عبدالمنعم عامر و جمال‌الدین شیال، بغداد، ۱۹۵۹م؛ ذهبی، محمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط و م‌ن. عرقسوسی، بیروت، ۱۴۱۳ق؛ رازی، محمدبن زکریا، الحاوی، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۴-۱۳۹۰ق/۱۹۵۵-۱۹۷۰م؛ همو، ماالفارق او الفروق او کلام فی الفروق بین الامراض، به کوشش سلمان قطایه، حلب، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ رهاوی، اسحاق، ادب الطبیب، چ تصویری، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۹۸۵م؛ زبیری، مصعب، نسب قریش، به کوشش لوی پروانسال، پاریس، ۱۹۵۳م؛ زریاب، عباس، مقدمه بر الصیدنة (نک: هم بیرونی)؛ زمخشری، محمود، الکشاف، بیروت، دارالمعرفه؛ همو، المستقصیٰ فی امثال العرب، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۲م؛ سمعانی، عبدالکریم، الانساب، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ صاعد اندلسی، التعریف بطبقات الامم، به کوشش غلامرضا جمشیدنژاد اول، تهران، ۱۳۷۶ش؛ صدیقی، محمدزبیر، مقدمه بر فردوس الحکمة (نک: هم، ابن ربن)؛ طبری، تاریخ؛ عزاوی، صالح مهدی، «الحارث بن کلدةالثقفی و قیمته فی تاریخ طب العربی»، المورد، بغداد، ۱۹۷۷م، ج ۶، شم ۴؛ العیون والحدائق، به کوشش نبیله عبدالمنعم داوود، بغداد، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ فردوسی، شاهنامه، به کوشش عثمانف، مسکو، ۱۹۶۸م؛ قطایه، سلمان، «تعلیق علیٰ رسالة الرازی فی الزکام»، تاریخ العلوم العربیة، حلب، ۱۹۷۷م، ج ۱، شم ۱؛ قفطی، علی، تاریخ الحکماء، اختصار زوزنی، به کوشش یولیوس لیپرت، لایپزیگ، ۱۹۰۳م؛ همو، همان، ترجمهٔ کهن فارسی، به کوشش بهین دارایی، تهران، ۱۳۴۷ش؛ کرامتی، یونس، کارنامهٔ پزشکی ایران (زیر چاپ)؛ مسعودی، علی، التنبیه والاشراف، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۳م؛ میدانی، احمد، مجمع الامثال، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، دارالمعرفه؛ نالینو، کارلو آلفونسو، علم الفلک و تاریخه عندالعرب، رم، ۱۹۱۱م؛ نظامی عروضی، چهار مقاله، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۲۷ق/۱۹۰۹م؛ نویری، احمد، نهایة الارب، قاهره، ۱۳۴۲ق/۱۹۲۳م؛ یاقوت، بلدان؛ یشتها، ترجمهٔ ابراهیم پورداود، به کوشش بهرام فره‌وشی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ نیز:

Bartholomae, Ch., *Altiranisches Wörterbuch*, Berlin, 1961; Browne, E. G., *Arabian Medicine*, Cambridge, 1921; Bürgel, J. Chr., «Adab und I'tidāl in ar-Ruhāwis Adab at-tabib», ZDMG, 1967, vol. CXVII; id, «Die Bildung des Arztes, Eine arabische Schrift zum ärztlichen Leben aus dem 9. Jahrhundert», *Sudhoffs Archiv*, 1966, vol. L; Campbell, D., *Arabian Medicine and its Influence on the Middle Ages*, London, 1926; Carra de Vaux, *Les Penseurs de l'Islam*, Paris, 1921; Christensen, A., *L'Iran sous les Sassanides*, Copenhagen, 1944; Darmberg, Ch., «Recherches sur un ouvrage qui a pour titre Zad el-Moçafir, en arabe, Ephodes, en grec, Viatique, en latin, et qui est attribué dans les textes arabes et grecs, à Abou Djafar, et, dans le texte latin à Constantin», *Archives des missions scientifiques et littéraires, choix des rapports et instructions*, 1851, vol. II; Diaz Garcia, A., «Tree Medical Recipes in Codex Biblioteca Medicea-Laurenziana Or. 215», *Journal for the History of Arabic Science*, Aleppo, 1980, vol. IV(2); Dietrich, A., *Medicinalia Arabica*, Göttingen, 1966; *The Dinkard*, tr. Behramjee Sanjay, Bombay, 1897; Dunlop, D. M., *Arab Civilization to AD 1500*, London, 1971; Elgood, C. L., *A Medical History of Persia and the Eastern Caliphate*, Cambridge, 1951; id, *Safavid Medical Practice*, London, 1970; Fellmann, I., «Ist der Qānūn des Ibn Sīnā eine Plagiat des Kitāb al- Ḥāwī von ar-Rāzī?», *Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften*, Frankfurt, 1984, vol. I; Friedman, R., «At-Tabari: Discoverer of the Acarus Scabiei», *Medical Life*, Philadelphia, 1938, vol. XLV, no. 6; GAL,S; Garbers, K., *Ishaq ibn Imran Maqala fil-Malihulia und Constantini...* (vide: PB: Ishaq ibn-e Imran); GAS; Graf, G., *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, Vatican, 1947; Hamarneh, S., «Sabuor's Abridged Formulary, the First of its Kind in Islam», *Archiv. für Gesch.d. Medizin*, 1961, vol. XLV; Herodotus, *Histoires*, tr. Ph. E. Legrand, Paris, 1967; Hippocrates, «Aphorism», *Hippocrates*, tr. W. H. S. Jones, Cambridge/Massachusetts, 1967, vol. IV; id, «Regimen in Acute Diseases», ibid, vol. II; Ibn Masawayh, Yuhanna, *Le Livre des axiomes medicaux (Aphorismi)*, Geneva, 1980; Jacquart, D. and F. Micheau, *La médecine arabe et l'occident médiéval*, Paris, 1990; Karmi, G., «A Medieval Compendium of Arabic Medicine: Abu Sahl al-Masihi's...», *Journal for the History of Arabic Science*, Aleppo, 1978, vol. II(2); *Kitāb al-Istibsār, L'Afrique septentrionale*, tr. E. Sagnan, Constantine, 1900; Leclerc, L., *Histoire de la médecine arabe*, Paris, 1876; Meyerhof, M., «Ali at-Ṭabarī's Paradise of Wisdom, one of the Oldest Arabic Compendiums of Medicine», *Isis*, 1931, vol. XVI; id, «Ali ibn Rabban at-Ṭabari, ein persischer Arzt des 9. Jahrhunderts n. Chr», ZDMG, 1931, vol. LXXXV; id, «Medieaval Jewish Physicians in the Near East, From the Arabic Sources», *Isis*, Philadelphia, 1938, vol. XXVII; id, «New Light on Ḥunain Ibn Isḥâhaq and his Period», *Isis*, Philadelphia, 1926, vol. VIII; id, «On the Transmission of Science to the Arabs», *Islamic Culture*, Hyderabad, 1937, vol. XI; id, «Von Alexandrien nach Baghdad», *Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin, 1930; Mieli, A., *La Science arabe et son rôle dans l'évolution scientifique mondiale*, Leiden, 1966; Pagel, J., «Eine bisher unveroffentlichte lateinische Version der Chirurgie des Pantegni nach einer Handschrift der Konigl. Bibliothek zu Berlin», *Archiv für klinische Chirurgie*, 1906, vol. LXXXI; Richter, P., «Über die spezielle Dermatologie des Ali ibn al-Abbas (Haly Abbas) aus dem 10. Jahrhundert unserer Zeitrechung», *Archiv für Dermatologie und Syphilis*, 1912, vol. CXIII; Sarton, G., *Introduction to the History of Science*, Baltimore, 1927-1948; Schipperges, H., *Die Assimilation der arabischen Medizin durch das lateinische Mittelalter*, Wiesbaden, 1964; Siddiqi, M. Z., «The Medicine of the Arabs in Pre-Islamic Period», *Muhammad Shafi Presentation Volume*, Lahore, 1955; Steinschneider, M., *Die arabische Literatur der Juden*, 1893; id, «Constantinus Africanus und seine arabischen Quellen», *Virchows Archive*, 1866, vol. XXXVII; id, «Masardjaweih, ein jüdischer Arzt des VII. Jahrhunderts», ZDMG, 1899, vol. LIII; Tafazzoli, A., «Dabire, Dabiri», *Iranica*, vol. VI; Talbot, Ch. H., «Stephen of Antioch», *Dictionary of Scientific Biography*, New York, 1976, vol. XIII; Thierfelder, J. G., «Beweis dass das Almaleki des Ali ben Abbas und das Pantechnum des Ishak ben Soleiman identisch und Letzterer der wahre Verfasser des Werkes sei», *Henschels Janus*, 1846, vol. I; Ullmann, M., *Islamic Medicine*, Edinburgh, 1978; id, *Die Medizin im Islam*, Leiden, 1970; Weisser, U., «The Embryology of Yuhanna ibn Masawaih», *Journal for the History of Arabic Science*, Aleppo, 1980, vol. IV(1); id, «Yuhanna ibn Masawaihs Abhandlung über die Leibesfrucht und ihre Entstehung im Mutterleib. Eingeleitet», *Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften*, 1993, vol. VIII; Wüstenfeld, F., *Geschichte der Arabischen Ärtze und Naturforscher*, Göttingen, 1840; Xenophon, *Anabasis*.

یونس کرامتی

II. تاریخ‌نگاری

برای این بخش، نک: هد، تاریخ‌نگاری پزشکی.

III. کاربرد واژگان فارسی در پزشکی دورهٔ اسلامی

کاربرد واژگان فارسی درمورد نام بیماریها و اصطلاحات پزشکی، برخلاف اصطلاحات داروشناسی و داروسازی ــ چنان‌که گفته شد (نک: بخش I) ــ چندان رواج نداشت. مثلاً بیشتر بیماریهای یاد شده در نخستین کتاب جامع پزشکی دورهٔ اسلامی، یعنی *فردوس الحکمة* نام یونانی دارند. مایرهوف بر آن است که در این کتاب تنها دو بیماری با نام فارسی یاد شده است: یکی مورساره (درست آن: مورسَرَک = مور + سر + ک تصغیر)، برای پیش‌آمدگی کوچک سیاهی در عنبیه پس از سوراخ شدن قرنیهٔ چشم که به سر مورچه تشبیه شده است، و دیگری شَنُورتا برای سردردی که همهٔ سر را در برمی‌گیرد و با سنگینی توأم است (ابن ربن، ۱۵۸، ۱۶۲). به نظر مایرهوف این کلمه همان واژهٔ «ساروار» فارسی میانه است که به سریانی رفته، و در فارسی امروز به صورت سربند باقی مانده است، زیرا سنگینی سر به هنگام این بیماری به‌سنگینی سربند یا کلاه خودی که بر سر می‌نهد، تشبیه شده است («علی‌بن ربن[1]...»، 65-66). به سخن مایرهوف این نکته را می‌توان افزود که این نوع سردرد که معمولاً بیضة نامیده می‌شود، و نه بضة ــ چنان که در *فردوس الحکمة* ابن ربن (ص ۱۵۸) آمده ــ در برخی متون پزشکی از جمله *القانون* ابن سینا (۴۲/۲) و *هدایة المتعلمین* اخوینی بخاری (ص ۲۳۱)، خوده یا خوذه نامیده شده است که باز هم به سنگینی «خود» (کلاه خود) اشاره دارد. گذشته از این، در *فردوس الحکمة*، برخی بیماریهای دیگر، از جمله «بَرْسام» (مرکب از دو واژهٔ بر = سینه و سام = درد و بیماری) به معنی درد سینه یا ورم گرم حجاب حاجز (دیافراگم) نیز با نام فارسی خود یاد شده‌اند که مایرهوف بدانها توجه نداشته است (درمورد شواهد، نک: ادامهٔ مقاله).

در دیگر آثار عربی دورهٔ اسلامی نیز کمتر به نام فارسی بیماریها برمی‌خوریم که در این موارد نیز معمولاً نام فارسی به عنوان معادلی برای نام یونانی یا عربی بیماری و نه به عنوان نام اصلی آن یاد شده، یا دست کم رواج نام فارسی کمتر بوده است. مثلاً برسام گرچه در برخی متون عربی بسیار به کار رفته (نک: ابن ربن، ۱۳۸، سطر ۱۶، نیز ۴۷۲، سطر ۲۰؛ اهوازی، ۳۲۷/۲؛ ابوالحسن طبری، ۱۸۳/۲)، اما نام عربی آن، یعنی ذات الجنب به‌ویژه در آثار عربی متأخر کاربردی به‌مراتب بیشتر داشته است. مثلاً به شمارش نگارنده، رازی در *الحاوی* ۳۶۸ بار ذات الجنب، و تنها ۵۹ بار برسام را به‌کار برده است که تازه بیشتر این موارد ــ چنان که خواهیم گفت ــ برای نوعی بیماری مغزی (و نه معادل ذات الجنب) به کار رفته است. در *القانون* ابن سینا نیز به شمارش نگارنده، ذات الجنب ۱۰۹ بار و برسام ۱۵ بار به کار رفته است. ابن سینا (۲۳۸/۲) در وجه تسمیهٔ برسام گوید: «نامی فارسی است، بر همان سینه (صدر) است و سام همان ورم» و سپس، ظاهراً در انتقاد تلویحی از برخی مواضع *الحاوی* رازی (مثلاً ۲۰۲/۱، ۲۰۴) افزوده است: کسانی که واژگان را نمی‌شناسند، چنین می‌پندارند که برسام ورم گرم پرده‌های مغز است و سرسام نوعی خفیف‌تر از آن.

همچنین به گفتهٔ ابن ابی اصیبعه، جبرئیل بن بختیشوع بن جورجس دربارهٔ بیماری ورشکین گفته بود: این نامی است که ایرانیان از دو واژهٔ کسر (شکستن) و صدر (سینه) ترکیب کرده‌اند، زیرا «صدر» را در فارسی فصیح وَرْ، و عوام آن را بَرْ نامند و کسر را نیز اشکین (اشکن، شکن، شکستن) گویند (۱۳۱/۱؛ نیز کاربرد این واژه توسط رازی، *الحاوی*، ۴/۱۷، ۲۷، ۳۰). اما شماری از بیماریها بیشتر با نام فارسی خود مشهور بود که در اینجا شماری از آنها یاد می‌شود:

۱. سرسام: مرکب از دو واژهٔ سَر + سام (بیماری) که نام رایج دسته‌ای از بیماریهای سر بوده است. ابن سینا دربارهٔ این نام آورده است: «سرسام نیز فارسی است. سر، یعنی «رأس» و سام یعنی «ورم» (۴۴/۲). انواع مختلف سرسام نامهای خاص یونانی و عربی داشته‌اند، مثلاً سرسام سرد صفرایی لثرغس (معرب Lethargos یونانی، به معنی فراموشکار) یا نسیان نیز نامیده می‌شد. اما نام سرسام به تنهایی یا در ترکیبهایی چون سرسام الحاز، و سرسام البارد بسیار رایج‌تر بود (نک: رازی، همان، ۵۵/۱، ۱۸۴-۱۹۲، جم، *المنصوری*...، ۳۷۹؛ ابوالحسن طبری، ۱۲۲/۱-۱۲۳؛ اهوازی، ۳۲۷/۱-۳۳۰؛ اخوینی، ۲۳۷-۲۴۱؛ ابن‌سینا، ۵۰/۲-۵۴، ۶۳-۶۵؛ ابن زهر، ۱۰۷-۱۱۱، که ظاهراً براساس اشتقاقی عامیانه شرسام آورده است؛ جرجانی، *الاغراض*...، ۲۶۷-۲۷۰، ۲۷۵-۲۷۶، *ذخیره*...، ۲۹۴-۲۹۶، ۳۰۲-۳۰۳). گذشته از این، ابن‌ابی اصیبعه از رساله‌هایی با عناوینی چون *السرسام و البرسام* احمد ابن ابی الاشعث، یا *السرسام* عبداللطیف بغدادی یاد کرده است (۲۴۶/۱، ۲۱۳/۲).

۲. شَبْکُره یا شبکور (کاهش دید در شب): کحال حموی (ص ۵۰۶) در وجه تسمیهٔ این نام آورده است: «شبکره واژه‌ای فارسی و معنی آن «عمی اللیل» است و اصل آن شبکور (در متن به خطا: «شوکور») است. و شب یعنی اللیل، و کور یعنی العمی». معادل عربی این واژه یعنی «عشاء» کمتر به کار می‌رفت (ابن سرابیون، گ ۲۱۱ آ؛ رازی، همان، ۳۹۹: «فی العشاء فی العین و هو الشبکور»؛ اهوازی، ۴/۱، ۲۹۱/۲؛ ابوالحسن طبری، ۲۱۹/۱؛ کشکری، ۵۹: «فی العشاء و هو الشبکره و علاج ذلک»، اما در صفحات ۶۳، ۸۴، ۸۶ فقط از شبکره یاد کرده است؛ علی‌بن‌عیسی، ۲۷۹، ۲۹۵: «فی العشاء و هوالشبکور»؛ کحال حموی، همانجا).

۳. روزکور: کحال حموی (ص ۵۱۰) این واژه را به‌درستی معادل «عمی النهار» دانسته است. معادل عربی آن الجَهَر کمتر کاربرد داشت (همانجا؛ نیز علی بن عیسی، ۲۷۹، ۲۹۷).

۴. مورسَرَک: به گفتهٔ کحال حموی یکی از انواع چهارگانهٔ «النتوء» (صدمات وارد به عنبیهٔ چشم) را موسرج نامند که درست آن در فارسی موسرک و تفسیر آن «رأس النملة» (کلهٔ مورچه) است. اما در متون دیگر النتوء همچون معادل مورسرک یا موسرج و البته بسیار

1. «Alī ibn Rabban...»

کمتر از آن به کار رفته است (ابن ربن، ۱۶۲؛ حنین، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۱۲، ۲۱۵؛ ابن سرابیون، گ ۱۹۸ آ و ب، ۱۹۹ب؛ اهوازی، ۴۷۵/۲؛ کشکری، ۴۷: النتوء... فیسمی بالیونانیة الموسرج !، نیز ۹۵-۹۶؛ علی بن عیسیٰ، ۲۵۰-۲۵۱؛ کحال حموی، ۳۹۵،۳۹۹-۴۰۰).

گذشته از این در متون عربی جراحی معمولاً العلاج بالید (ترجمهٔ واژه به واژهٔ کارد دَرمانگری اوستایی و پهلوی) نامیده می‌شد (مثلاً رازی، *الحاوی*، ۱۶۳/۳، ۸۲/۱۱؛ ابن سینا، ۲۱۰/۳؛ نیز ابن‌ابی‌اصیبعه، ۱۹۸/۱، ۲۰۱، که از رسالات *علاج الامراض التی تعرض بالعین بالحدید* حنین بن اسحاق و *صنعة العلاج بالحدید* اسحاق بن حنین یاد می‌کند). واژهٔ فارسی دستکاری (کار با دست) نیز گه‌گاه در متون عربی برای جراحی به کار رفته است (مثلاً رهاوی، ۲۰۸)، اما ترجمهٔ آن بیشتر به صورت العلاج بالید و گاه العمل بالید (که این یکی ترجمه‌ای واژه به واژه است) بیشتر به کار می‌رفته‌اند (مثلاً رازی، همان، ۲۵۰/۱۰؛ ابن سینا، ۴/۱، ۱۸۶/۳). واژهٔ آبزن نیز برای ظرفی بزرگ به‌کار می‌رفت که بیمار می‌توانست در آن بنشیند، طوری که تنها سر وی بیرون می‌ماند و سپس آب و داروهای گیاهی در آن می‌ریختند (به طور مثال رازی در *الحاوی* دست کم ۱۹۳ بار این واژه را به کار برده است: مثلاً ۱۶/۱، ۲۱، ۲۰۶/۳، جم؛ ابن سینا، ۱۶۲/۱، ۱۹۲، جم). همچنین شمار اصطلاحات فارسی به کار رفته در کهن‌ترین اثر چشم پزشکی دورهٔ اسلامی، یعنی *دغل العین* ابن ماسویه، قابل توجه است (مایرهوف، «مقدمه...»[1]، 10-9؛ برای واژگان فارسی مرتبط با بیمارستان، نک: هد، بیمارستان).

مآخذ: ابن ابی اصیبعه، احمد، *عیون الانباء*، به کوشش آوگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ق؛ ابن ربن، علی، *فردوس الحکمة*، به کوشش محمد زبیر صدیقی، برلین، ۱۹۲۸م؛ ابن زهر، عبدالملک، *التیسیر فی المداواة و التدبیر*، به کوشش میشل خوری، دمشق، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن سرابیون، یوحنا، *الکناش الصغیر*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، شم ۹۶۶۸؛ ابن سینا، *القانون*، بولاق، ۱۲۹۴ق؛ ابوالحسن طبری، احمد، *المعالجات البقراطیة*، چ تصویری، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۴۱۰ق/۱۹۹۰م؛ اخوینی، ربیع، *هدایة المتعلمین*، به کوشش جلال متینی، مشهد، ۱۳۴۴ش؛ اهوازی، علی، *کامل الصناعة الطبیة*، قاهره، ۱۲۹۴ق؛ جرجانی، اسماعیل، *الاغراض الطبیة*، چ تصویری، به کوشش پرویز ناتل خانلری، تهران، ۱۳۴۵ش؛ همو، *ذخیرهٔ خوارزمشاهی*، چ تصویری، به کوشش سعیدی سیرجانی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ حنین بن اسحاق، *العشر مقالات فی العین*، به کوشش ماکس مایرهوف، قاهره، ۱۹۲۹م؛ رازی، محمد بن زکریا، *الحاوی*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۴-۱۳۹۰ق/۱۹۵۵-۱۹۷۰م؛ همو، *المنصوری فی الطب*، به کوشش حازم بکری صدیقی، کویت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۷م؛ رهاوی، اسحاق، *ادب الطبیب*، چ تصویری، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۹۸۵م؛ علی بن عیسیٰ کحال، *تذکرة الکحالین*، حیدرآباد دکن، ۱۹۶۴م؛ کحال حموی، صلاح‌الدین، *نورالعیون و جامع الفنون*، به کوشش محمدظافر وفایی، ریاض، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ کشکری، یعقوب، *کناش فی الطب*، به کوشش علی شیری، بیروت، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م؛ نیز:

Meyerhof, «Alī ibn Rabban aṭ-Ṭabari, ein persischer Arzt des 9. Jahrhunderts n. Chr», ZDMG, 1931, vol. LXXXV; id, introd. *The Book of the Ten Treatises Ascribed to Hunain ibn Ishaq*, Cairo, 1929.

یونس کرامتی

IV. اخلاق پزشکی

برای این بخش، نک: ذیل، هم.

V. آزمون و نظارت

برای این بخش، نک: هد، حسبه.

VI. پزشکی عامه

در حوزهٔ جغرافیایی فرهنگهای قومی، فن‌پزشکی را می‌توان به دو شاخهٔ طب عامه و طب سنتی تقسیم کرد. طب عامه که با داروشناسی عامه همراه است، اساساً بر نظام ویژه‌ای بنیاد نهاده شده که با ساختار اجتماعی - فرهنگی و دینی - اعتقادی مردم جامعه مربوط و هماهنگ است.

طب عامه کهن‌ترین صورت نگرش عامهٔ مردم به بیماریها و روش درمان آنهاست (بلوکباشی، «نگاهی...»، ۵۵). در طب عامه زمینه‌های بیماری، عاملهای بیماری‌زا و برداشتها و دریافتهای مردم از بیماریها و ناخوشیها در درون سازوکارهای قواعد اجتماعی و نظامهای دینی - مذهبی و معارف جمعی دربارهٔ کیهان‌شناسی نگریسته می‌شود و راههای چاره‌جویی برای بیماریها و شیوه‌های درمانی در همین ساز و کارهای اجتماعی و نظامهای دینی شکل می‌گیرند. از این‌رو، به نظر مردم شناسانی چون ویکتورترنر و ادوارداوانس - پریچارد، بررسی و تحلیل دریافتهای بومی از بیماری و ناخوشی و انگاره‌های درمانی در پژوهشهای قومی را می‌توان همچون وسیله‌ای دید که از راه آن مضامین فرهنگی به صورت گسترده‌تری نمودار می‌شوند (لامبرت، 359).

به نظر ریورز، یکی دیگر از مردم‌شناسان، طب اولیهٔ قومی را باید به سان یک نهاد اجتماعی مطالعه کرد و همان اصول و روشهایی که در مطالعهٔ پدیده‌های اجتماعی و فرهنگی دیگر به کار می‌رود، در مطالعهٔ طب عامه به کار برد. طب اولیه را باید مجموعه‌ای از اعمال دید که عقاید خاص دربارهٔ علت ناخوشیها شالودهٔ آن را می‌ریزد و با جهان‌بینی عمومی اعضای جامعه شکل می‌گیرد (همو، 358).

طب عامه ابتدایی‌ترین و ساده‌ترین راهها و روشهای تشخیص و درمان بیماری را در بستر گستردهٔ فرهنگ جادویی، دینی - اعتقادی و تجربی می‌آزماید. طب عامه که در جامعه‌های عربی به «طب الرُکا» (طب خاله خانم باجیها) یا «طب العجائز» (طب پیرزنان) معروف بوده، سنت نانوشتاری داشته، و از راه عادات و آداب فرهنگی در میان تودهٔ مردم نسل اندر نسل انتقال یافته، و به کار رفته است (بلوکباشی، همانجا). برخی جنبهٔ خرافی به طبابت عامه داده‌اند؛ مثلاً عبدالرحمان افندی اسماعیل، پزشک مصری که کتابی دربارهٔ طب الرکا، در دههٔ آخر سدهٔ ۱۹م نوشته، و اعمال و روشهای مردم عادی، به ویژه زنان را در معالجهٔ بیماریها شرح داده، همهٔ آنها را اعمالی خرافی انگاشته است (نک: براون، 65)، در حالی که برخلاف این نظر، طب عامه، همان‌طور که در پیش گفته شد، بیماریها را با نگرشی برآمده از قواعد اجتماعی - فرهنگی جاری در جامعه می‌نگرد و در این زمینه اصل و خاستگاه بیماریها و عاملهای بیماری‌زا را در عرصه‌های فراطبیعی، طبیعی - بوم‌زیستی، جادویی و دینی - اعتقادی می‌جوید و برای درمان مجموعهٔ

1. introd. *The Book*...

بیماریهای مربوط به هر یک از خاستگاهها، روشها و آداب و اعمال خاص به کار می‌برد (یادداشت مؤلف).

بنیاد اسطوره‌های پزشکی: چند شخصیت برجستهٔ اسطوره‌ای مانند جمشید، اناهیتا و ثریته[1] در فرهنگ اساطیری و ادبیات دینی و حماسی ایران از نخستین کسانی معرفی شده‌اند که یا خود طبیب و درمانگر بودند و یا دانش و هنر طبابت و درمانگری را به مردم آموختند و آنان را از دیو ناخوشی و مرگ رهانیدند.

جمشید پدید آورندهٔ هنر پزشکی و آموزشگر «پزشکی و درمان هر دردمند» (نک: فردوسی، ۲۴/۱) بود. او با معرفی دارو و نشان دادن راه درمان، از بیماری و مرگ و میر مردم کاست، «به دارو و درمان جهان گشت راست/که بیماری و مرگ کس را نکاست» (همو، ۲۵/۱).

اردویسور ناهید یا اناهیتا، ایزد بانوی اسطوره‌ای ایران زمین در آبان‌یشت (نک: *یشتها*، ۲۳۳/۱، ۲۳۵) درمانگر دردها و پاک کنندهٔ نطفهٔ مردان و زهدان زنان و پاک کنندهٔ شیر آنان وصف شده است.

ثریته، پدر گرشاسب، پهلوان اوستایی (نک: بهار، *پژوهشی...*، ۱۸۸) نخستین «پزشک خردمندی» بود که اهوره‌مزدا به زردشت معرفی کرد و گفت او بود که «بیماری را به بیماری»، «مرگ را به مرگ» بازگرداند و «نخستین‌بار نوک دشنه و آتش تب را از تن مردم دور ساخت» و امشاسپند خشتروییریه[2] (شهریور) داروها و شیوه‌های درمان بیماریها و ناخوشیها را به او بخشید و آموخت (*اوستا*، ۸۷۶/۲). شهریور که نگهبان فلزهاست، کاردی زرنشان به ثریته داد. او نخستین پزشکی است که «کارد پزشکی» (جراحی) کرد (دوست خواه، ۸۷۶/۲؛ نیز نک: نجم‌آبادی، ۱۱۲/۱). اهوره‌مزدا گیاهانی که در گرداگرد درخت گوکرن[3] روییده بود، برای او فرستاد (*اوستا*، ۸۷۷/۲) تا با آنها گیاه ـ درمانی کند.

گوکرن گویا از نامهای درخت زندگانی در روایات اساطیری مزدیسناست. هرتسفلد نقش شاخسار درختی را که بر ستون طاق بستان پیچیده، نمونهٔ همین درخت دانسته است (کریستن سن، ۴۷۸). بهار گوکرن را درختی افسانه‌ای که در دریای فراخکرت رویید و از آن در تفسیرهای پهلوی به نام «هوم سپید» یاد شده، احتمالاً مرتبط با کوکنار فارسی دانسته است (بهار، *پژوهشی*، ۸۰). به روایت بندهش این گیاه با اهریمن ــ که ۱۰ هزار بیماری بر ضد آفریدگان آورده بود ــ چهارمین نبرد را کرد (همان، ۷۶).

ثریته تندرستی برای مردم آورد و جادوها را باطل ساخت و از مرگ بی‌هنگام پیش‌گیری، و درد را از تن مردم دور کرد. او از فلزها و دهها هزار گیاهان دارویی که اهوره‌مزدا روی زمین رویانده بود، برای درمان بیماریها بهره برد (*وندیداد*، ۱۷۰-۱۷۱).

ثریته را با ثراتئونه[4] (= فریدون)، قهرمان اساطیری و پادشاه کیانی یک تن و «تِرِی» را هم کوتاه شدهٔ پریدون (= فریدون) یا «پریون» دانسته‌اند (بویس، «دز...[5]»، 63؛ پورداود، *تعلیقات*...، ۱۹۱/۱). ثراتئونه برخوردار از فرّ و قدرت درمان بخشی است و تبها، دردها و هرگونه عارضه را از بیمار دور می‌کند و شفا می‌بخشد. موبدان زردشتی برای کمک به بیمار در دعایی خاص از *اوستا* او را نیایش می‌کنند (بویس، همانجا، نیز برای شرح به تفصیل دربارهٔ ثریته و ثراتئونه، نک: «تاریخ...[6]»، I/97-100). مردم از فروهر فریدون بر ضد بیماریها کمک می‌خواستند (پورداود، همانجا؛ نیز نک: بهزادی، ۴۴۲). متن افسونی کوتاه به زبان پهلوی دربارهٔ بازداشتن زهر جانوران گزنده در دشت است که در آن از فریدون و ستارهٔ وَنَنْد (نَسرواقع) در دور کردن زیان گزش این جانوران یاری می‌خواسته‌اند (تفضلی، ۱۷۸). از ستارهٔ ونند نیز با خصوصیت «درمان بخشی» در اوستا یاد شده است (همانجا). همچنین بنابر افسونی منقول در کتاب *روایات پهلوی*، برای دفع جانوران زیان‌رسان از وجود انسان، از فرهٔ ایزدی جمشید و فریدون بهره می‌گرفتند و چنین می‌خواندند: «اسفندارمذ ماه و اسفندار مذروز، بستم دَم و زَفَر (= دهان)، زیر و زبر از همهٔ خرستوران (= خرفستران: جانوران موذی)، به نام یزدان و به نام جم و افریدون» (تفضلی، ۱۷۸، ۱۷۹؛ نیز نک: بیرونی، ۲۲۹؛ همایی، ۲۶۰).

همانند ثریته، پزشک اسطوره‌ای ایران، در اساطیر یونان و روم آسکلپیوس[7] (= اسقلبیوس)، ربّ‌النوع و قهرمان پزشکی بوده است (معین، *مزدیسنا*...، ۱۴۸/۲؛ پورداود، همانجا؛ برای شرح حال این نیمه خدای پزشکی، نک: گریمال، ۱۱۴/۱-۱۱۵).

آریامن یا آریـارَمْنه را نیز ایزدی مینوی وابسته به هنر پزشکی دانسته‌اند که درمان همهٔ دردها را به آفریدگان داد (بهار، همان، ۱۱۶؛ بهزادی، همانجا). بنابر نص *وندیداد* اهوره‌مزدا از اریامن خواست که به زمین بیاید و بیماری و مرگ را دور کند (بهار، همان، ۱۲۷). در دینکرد، اریارمنه حامی پزشکان می‌شود و به آنها برای درمان مردم کمکهای معجزه‌آسا می‌کند (بهزادی، همانجا).

اشکال ابتدایی پزشکی: در روزگاران کهن و جامعه‌های نخستین که آدمیزادگان هنوز با نوع بیماریها آشنایی نداشتند و علت بروز آنها را در نیافته بودند، بیماریها را نشانه‌هایی از نیروهای فراطبیعی و ارواح زیانکار می‌انگاشتند و می‌پنداشتند که جهان را دیوان و ارواح خبیث و شریر فرا گرفته است و بانفوذ و ورود به درون انسان، او را ناخوش و بیمار می‌کنند. از این‌رو، برای درمان بیماری و رهایی از آثار زیان‌بخش و مرگ‌آور ارواح به سحر و جادو پناه می‌بردند (یادداشت مؤلف).

در هزاره‌های پیش از میلاد، بابلیان بیمارانی را که ارواح شریر و شیاطین در بدنشان رفته بودند، از راه به کار بستن طلسم جادوی عملی و خواندن ادعیه و اوراد مقدس و آویختن حرز و تعویذ از لباس و تن بیمار، درمان می‌کردند (فضایی، ۴۶۲). هنگامی که بابلیها می‌دیدند که کسی پس از ابتلا به مرضی شفا می‌یابد و اندکی بعد مرض از او به شخصی

1. Thrita 2. Xshathravairya 3. Gōkarn 4. Thraētaona 5. *A Persian ...* 6. *A History...* 7. Asclépios

دیگر از اهل خانه و یا از نزدیکان او منتقل می‌شود، چنین می‌انگاشتند که شیطان خاص آن مرض از درون بیمار به تن شخص تندرست حلول کرده است. در متون طبی الواح بابلی به این پنداشت اشاره شده است. به نوشتهٔ این الواح، تب در اثر نفوذ شیطان به بدن انسان می‌رود و آن را می‌خورد و انسان را نابود می‌کند. این شیطان خبیث زیانکار در گوشه‌های معابر کمین می‌کند و بر عابران می‌تازد و آنها را گرفتار می‌کند (شی‌یرا، ۲۱۸ـ۲۱۹).

آریاییها علت بیماریها را از خشم خدایان و بلاهای آسمانی می‌پنداشتند و برای رفع آنها قربانیهایی به خدایان اهدا می‌کردند. بیماریهای روانی را هم عموماً از نفوذ و حلول ارواح خبیثهٔ شیاطین در انسان می‌انگاشتند. بعدها همین پنداشتها در اصول دیانت زردشتی نیز آشکار گردید، چنان که علت همهٔ امراض و معایب از تأثیر ارواح خبیث دانسته می‌شد و همهٔ آنها را از وسوسهٔ اهریمنی و به انگره مینیو[1] نسبت می‌دادند (نجم‌آبادی، ۱۱۲/۱؛ کریستن سن، ۴۴۴).

کتابهای مذهبی پیش از اسلام و تذکره‌ها و تواریخ به حلول ارواح خبیثه در بدن انسان و مریض کردن او اشاره کرده‌اند. در طب انجیلی نیز علت امراض را جا گرفتن روح خبیث شیطانی در بدن دانسته‌اند که مستقیماً از سوی خداوند برای کیفر گناهان آدمی آمده است. باورهای طبی انجیلی را برخی برگرفته از آیین زردشت می‌دانند (نجم‌آبادی، ۱۵۸/۱ـ۱۵۹).

طب نبوی: در حوزهٔ دانشهای دینی مجموعه‌ای از آموزشها و دستورهای طبی متمایز از طب عامه و طب سنتی، اما همراه و آمیخته با بینش و شیوه‌های درمانی این دو شاخهٔ پزشکی وجود دارد که در جامعه‌های اسلامی و ایران به طب نبوی یا طب نبی و طب ائمه شهرت یافته است. طب نبی و ائمه مجموعهٔ حدیثها و روایتهای منقول از پیامبر(ص) و امامان (ع) است که زمینهٔ طبی ـ درمانی دارند و راه و روش وسیرهٔ پیامبر(ص) و ائمه(ع) را در زندگی روزانه و نظر و عقیده و آموزشها و توصیه‌های ایشان را در بهداشت تن و روان و حفظ الصحه و دوری گزینی از بلاهای آسمانی و بیماریها و راههای درمان آنها با انواع خوراکیها و پرهیزانه‌ها نشان می‌دهند. این حدیثها و روایتهای طبی را شماری از دانشمندان اسلامی و عالمان علم حدیث که به دانش پزشکی متداول در زمان خود نیز آشنا بودند، گردآوری کرده، و در مجموعه‌هایی بر حسب موضوع، تنظیم و تدوین نموده‌اند (بلوکباشی، «نگاهی...»، ۵۶). نصر *الطب النبوی* ابن قیم را که یکی از این مجموعه‌های طبی است، مکمل ابعاد معنوی، عقلانی و شرعی میراثی می‌انگارد که پیامبر(ص) برای جماعت مسلمان در زمرهٔ عادتها و سنتهای خود گذاشته است. او فهم و درک اصول و دستورهای طب نبوی را در پرتو نقش و کارکرد نبوت در اسلام می‌داند و می‌نویسد که طب نبی را نمی‌توان از طریق «تاریخ‌گرایی ظاهری» درک کرد، زیرا که اساس این نگرش بر فرضیهٔ عدم ارتباط وحی و تأثیر آن بر جهانی که آن را دریافت می‌کند، نهاده شده است (ص 17؛ نک: بلوکباشی، همان، ۵۸).

به گفتهٔ نصر اعتقاد مسلمانان به اصول اسلام و عشق آنها به پیامبر(ص)، موجب شده است که اصول طب نبوی، به‌ویژه دستورهای غذایی آن با زندگی روزانهٔ مردم آمیخته، و یکی شود؛ چنان که بسیاری از احادیث پیامبر(ص) که راجع به مراقبت از بدن است، مانند ضرورت دست کشیدن از غذا پیش از احساس سیری و خوردن غذا در فضایی آرام و بی‌تشنج و هیجان، به صورتهای گوناگون در ضرب‌المثلها، اشعار و مانند آنها در زبانهای بی‌شمار مردم سراسر جهان اسلام تکرار می‌شده‌اند و طب نبوی که جزء لاینفک زندگی جماعت اسلامی شده است، نه تنها سنت طبی علمی (طب سنتی اسلامی) را تکمیل می‌کند، بلکه به معنای دیگر، چارچوبی برای این سنت طبی فراهم می‌کند که بر خود عنصر انسانی نیز تأثیر می‌گذارد (ص 18). به عبارت دیگر می‌توان گفت که رفتارهای طبی و بهداشتی مسلمانان در زندگی خود آمیزه‌ای از صورتهای آموزشی طب عامه، طب نبوی و طب سنتی بوده است (یادداشتهای مؤلف؛ برای آگاهی بیشتر دربارهٔ طب نبوی و طب سنتی و ارتباط این دو با یکدیگر، نک: نصر، 32-18).

قلمرو طبابت در طب عامه: نحوهٔ درمان در طب عامه را به لحاظ جنس و سن بیماران می‌توان در یک حیطهٔ سه‌گانه ملاحظه کرد: یکی طب عامهٔ عمومی در بر گیرندهٔ همه بیماریها و دردهای شناخته شدهٔ مشترک میان مردان و زنان؛ دیگر طب عامهٔ زنان که بر نازایی، آبستنی، بچه افکنی، آل‌زدگی، زایمان و دردهای زایمان و کمر و پستان، ویار و... اشتمال دارد؛ و سوم طب عامهٔ کودکان که مجموعه‌ای از بیماریها، و دردهای نوزادان و کودکان مانند گوش‌درد، بی‌وقتی شدن، گریه و نحسی کردن، ختنه کردن، مخملک، سرخک، آبله مرغان، از شیر گرفتن و جز آنها را شامل می‌شود.

طب عامه از لحاظ شناخت عمومی و تجربی مردم از بیماری برخی اعضای داخلی و بیرونی بدن انسان و ارائهٔ راههای درمانی آنها به چند شاخه تقسیم می‌شود: ۱. بیماریهای داخلی، مانند سرماخوردگی و چایمان، نوبه دزده، سرفه، سیاه سرفه، سینه پهلو، سینه درد، سردرد، گلو درد و...؛ ۲. بیماریهای پوستی، مانند زگیل، سالک، کچلی، پیسی، تب خال، سوختگی، سیاه‌زخم، بریدگی و...؛ ۳. بیماریهای چشم و گوش و دهان، مانند تورک آوردن چشم (نک: ادامهٔ مقاله)، چشم درد، گوش درد، دندان درد و...؛ ۴. بیماریهای استخوانی، مانند شکستگی استخوان دست و پا، دررفتگی مفاصل، استخوان درد و...؛ ۵. بیماریهای روانی، مانند هول‌کردگی، جن‌زدگی (از سوی موجودات وهمی چون جن‌بادها، بختک، ام‌صبیان و آل و جز آن) و...؛ ۶. جراحی، مانند ختنه کردن، دندان‌کشی، حجامت کردن، نیشتر زدن، بادکش انداختن و...؛ ۷. بیماریهای دامی، شامل بیماریهای محلی شناخته شدهٔ گاو، گوسفند، اسب، استر، خر و سگ در جامعه‌های دامدار و کشاورز ایلی و روستایی (یادداشتهای مؤلف).

---

1. Angra Mainyu/Ahriman

حفظ الصحه، از راه مراعات پاره‌ای روشهای سنتی و عامیانه و کاربرد دستورهای طب نبوی و دادن پرهیزانه‌های غذایی؛ دوری از محرمات و ناشایستها؛ بهداشت و نظافت زن زائو و نوزاد و کودک، پاکیزه نگهداشتن موی و خانه و پوشاک و دواسازی عامیانه از آمیزهٔ انواع گیاهان دارویی و ساختن شربتهای گیاهی و انواع مرهمها و زِفت و هَفت تُرشی و جز آنها، از دیگر موارد طب عامه بوده است (برای زفت و هفت ترشی و کاربرد آنها، نک: بلوکباشی، «درمان...»، شم ۱۰۳، ص ۱۳۴-۱۳۵).

شیوه‌های درمانی در طب عامه به صورتهای گوناگون به کار گرفته می‌شده است. درمان از راه تجربی عملی، مانند شکسته‌بندی، دندان‌کشی، ختنه کردن، نیشتر زدن و داغ کردن؛ گیاه درمانی، از راه خوراندن، بخور و دوددادن گیاهان داروییِ محلی؛ افسون درمانی، از راه کاربرد انواع طلسمها، افسونها، باطل سحرها و اعمال جادویی؛ دعا درمانی، درمان با خواندن و همراه کردن آیه‌ها و کلمات مقدس و ادعیه و اوراد، آویختن و بستن انواع تعویذ و حرز؛ درمان از راه توسل‌جویی به امامان و امامزادگان، از راه سفره انداختن و نذر و نیاز کردن، دخیل بستن به ضریح پیران و قدیسان و سقاخانه‌ها و درختان مقدس؛ نذری پزی و پخش آن؛ موسیقی درمانی، بیرون کردن و پراکندن ارواح و بادهای بیماری‌زا از تن بیمار با نواختن طبل و دهل همراه با حرکتها و رقصهای آیینی و آواز و وردخوانی، مانند مراسم پری‌خوانی یا زارزدایی (یادداشتهای مؤلف؛ نیز نک: هـ د، پری‌خوانی).

تشخیص علل بیماری: در طب عامه برای هر بیماری و دردی علت یا علتهایی خاص بیان می‌شود که بر مجموعه باورهای قومی ـ دینی بنیاد نهاده شده، و با برخی نشانه‌ها و رمزها آمیخته‌اند. این مجموعه باورها از گذشته‌های دور و به‌طور شفاهی نسل اندر نسل در میان مردم جامعه‌ها انتقال یافته، و به امروز رسیده است. مثلاً اغلب بیماریهایی که زمینهٔ ذهنی و روانی دارند، علت آنها را گزند و آسیب از سوی دیو و جن و ارواح خبیث و باد ـ جن می‌پندارند. در ایران علت کابوس و ناآرامیهای شب هنگام را مادینه دیوی به نام «بختک»، و علت صرع کودکان را مادینه دیوی به نام «ام‌صبیان» می‌پندارند (نک: هـ د، بختک، نیز ام صبیان). برخی از سواحل‌نشینان جنوب ایران گروهی از بادها را عامل بیماریهای روانی می‌دانند و نوع باد بیماری‌زای هر بیمار را با نشانه‌ای خاص در بیماری بادزده تشخیص می‌دهند. مثلاً «بادمَتوری» را با حملهٔ قلبی؛ «دینگ مارو» را با سردرد و چشم‌درد؛ «بو مریم» را با کمر درد و خون‌ریزی رحم و جز آن می‌شناسند (ساعدی، *اهل هوا*، ۴۲، ۹۲؛ نیز نک: هـ د، اهل هوا).

تهرانیها تورک افتادن (تورک = طَرْفه: لکهٔ سرخ یا کبود برآمده بر سپیدی چشم) را در اثر «بی‌وقتی شدن» (جن‌زدگی) یا «ناگهان از خواب پریدن» (بلوکباشی، «درمان»، شم ۱۰۱، ص ۱۳۷)، زگیل درآوردن (زگیل = آژَخ در فارسی و ثؤلول در عربی) را در اثر آب پاشیدن به گربه (همان، ۱۴۰)، تب خال را در اثر «از خواب پریدگی» (همان، شم ۱۰۳، ص ۱۳۳)، کچلی را به علت انگشت در بینی کردن (همان، ۱۳۴)، کرم کدو را در اثر خوردن گوشت ماهی یا گوشت مرغ با شیر (همان، ۱۳۸) و برخی بیماریها را در اثر نقض و شکستن برخی محرّمات (تابوها) و دست یازیدن به اعمال ناشایست و ناروا و گناه و نتیجهٔ کثرت در ارتکاب معصیت می‌دانند. ابتلای زائو به «سیبَک[1]» (پیش آمدن مثانه و رَحِم و نمایان شدن بخشی از رحم همچون سیب در دهانهٔ خارجی مَهبِل) را به سبب خوردن سیب (قس: سیب و سیبک) و خون‌ریزی و «پیش گوزگ» (خروج گاز و باد از دهانهٔ مهبل) را در اثر خوردن ماست و تخمه و آجیل می‌پندارند (شکورزاده، ۱۴۲).

روشهای درمانی:

گیاه درمانی: از رایج‌ترین شیوه‌های اولیهٔ درمان بیماریها در میان اجتماعات کهن انسانی درمان با گیاه بوده است. مردم بسیاری از سرزمینهای جهان برخی از گیاهان و نباتات روییده در بوم زیست خود را مقدس و دارای خاصیت و ارزش جادو ـ درمانی و طب ـ درمانی می‌دانستند و به تجربه خاصیت آنها را در پاک‌سازی محیط زیست و بهبودبخشی بیماریهای خود دریافته بودند. تقدس گیاهان و خواص جادویی و درمانی این گیاهان را الیاده (ص 296) برآمده از این باور می‌داند که نخستین‌بار ایزدی آنها را کاشته یا رویانده است و یا این گیاهان با نمونه‌های مثالی پیوند داشته‌اند و یا در اثر تکرار مجموعه‌ای از اعمال و کلمات از عرصهٔ دنیوی جدا شده، و جنبهٔ قداست و ارزش عُلوی یافته‌اند.

مسیحیان خاصیت طبی گیاهان را به این سبب که نخستین‌بار در تَلّ جُلْجُتا[2] (تل تصلیب عیسیٰ مسیح) پیدا شدند، می‌دانند. همچنین در سنت مسیحی خواص طبی این گیاهان را مرهون این واقعه می‌دانند که خداوند به آنها نیروی استثنایی بخشیده است (همو، 298). در ایران گیاه اسفند را می‌توان نمونه‌ای از این گروه گیاهان مقدس و با ارزش جادویی و درمانی به‌شمار آورد. مردم عامه در اورادی آن را به چند تن از پیشوایان مقدس مذهب تشیع، مانند حضرت علی(ع) و حضرت فاطمه(ع) و به مریم مقدس(ع) وابسته می‌دانند (نک: هـ د، اسفند).

پلینی، طبیعی‌دان رومی در کتاب «تاریخ طبیعی» (VI/77-85) و دیوسکوریدس، پزشک یونانی در کتاب «مواد طبی» (نک: لوی، 281) کار برد اسفند را در درمان بسیاری از دردها، بیماریها، گزیدگیها و پیش‌گیری از ناخوشیها در میان مردم اشاره کرده‌اند. پزشکان ایرانی و اسلامی نیز به خاصیت درمانی اسفند پی برده، از آن در مداوای بیماریها استفاده می‌کردند. عامهٔ مردم هم اسفند را همچون رماننده‌ای در پالودن و گندزدایی فضای زیست و درمان برخی دردها و بیماریها و دفع چشم‌زخم به‌کار می‌بردند (برای آگاهی بیشتر در مورد خواص طبی و رمانندگی گیاه اسفند، نک: هـ د، اسفند).

بر روی الواح گلی بابلی دستور درمان بیماریها با گیاهان و نباتات و

1. cystitis 2. Calvary

داروهای طبی آمده است. هر یک از نسخه‌های پزشکی الواح با یادآوری و وصف علائم مرض شروع می‌شود پس از دستور درمان و نسخهٔ دوا، با نوعی مناجات و اوراد پایان می‌پذیرد (شی‌یرا، ۲۲۶). در دین مزدیسنا، ایزد بزرگ اهوره‌مزدا گیاهان دارویی را که صحت بخش تن مردم است، می‌ستاید و تمام دردها و انواع بیماری را نفرین می‌کند. همو دهها هزار گیاه دارویی در اطراف گوکرن آفرید تا با آنها تمام دردها و تبها و گزیدگیها، بیماریهای پوستی و همهٔ امراضی را که اهرمن در تن مردم آورد، درمان کنند(*وندیداد*، ۱۷۱ـ۱۷۲).

درمان بیماریها با گیاه به ۳ روش خوراندن، بخوردادن و مالیدن صورت می‌گرفت. گیاهان را به صورت عصاره، پخته و یا جوشانده و گاهی نیز خام می‌خوراندند. گیاهانی که کاربرد مالیدنی داشت، افشره یا عصارهٔ آنها را با گیاهان دیگر می‌آمیختند و به صورت مایع درمان بخش بر موضع می‌مالیدند یا موضع را با آن می‌شستند. گیاهانی مانند کندر، صَندل، اورُوَستا، هذانپته (یا هذا نئپاتا: درخت یا چوب انار) و جز آن را برای بخور دادن به کار می‌بردند (نجم‌آبادی، ۲۰۱/۱).

از قدیم برگ و شاخه و میوهٔ درخت انار را دارای نیروی جادویی می‌انگاشته‌اند و از آنها همچون نفرات (رمانندها) در دور کردن بلاو آسیب و ارواح بیماری‌زا از تن و خانه و محیط زیست بهره می‌جستند. مثلاً، ایرانیان باستان با سوزاندن شاخه‌های درخت انار و پراکندن دود چوبهای سوختهٔ این گیاه در فضا، دیوهای پنهانی را از خانه و کاشانه می‌راندند و فضای زیست را پاک‌سازی می‌کردند (پورداود، *تفسیر*...، ۱۳۹، ۱۴۶ـ۱۴۷).

مسلمانان دود شاخه‌های انار را رمانندهٔ حشرات و گزندگان (کلینی، ۳۵۵/۶؛ قزوینی، ۱۸۷؛ دنیسری، ۱۳۳)، نگه داشتن شاخهٔ انار را گریزانندهٔ مار و کژدم از خانه (همو، ۲۴۸) و خوردن انار را رمانندهٔ شیطان از دل مؤمن و دور کردن وسوسهٔ شیطانی از او می‌دانند (کلینی، ۳۵۳/۶ـ۳۵۴؛ مجلسی، ۵۱؛ شکورزاده، ۳۰۹؛ نیز نک: هـ د، انار). شهمردان بن ابی‌الخیر در *نزهت‌نامهٔ علایی* می‌نویسد: «شاخ انار مار و کژدم و جنبندهٔ زمین را زیان‌کند و بدین‌سبب، بعضی از مرغان آن را در آشیانه برند و اگر در انبار غله بنهند، نگاه دارد و دیوچه در نیفتد» (ص ۲۶۸).

خوردن انار یاسین (اناری که ۴۰ یا ۱۰۰ بار سورهٔ یس را در روز عید نوروز بر آن خوانده، و دمیده باشند) را تداوم بخش تندرستی در طول سال می‌انگاشتند(*غیاث اللغات*، نیز *آنندراج*، ذیل انار یاسین). شیرازیها با خوراندن انار یاسین به کودکانشان آنان را از شیر می‌گرفتند (نقیری، ۶۹؛ نیز نک: هـ د، انار؛ برای گیاهان و نباتات دارویی در پزشکی قدیم (طب عامه و طب سنتی) و کیفیت و خواص درمانی هر یک، نک: نجم‌آبادی، ۲۰۳/۱ـ۲۱۰؛ برای گیاهان دارویی جنوب خراسان و خواص دارویی و درمانی آنها، نک: پویان، سراسر کتاب؛ برای گیاهان دارویی در روستای دوان و خواص درمانی آنها برای مزاجهای گوناگون، نک: لهسایی زاده، ۲۸۳ـ۳۲۴؛ نیز برای گیاهان دارویی و داروهای گیاهی و طبابت عامیانه، نک: سلامی، ۵۳ بب).

روان درمانی: از کهن‌ترین دوران در فرهنگ مردم جامعه‌های گوناگون جهان برای درمان بیماران ذهنی ـ روانی که در اثر گزند نیروهای زیان رسان، رفتار و کرداری غیرطبیعی و نابهنجار در جامعه داشتند، روشهایی بر مبنای ویژگیهای فرهنگ شایع در آن جامعه‌ها به کار برده می‌شده است. روشهای درمانی معمولاً به صورت جادو ـ درمانی، موسیقی ـ درمانی، دعا ـ درمانی و آب ـ درمانی بوده است:

جادو ـ درمانی: در آغاز، مداوای زخمها و جراحتهایی که با دست صورت می‌گرفت (عمل الید: دستکاری، جراحی)، از درمان بیماریها با اعمال جادویی جدا بود، زیرا که مردم زخمها را با چشم می‌دیدند و ارواح خبیث و شیاطین را پدید آورندهٔ آنها نمی‌دانستند. نخستین کسانی که هم به دستکاری و هم جادو ـ درمانی پرداختند، زنان بودند. زنان در خانه‌ها و چادرها و حتیٰ غارها، زخمهای مجروحانِ بازگشته از شکار یا جنگ را می‌شستند و مرهم می‌نهادند و می‌بستند. همچنین زنان، و بعدها جادو ـ پزشکان، برای درمان بیماران طلسم بر آنها می‌آویختند تا ارواح شریری را که به درون جسم بیماران رفته بودند، خرسند و از بیماران دور کنند (دورانت، ۸۲/۱، ۹۷ـ ۹۸؛ نیز نک: فضایی، ۴۶۲ـ۴۶۳).

در جامعه‌های آریایی و سامی و در میان مردم هند، افریقا و استرالیا و برخی سرزمینهای دیگر جهان از چیزهایی که باور داشتند دارای نیروی فراطبیعی و جادویی هستند، برای باطل و بی‌اثر کردن سحر و جادو و رماندن دیوان و ارواح زیانکار استفاده می‌کردند. مثلاً عربها پاره‌ای سنگ یشم را برای دور کردن چشم بد از کودک و زایمان بی‌درد زنان آبستن و مصون ماندن مردان از زخم و جراحت جنگ به مچ دست راست کودکان، ران زنان و یا بر سر مردان می‌بستند. همچنین ایرانیان و اعراب برای دفع چشم زخم و بلای آسمانی از انواع مهره‌ها و گوهرها استفاده می‌کردند (برای اطلاعات بیشتر دربارهٔ باطل سحرها، نک: هـ د، باطل سحر).

در خیاو سنگهای خاصی را شفابخش برخی امراض و دردها می‌دانستند و هر سنگ را به نام آن مرض یا درد می‌خواندند. مثلاً «سانجی داشی» (سنگ دل درد) سنگی بود که بیماران به شکمشان می‌مالیدند تا دل‌دردشان آرام گیرد؛ یا «سنگ سرفه» که برای آرام کردن دردسینه و سرفه به کار می‌رفت (ساعدی، *خیاو*...، ۱۳۵).

جادو ـ پزشکان برای درمان بیماریها با خوراندن گیاهان تلخ و بدبو و یا گیاهان شیرین و خوشبو به بیماران، ارواح خبیث و شریر را ناراحت یا خرسند می‌کردند و به این طریق آنها را از بدن بیماران بیرون می‌راندند. از گل و برگ گیاهان مقدس نیز برای غلبه یافتن بر شیطان لانه کرده در درون جسم بیمار استفاده می‌کردند (فضایی، همانجا). به گمان درمانگران مصری و بین‌النهرینی هر چه دارو مهوع‌تر و بدمزه‌تر باشد، روح خبیث بیماری زا زودتر می‌گریزد. گاهی برای این کار حتیٰ مدفوع انسان یا حیوانات را به کار می‌بردند. گوردن چایلد این سنت

کاربرد داروی بدطعم و بدبوی را بازماندهٔ پنداری می‌داند که طبق آن ارواح شیاطین و دیوان ریشهٔ بیماریها تصور می‌شدند. چایلد می‌نویسد از همین روست که مسهلها و قی‌آورهای قوی وسیله‌ای برای بیرون راندن عوامل شیطانی به کار می‌رفتند (ص ۳۰۲).

موسیقی ـ درمانی: یک روش رایج همگانی در جامعه‌های اولیه و سنتی برای درمان بیماران ذهنی ـ روانی نوای موسیقی بوده است. در این روش درمانی با آهنگ موسیقی و آواز و برخی حرکات و بازیهای نمایشی بـه درمـان دردهـا، آشوبها و نـاآرامیهای ذهنـی بیماران می‌پـرداختند و از راه پـالایش روح و روان بیمـاران را از چنگال کابوسهای آزاردهنده و رؤیاهای پریشان و ترسناک رها می‌ساختند و می‌کوشیدند تا نابهنجاریهای روان ـ رفتاری آنها را تصحیح کنند (یادداشتهای مؤلف).

کار موسیقی درمانی بیشتر در دست گروهی شمن یا جادو ـ پزشک و عزایم خوان مرد و زن، یا به اصطلاح مردم ترکستان «پری خوان» و مردم ترکمن «پُرخوان» و سواحل‌نشینان جنوب ایران «بابازار» و «مامازار» بوده که کارشان میانجی‌گری روح و برقرار کردن ارتباط میان ارواح و انسانها و کنترل و تسخیر روح بوده است (بلوکباشی، «هویت سازی...»، ۳۸؛ فیرث، 296). برخی از اطبا و حکمای قدیم ایران نیز برای درمان دردها و مرضهای خاص از برخی سازها بهره می‌بردند تا فکر بیمار را از بیماری دور و ذهن و روان او را از خیال واهی پاک و آرام کنند. مثلاً شمس العلماء در کتاب *ساز و آهنگ باستان* می‌نویسد: «اطبا در بعضی امراض برای صرف خیال مریض از توجه به مرض خویش، نواختن نی را امر می‌کردند و فایدهٔ آن محسوس است» (ص ۲۱). مردم برخی نواحی ایران در آغاز ظهور اسلام با نواختن طبل درمان درد قولنج می‌کردند. بنا بر نوشتهٔ سنگلجی «چون لشکر عرب به ایران مسلط آمد، طبلی یافتند... که هر کس به قولنج مبتلا می‌شد آن را می‌نواخت و این درد از او دور می‌شد. اما اگر دیگری آن صدا می‌شنود، به تفتیح مبتلا می‌شد» (ص ۱۱).

درگذشته ترکمنها بیماریهای روانی را با نواختن نی و ساز چاره می‌کردند و بر بالین بیمار چنگ و تار می‌نواختند. در این زمان هم مردم برخی از نواحی ترکمن صحرا برای درمان بیماری سرخک بر بالین بیمار «تونیک» (=نی) می‌نوازند (گلی، ۲۸۸، نیز حاشیه). بابازارها و مامازارهای بلوچستان و سواحل و جزایر خلیج فارس با نواختن تمبیره یا تنبیره (سازسیمی شبیه تار)، سارنگی (ساز زهی چوبی شبیه قیچک)، نی، زَمّری (سازبادی به شکل کَرنا) و انواع دهلها، بادهای زیان رسان را از درون بیماران بادزده، یا زارگرفته بیرون، و آنها را از چنگ این جن ـ بادهای خبیث آزاد می‌سازند (بلوکباشی و شهیدی، ۶۰؛ برای عمل جن ـ بادها یا ارواح خبیث و پنداشت عامه دربارهٔ آنها و شیوه‌های درمان بیماری باد زدگی، نک: هـ د، اهل هوا؛ دربارهٔ بررسی و تحلیل اجتماعی ـ فرهنگی این بیماری، نک: بلوکباشی، «هویت سازی»، ۳۳ـ۴۳).

دعا ـ درمانی: یکی دیگر از روشهای بسیار کهن و رایج درمان بیماریها، مداوای بیماران از راه خواندن کلمات مقدس، یا دعا ـ درمانی بوده که اساساً زمینهٔ روان درمانی داشته است. به نوشتهٔ دینکرد، زردشت «پزشکی و طبیعت شناسی» را «از راه دانش ایزدی و بینش مینوی» به دست آورد. او «از راه دین وردهایی را برای دور کردن بلا و شکست دادن دیو و پری و بی‌اثر کردن جادوگری و پری‌گری و درمان کردن بیماریها» و درمان تمام «بیماریهایی که بیرون از اندیشهٔ پزشکان بود»، به مردم بنمود (آموزگار، ۱۰۸ـ۱۰۹).

یکی از شیوه‌های دعا درمانی در میان پیروان دین مزدیسنا این بود کـه پس از شست و شوی بیمـار مواد و گیاهـان خوشبو را در آتش می‌ریختند و مترخوان با آدابی خاص برای بیمار دعا می‌خواند و از این راه بر روان بیمار اثر می‌گذاشت و بیمار از آن رضای خاطر و امید در خود احساس می‌کرد (نجم آبادی، ۱۹۹/۱).

در جامعهٔ اسلامی ایران و جهان نیز مانند جامعهٔ ایران کهن بیماریها و دردها را بلای آسمانی و ناشی از فراوانی گناه یا «کثرت معصیت» می‌پنداشته، و کم و بیش همچون بیماریهای روانی با کلام مقدس و دعا و اوراد درمان می‌کرده‌اند. آیاتی از *قرآن* کریم و دعاها و تعاویذی از پیامبر اکرم (ص) و ائمهٔ اطهار (ع) و اذکار و اورادی از کتب حدیث و ادعیهٔ شیعه برای شفای بیماریها، تسکین دردها، برطرف کردن ناخوشیها، دور کردن آفت و بلا، و دفع جن و شیاطین از خانه و کاشانه خوانده، و یا به صورت رقیه، افسون، حرز و تعویذ به کاربرده می‌شود. سوره‌های مُعَوِّذتان (سوره‌های فلق و ناس)، حمد و توحید، آیهٔ وَ اِنْ یَکادُ... (قلم/۶۸/۵۱)، عبارت ماشاءالله لاحولَ و لاقوة الا بالله العلی العظیم، تعویذ مخصوص اللهمّ ربّ مَطَرٍ حابس ... و بسیاری آیات و ادعیه و اوراد دیگر از جملهٔ این دعاهای درمان بخش به شمار می‌روند (کلینی، ۵۲۱/۲؛ قمی، ۳۱۹ـ۳۲۰، حاشیه؛ نیز نک: هـ د، باطل سحر؛ بلوکباشی، «درمان»، شم‍ ۱۰۱، ص ۱۳۴).

از شمار فـراوان کتابهـایی که در آنها اوراد و ادعیـهٔ گوناگون گردآوری، و موارد کاربرد و اثر آنها در درمان بیماریها توضیح داده شده است، کتاب مشهور *مجمع الدعوات*، نوشتهٔ ابن غیاث الدین محمدعبدالمطلب است (نک: سراسر کتاب). این کتاب در یک مقدمه و ۸ باب و یک خاتمه، مرضها ودردها و طرز مداوای آنها را با دعاهای خاص بیان می‌کند. مقدمه در ۵ فصل، در بیان درمان جمیع علل و امراض و اوجاع: فصل اول در بیان ادعیه و تعویذها در دفع هر گونه علت و مرض؛ فصل دوم در بیان مداوای امراض به ادعیه برای اعضای بدن؛ فصل سوم در بیان مداوای علل و امراض به تربت و آب نیسان؛ فصل چهارم در بیان مداوای علل و امراض به تصدق دادن و قربانی کردن و جز آنها؛ فصل پنجم در ادعیه و دوای درد مفاصل و جمیع دردها و ضربان عضوها. ۸ باب به ترتیب دعاهایی دربارهٔ دفع علل مشوّههٔ مستکرهه و رفع آنها؛ دفع شرور و بلیّات؛ دفع اقسام تب؛ دفع دردهای اعضا؛ دفع ضررها و ترسها؛ رفع هموم و غموم؛ دفع ضرر دواب و هوام؛

و در دفع امراض اطفال و زنان.

دعا نویسان افسونها، رقیه‌ها، حرزها و تعویذهایی بر پوست، کاغذ، پارچه و سفال می‌نوشتند و یا آنها را بر روی فلز و نگین می‌کندند و برای شفای درد و بیماری به دردمندان و بیماران می‌دادند (یادداشتهای مؤلف؛ برای برخی دعاها و افسونها و تصاویری چند از رقیه‌های دعانویسان، نک: همایونی، ۳۴۹_۳۶۲).

پزشکان نیز وقتی که در معالجهٔ بیماران درمی‌ماندند، دست به دعا برمی‌داشتند و شفای بیماران را از خداوند می‌خواستند. مثلاً خواجه امام ابوبکر دقّاق طبیب نقل کرده است که چون از بهبود بیماری که به قولنج مبتلا بود، ناامید شد، دو رکعت نمازگزارد و سورهٔ فاتحه و آیهٔ شفا: «وَ نُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ ما هُوَ شِفاءٌ وَ رَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنینَ وَ ...» (اسراء/ ۸۲/۱۷) را خواند و برای بیمار دعا کرد. بیمار از برکاتِ فاتحة الکتاب که شربتی از داروخانهٔ ربانی بود، شفا یافت (نظامی، ۱۰۹؛ فقیهی، ۷۵۵_۷۵۶).

از دیگر راههای درمان بیماریها، به ویژه بیماریهای سخت و درمان‌ناپذیر، توسل به مقدسان دین و مذهب و نیاز و مراد خواهی از آنان بوده است. اگر دارو و درمان، به هر صورت و از هر راهی، اثربخش نمی‌بود و بیماری را بهبود نمی‌بخشید، خود بیمار یا خویشان نزدیک او به پنج تن آل عبا، امامان و امامزادگان، به ویژه حضرت علی بن ابی‌طالب (ع)، حضرت فاطمه (ع) و حضرت ابوالفضل عباس (ع) و پیران و درختان مقدس محلی و قدمگاهها و سقاخانه‌ها متوسل می‌شدند و با نیایش و دعا و پخش خوراک، مانند انواع آشهای نذری، حلوا و سمنو، انداختن سفره‌ای نذری، مانند سفرهٔ ام‌البنین، سفرهٔ حضرت ابوالفضل(ع)، سفرهٔ حضرت فاطمه (ع) و گرفتن انواع ختمها، مانند ختم *قرآن* (خواندن یک دور کامل *قرآن*)، ختم امیرالمؤمنین و ختم دعا، رفع بیماری و سلامت بیمار را می‌طلبند (بلوکباشی، «درمان»، شم ۱۰۱، ص ۱۳۶؛ برای شرح برخی آشها و سفره‌های نذری، نک: *فرهنگنامه*...، ۱۲۲/۱؛ هـ د، ام‌البنین؛ شکورزاده، ۲۵_۷۶؛ برای آداب و دعا و اوراد ختم امیرالمؤمنین، نک: هدایت، ۶۴_۶۵).

در توسل و اهدای نذری، عقیده و عمل و احساس و قصد و نیت خالص و پاک توسل جوینده، و پاکیزه و حلال بودن اسباب و مواد خوراکیهای نذری، ادعیه و اوراد مخصوص توسل جویی و نذریها و کامل و دقیق انجام دادن اعمال مربوط به این گونه مراسم و شعایر در برقرار کردن ارتباط میان دردمندان و حاجت‌داران با مقدسان، نقشی مهم ایفا می‌کند و در رسیدن آنان به خواستها و شفای بیمارانشان بسیار مؤثر است (هـ د، ۱۸۶/۱۰). وقتی که نذر صاحبان سفرهٔ نذری پذیرفته شود، به اعتقاد زردشتیان «دختر شاه پریان»، و به اعتقاد شیعیان «حضرت فاطمه (ع)» یا «حضرت ام البنین» پیش از شروع مراسم بر سر سفره می‌آیند و علامتهایی روی خوراکها می‌گذارند و آنها را متبرک می‌کنند (همان، ۱۸۸/۱۰).

از قدیم مردم مسلمان برای شفای بیماران خود به درختان مقدس نیز توسل می‌جسته، و به شاخه‌های آن جامه، زیور، سلاح و دخیل می‌بسته‌اند. مثلاً در شهر نجران درخت نخلی بود که مردم در جشن سالانهٔ خود به آن جامه‌های فاخر و لباسهای زنانه می‌آویختند. مردم مکه نیز همه‌ساله به نخلی مقدس توسل می‌جستند و جامه و سلاح و تخم شترمرغ و هدایای دیگر بدان می‌آویختند. گاهی نیز روغن بر تنه و شاخه‌های درخت می‌مالیدند و از شاخه و برگ و اندامهای دیگر درختان مقدس در درمان بیماران و مراسم تطهیر و مناسک شعیره‌ای استفاده می‌کردند. در احادیث منقول از پیامبر(ص) نیز دربارهٔ «ذات انواط» (درختی که به آن اشیاء می‌آویزند) صحبت شده است (اسمیث، 185, 195). مردم قریش همه ساله به روزی معین به درخت ذات انواط گرد می‌آمدند و سلاحهای خود را به آن می‌آویختند و بر آن طواف می‌کردند و حیوانهایی را ذبح و قربانی می‌کردند (*لغت‌نامه*...، ذیل ذات انواط).

سواحل و جزیره نشینان جنوب ایران برخی از درختچه‌ها و درختان مانند خَرگ و کُنار (سدر) را مقدس می‌دانند و برای برآوردن آرزو و شفای بیماریها و بچه‌دار شدن به شاخه‌های آنها دخیل می‌بندند. مثلاً درخت کنار خواجه کریم در کنار برکهٔ تِلا، در بندر لافت جزیرهٔ قشم که عمری حدود ۲۰۰ سال دارد و مردم شکستن و سوزاندن شاخه‌های آن را ناشایست و گناه می‌پندارند و زنان برای برآورده شدن حاجاتشان تکه پارچه‌های سبز رنگ به شاخه‌هایِ آن می‌بندند (بلوکباشی، جزیره...، ۵۰_۵۱).

آب ـ درمانی: مردم ایران و سرزمینهای عرب از دیرباز آب را مقدس و پاک کننده و درمان بخش می‌انگاشتند و از آن برای تطهیر و درمان برخی بیماریها استفاده می‌کردند. ایرانیان از عهد باستان آب باران را پاک کنندهٔ زمین و محیط زیست و از میان برندهٔ امراض می‌دانستند. در *وندیداد* (ص ۱۷۴)، باران رفع کنندهٔ درد و مرگ بی‌هنگام و زودمرگی است که جن می‌آورد. اگر مرضی در روز تباهی آورد، باران در شفقِ شام درمان آن کند، و اگر مرضی در شفق شام تباهی آورد، باران در شب درمان تباهی کند، و باران بامداد مرض شب را درمان کند و چون باران ببارد، آب تازه، زمین تازه، و گیاه تازه و درمان تازه و کشت خرم تازه پیدا شود.

باران نیسان را (بارانی که در ماه هفتم سریانی که مطابق با ۳۰ روز از فروردین و اردیبهشت است، می‌بارد) مردم شفابخش می‌دانند و قطرات آن را جمع می‌کنند و بر آن دعاهایی می‌خوانند و برای حفظ تندرستی می‌نوشند (معین، فرهنگ...، ذیل نیسان)، یا برای شفابخشی به بیماران می‌نوشانند، چنان که مردم لیان (ریشهر) در مجاورت بوشهر، با دانه‌های باران نیسان تشفی می‌جستند (مظاهری، ۴۱۷).

مردم جهان چشمه‌های مقدس شفابخش را زیستگاه جن ــ که به شکل مار و اژدها درمی‌آمدند ــ می‌دانستند که به آب آن چشمه‌ها خاصیت معجزه آسای درمان بخشی می‌داد. مردم عرب و عبری زبان باور داشتند که یک اژدهای بزرگ یا هیولا در آب چشمه‌ها می‌زید. آب

چشمهٔ زمزم از این آبها بود که آن را برای شفای بیماری به خانه‌هایشان می‌آوردند (اسمیث، 168, 176). در آیین ایلامیان، مار حافظ آب، خرد و ثروت به شمار می‌آمد. از این‌رو، نقش مار را بر روی بسیاری چیزها، از جمله کوزه‌ها و آبدانها می‌انداختند. مار در فرهنگ ایلامی نیروهای شیطانی را از انسان دور می‌ساخت (بهار، *از اسطوره*...، ۱۴۰).

در مراکش چشمه‌های درمان بخش را مرتبط با قدیسان (وسترمارک، 98) و مقدس می‌پنداشتند و آب این چشمه‌ها را برای درمان بیماریها می‌آشامیدند و برای حفظ سلامت در آب این چشمه‌ها خود را می‌شستند (همو، 124). آب این چشمه‌ها، به ویژه آب روز عاشورا و میانهٔ تابستان را برکت‌زا و بهترین تطهیر کننده می‌دانستند. نوشیدن این آبها بیماریها را درمان، و ناباروری ناشی از آسیب جن را رفع می‌کرد. این آبها را برای دور کردن جن نیز به کار می‌بردند (همو،99).

در سوریه چشمه‌های مقدسی هست که مردم برای درمان بیماری به آنها متوسل می‌شوند. در قرون وسطیٰ مردم باور داشتند که کسی که به هنگام بهار در منبع آب رود فرات شست و شو کند، در تمام طول سال بیماری از او دور خواهد بود. این قدرت درمان دهی به خود آب مربوط نبود، بلکه مربوط به گیاهانی بود که در پیرامون این آب روییده و پراکنده بودند (اسمیث، 183).

مردم ایران از قدیم به تقدس و خواص درمانی چشمه‌های آبگرم پی‌برده بودند و از آب و گل و لای آنها برای شفای بیماریهایشان بهره می‌بردند. در نوشته‌های کهن جغرافیایی و تاریخی ایران و اسلام به برخی از آبگرمها و کیفیت درمان بخشی آنها اشاره شده است. آبگرم چشمه‌های پراکنده در سرزمین ایران برخی برپایهٔ خاصیت درمانی، مانند «آب درمان» و «آب شفا»، و برخی دیگر بر اساس درمان نوعی خاص از بیماری، مانند «آب کچلی»، «آب مفاصل» و «قوتور سویی» (آب جرب) نام‌گذاری شده‌اند. برخی از آنها نیز به نام مقدسان دین و مذهب، مانند چشمهٔ «آب علی» «حوض امام رضا» و چشمهٔ «سیداسماعیل» موسوم‌اند (برای آگاهی دربارهٔ این چشمه‌های آبگرم شفابخش، نک: ه د، آبگرم).

در «سی‌شو» (سی‌بار شست و شو) که از مراسم خاص زردشتیان است، آب نقش مهمی در تطهیر دارد. زردشتیان شریف آباد یزد در این مراسم نخست ۹بار پَچو (گُمیز) بر بدن می‌مالند تا اندام را گندزدایی کنند. آن‌گاه ۹ بار شن و ۹ بار آب و دست آخر نیز از نو ۳بار بدن را با آب می‌شویند تا تطهیر کامل شود (بویس، «دز»، 110. نیز برای آگاهی بیشتر دربارهٔ تطهیر با آب و گمیز و مراسم «سی‌شو»، نک: «تاریخ»، I/312-313، برای تطهیر با آب در میان زردشتیان شریف آباد یزد، نک: «دز»، 37).

دربارهٔ مجموعه‌ای از بیماریها و انواع دردها و روش درمان و کم و کیف معالجات این بیماریها و دردها و داروها، اعمال و آدابی برای درمان آنها در طب عامه در خراسان به کار می‌رود (نک: شکور زاده، ۱۹۹-۲۸۷؛ برای بیماریها، زخمها، بادها، دردها و جز آن، و شیوه‌های درمان آنها و مشخصات برخی گیاهان دارویی در طب عامهٔ لرستان و ایلام، نک: اسدیان، ۲۵۱-۲۹۱).

درمانگران عامه: درگذشته بجزدرمانگران روحانی، دعانویسان، جادو پزشکان، عزایم خوانان، گروهی «گلین باجی» و «خاله خانم باجی» و «بابا»های کهن‌سال بودند که بیش از دیگران گیس و ریش سفید و پیراهن پاره کرده بودند و در خانه به طبابت و مداوای بیماران قوم و خویش و آشنایان خود می‌پرداختند. اینان با برخی بیماریها و ناخوشیهای ساده و دوا و درمان آنها آشنا بودند و آگاهیهای طبی - درمانی را از گذشتگان به ارث برده بودند و یا به تجربه در زندگی آموخته بودند.

درمانگرانی هم در جامعه‌های سنتی شهری و روستایی بودند که عملاً به طبابت و جراحی و شکسته‌بندی و مامایی یا قابلگی می‌پرداختند و در میان مردم به این کارهای پزشکی شناخته شده بودند. در این میان می‌توان به عطاران، سلمانیها، دلاکان و ماماها اشاره کرد که به سبب شغلشان با همهٔ مردم محلهٔ خود در شهر و یا روستا آشنا و با خانواده‌های آنها رفت و آمد داشتند (یادداشت مؤلف).

طبیبان بی‌سوادی هم بودند که از راه تجربی پزشکی و داروشناسی آموخته بودند و در جامعه به طبابت و درمانگری اشتغال داشتند. ابن ابی اصیبعه در *عیون الانباء* می‌نویسد که ماسویه پدر یوحنا، از طبیبان معروف عصر عباسی که در بیمارستان جندی‌شاپور داروسازی می‌کرد، سواد نداشت و به هیچ زبانی نمی‌توانست چیزی بخواند. او ۳۰سال در آن بیمارستان خدمت کرد؛ سپس به بغداد رفت و در انواع بیماری، به ویژه کحالی (چشم پزشکی) مریضان را مداوا می‌کرد (نک: فقیهی، ۷۵۵).

عطاران در هر کوی و برزن شهر و روستا یک یا چند دکان عطاری بود. عطاران کار طبیب و داروساز را یک جا برعهده داشتند. مردم به عطاریها مراجعه می‌کردند و درد و بیماری خود را شرح می‌دادند و عطاران دواهایی از طبلهٔ خود برای آنها جور می‌کردند و نسخهٔ آنها را می‌پیچیدند و با دستورعمل به آنها می‌دادند (بلوکباشی، «درمان»، شم ۱۰۱، ص ۱۳۶؛ ساعدی، خیاو، ۱۳۳-۱۳۴).

سلمانیها و دلاکان شهر و روستا چند کاره بودند و بجز شغل اصلی خود به کارهای جراحی و شکسته‌بندی هم می‌پرداختند. مثلاً دندان کشی با کلبتین؛ ختنه و حجامت کردن با «استره» (تیغ دلاکی) یا نی یا میل و قمیش؛ بادکش کردن با شاخ استخوانی یا ظرف شیشه‌ای؛ نیشترزدن بر دمل از جمله کارهای پزشکی آنان بود (یادداشت مؤلف؛ برای طبابت سلمانیها در یکی از روستاهای ساوجبلاغ کرج، نک: میرشکرایی، ۵۹-۶۸؛ برای کار ختنهٔ دلاکان، نک: بهالگردی، ۲۴-۲۵).

مامایان یا قابلگان زنانی بودند که در کار زایاندن زنان و به دنیا آوردن کودک و مسائل جنبی مربوط به طب عامهٔ زنان و مامایی آگاهی و تجربه داشتند. بسیاری از اعمال مربوط به آبستنی، زایمان، دورهٔ ضعف زائو،

بهداشت و مراقبت نوزاد، مانند شست و شوهای اولیه، قنداق کردن، تر و خشک کردن نوزاد تا روز حمام زایمان و برخی کارهای دیگر مربوط به طب و بهداشت زنان و نوزادان، مانند «ناف برداشتنِ» زنانی که نافشان در اثر سنگینی بار و جابه‌جایی آن افتاده است، «حصار مریم» کشیدن دور زائو برای گریزاندن آل، سوراخ کردن گوش نوزاد دختر برای آویختن گوشواره، و «برداشتن سق» یا «کام برداشتن» (کام نوزاد را با انگشت عسلی کرده به بالا فشار دادن تا راه دهان او برای گرفتن پستان گشوده شود) از وظایف قابله‌ها بود (برای آگاهی بیشتر دربارهٔ این اعمال، نک: بلوکباشی، «زایمان»، ۶۳ - ۷۱؛ کتیرایی، ۱- ۳۸). در برخی روستاها همسران سلمانیها و زنان دلاک هم به کار مامایی دست می‌زدند.

ماماها به برخی اعمال طبی دیگر مانند بچه افکنی یا سقط جنین و یا پیش‌گیری از افتادن بچه نیز با کمک گرفتن از دیگر زنان می‌پرداختند (برای آگاهی دربارهٔ اعمال گوناگون قابلگان در ساقط کردن بچهٔ زن حامله یا راههایی را که آنها در پیش‌گیری از افتادن بچهٔ زنان آبستن به کار می‌بردند، نک: هـ د، آبستنی؛ دربارهٔ بیماریها و اعمال طبی - درمانی مربوط به زنان حامله و زائوها و نوزادان در دیار خراسان، نک: شکورزاده، ۱۲۱ بب).

مآخذ: آموزگار، ژاله و احمد تفضلی، *اسطورهٔ زندگی زردشت*، تهران، ۱۳۷۲ش؛ *آنندراج*، محمدپادشاه، تهران، ۱۳۳۵ش؛ ابن غیاث الدین محمد عبدالمطلب، *مجمع الدعوات کبیر*، چ سنگی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ اسدیان خرم آبادی، محمد و دیگران، *باورها و دانسته‌ها در لرستان و ایلام*، تهران، ۱۳۵۸ش؛ *اوستا*، ترجمهٔ جلیل دوستخواه، تهران، ۱۳۸۲ش؛ بلوکباشی، علی، *جزیرهٔ قشم*، تهران، ۱۳۷۹ش؛ همو، «درمان بیماریها و ناخوشیها در پزشکی عامیانه»، *کتاب هفته*، تهران، ۱۳۴۲ش، شم ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳؛ همو، «زایمان»، *پیام نوین*، تهران، ۱۳۴۴ش، شم ۸؛ همو، «نگاهی به ترجمهٔ انگلیسی کتاب طب نبوی»، *نشر دانش*، تهران، ۱۳۷۹ش، س ۱۷، شم ۴؛ همو، «هویت سازی اجتماعی از راه بادزایی گشتاری»، *نامهٔ انسان شناسی*، ۱۳۸۱ش، س ۱، شم ۱؛ همو و یحیی شهیدی، *پژوهشی در موسیقی و سازهای موسیقی نظامی دورهٔ قاجار*، تهران، ۱۳۸۱ش؛ بهار، مهرداد، *از اسطوره تا تاریخ*، به کوشش ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران، ۱۳۷۷ش؛ همو، *پژوهشی در اساطیر ایران*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ بهالگردی، عبدالله، «ختنه سوران در بیرجند»، *هنر و مردم*، تهران ۱۳۴۲ش، شم ۱۵؛ بهزادی، رقیه، *قومهای کهن در قفقاز، ماورای قفقاز، بین النهرین و هلال حاصلخیز*، تهران، ۱۳۸۲ش؛ بیرونی، ابوریحان، *الآثار الباقیة*، به کوشش زاخاو، لایپزیک، ۱۹۲۳م؛ پورداود، ابراهیم، تعلیقات بر *یشتها* (هم‍)؛ همو، *تفسیر بر خرده اوستا*، برلین، ۱۳۱۰ش/۱۹۳۱م؛ پویان، محسن، *گیاهان دارویی جنوب خراسان*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ تفضلی، احمد، *تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام*، به کوشش ژاله آموزگار، تهران، ۱۳۷۶ش؛ چایلد، گوردن، *انسان خود را می‌سازد*، ترجمهٔ احمدکریمی حکاک و محمدهل اتابی، تهران، ۱۳۵۷ش؛ دنیسری، محمد، *نوادر التبادر لتحفة البهادر*، به کوشش محمدتقی دانش پژوه و ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۰ش؛ دورانت، ویل، *تاریخ تمدن* (مشرق‌زمین گهوارهٔ تمدن)، ترجمهٔ احمد آرام و دیگران، تهران، ۱۳۶۵ش؛ دوست خواه، جلیل، حاشیه بر *اوستا* (هم‍)؛ ساعدی، غلامحسین، *اهل هوا*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ همو، *خیاو یا مشکین شهر*، تهران، ۱۳۵۴ش؛ سلامی، عبدالنبی، *طب قدیم ایران: طب سنتی دوان*، تهران، ۱۳۸۱ش؛ سنگلجی، شریعت، *اسلام و موسیقی*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ شکورزاده، ابراهیم، *عقاید و رسوم عامهٔ مردم خراسان*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ شمس‌العلماء میرزا محمدحسین، *ساز و آهنگ باستان*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ شهمردان بن ابی الخیر، *نزهت نامهٔ علایی*، به کوشش فرهنگ جهان پور، تهران، ۱۳۶۲ش؛ شی‌یرا، ادوارد، *الواح بابل*، ترجمهٔ علی‌اصغر حکمت، تهران، ۱۳۴۱ش؛ *غیاث‌اللغات*، غیاث‌الدین محمدرامپوری، تهران، ۱۳۳۷ش؛ فردوسی، *شاهنامه*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۵ش؛ *فرهنگنامهٔ کودکان و نوجوانان*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ فضایی، یوسف، «جادوی عملی و سحری ابتدایی، منشأ پیدایش علم پزشکی»، *چیستا*، تهران، ۱۳۶۹ش، س ۸، شم ۳؛ فقیری، ابوالقاسم، «معتقدات مردم شیراز»، *هنر و مردم*، تهران، ۱۳۵۱ش، شم ۱۲۳؛ *قرآن کریم*؛ قزوینی، زکریا، *عجائب المخلوقات*، به کوشش نصرالله سبوحی، تهران، ۱۳۶۱ش؛ قمی، عباس، *مفاتیح الجنان*، تهران، ۱۳۹۱ق؛ کتیرایی، محمود، *از خشت تا خشت*، تهران، ۱۳۴۸ش؛ کریستن سن، آرتور، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمهٔ غلامرضا رشید یاسمی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ کلینی، محمد، *الکافی*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، بیروت، ۱۴۰۱ق؛ گریمال، پیر، *اساطیر یونان و رم*، ترجمهٔ احمد بهمنش، تهران، ۱۳۵۶ش؛ گلی، امین الله، *سیری در تاریخ سیاسی و اجتماعی ترکمنها*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ *لغت نامهٔ دهخدا*؛ لهسایی زاده، عبدالعلی و عبدالنبی سلامی، *تاریخ و فرهنگ مردم دوان*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ مجلسی، محمدباقر، *حلیة المتقین*، تهران، ۱۳۷۱ق؛ مظاهری، علی اکبر، *خانوادهٔ ایرانی در دوران پیش از اسلام*، ترجمهٔ عبدالله توکل، تهران، ۱۳۷۳ش؛ معین، محمد، *فرهنگ فارسی*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ همو، *مزدیسنا و ادب پارسی*، تهران، ۱۳۳۸ش؛ میرشکرایی، محمد، «سلمانی و نقش آن در روستای ولیان»، *مردم شناسی و فرهنگ عامهٔ ایران*، تهران، ۱۳۵۶ش، شم ۳؛ نجم آبادی، محمود، *تاریخ طب در ایران پس از اسلام*، تهران، ج ۱، ۱۳۷۱ش، ج ۲، ۱۳۵۳ش؛ نظامی عروضی، احمد، *چهارمقاله*، به کوشش محمدقزوینی و محمدمعین، تهران، ۱۳۳۳ش؛ *وندیداد*، ترجمهٔ محمدعلی حسنی، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۷ق/۱۳۲۷ش؛ هدایت، صادق، *نیرنگستان*، تهران، ۱۳۳۴ش؛ همایونی، صادق، *فرهنگ مردم سروستان*، تهران، ۱۳۴۸ش؛ همایی، جلال‌الدین، حاشیه بر *التفهیم* بیرونی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ *یشتها*، ترجمهٔ ابراهیم پورداود، به کوشش بهرام فره‌وشی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ یادداشتهای مؤلف؛ نیز:

Boyce, M., *A History of Zoroastrianism*, Leiden, 1974; id, *A Persian Stronghold of Zoroastrianism*, Oxford, 1977; Browne, E. G., *Arabian Medicine*, Cambridge, 1962; Eliade, M., *Patterns in Comparative Religion*, tr. R. Sheed, London, 1971; Firth, R., *Tikopia Ritual and Belief*, London, 1967; Lambert, H.,« Medical Anthropology», *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, ed. A. Barnard and J. Spencer, London, 2002; Levey, M., *The Medical Formulary or Aqrābādhin* of al - Kindi, London, 1966; Nasr, H., introd. *Medicine of the Prophet* of Ibn Qayyem-al-Jawziyya, Cambridge, 1998; Pliny, *Natural History*, tr. H. Rackham, London, 1966; Smith, W. R., *The Religion of the Semites*, New York, 1972; Westermarck, E., *Pagan Survivals in Mohammedan Civilization*, London, 1973.

علی بلوکباشی

پِشت، شهر، نک: بوداپست.

پِسیان، کلنل محمدتقی خان (۱۳۰۹-۱۳۴۰ق/۱۸۹۲-۱۹۲۱م)، از افسران ژاندارمری در اواخر دوران قاجار و رهبر یک شورش نظامی در خراسان. او در خانواده‌ای ایرانی مهاجر از قفقاز، در تبریز به دنیا آمد و در مدرسهٔ لقمانیه به تحصیل پرداخت. وی در ۱۵ سالگی با توجه به پیشینهٔ نظامی‌گری پدرانش، وارد مدرسهٔ نظام تهران شد (آذری، ۲۵۰). زندگانی نظامی، سیاسی او را به دو دوره می‌توان تقسیم کرد: دورهٔ اول با ورود به ژاندارمری و نقشی که این نیرو در سرکوب راهزنان و اشرار ایفا کرد، شروع می‌شود و سپس با وقوع جنگ جهانی اول و نقش مهم او در مقابله با لشکرکشی روسها؛ آن‌گاه مهاجرت به آلمان برای ارتقای آموزش نظامی و فرهنگی خود، ادامه می‌یابد. دورهٔ دوم زندگی محمدتقی خان با ورودش به ایران در اوایل

بهمن ۱۲۹۸ و استخدام مجدد در ژاندارمری آغاز می‌شود و با رفتن به خراسان و سرانجام نافرمانی در برابر دولت مرکزی و مرگش در ۱۰ مهر ۱۳۰۰ به پایان می‌رسد.

دورهٔ اول زندگی نظامی محمدتقی خان پس از ۵ سال آموزش در مدرسهٔ نظام و پیش از اختتام دوره، در ۱۳۲۹ق با احراز رتبهٔ نایب دومی آغاز شد (همانجا). نخستین مأموریت او در رژیمان[1] (هنگ) پنجم قزوین، فرماندهی گروهان سیراب در باطالیان[2] (گردان) همدان در ۱۳۳۰ق بود (افسر، ۱۱۷، ۱۲۱). آن‌گاه محمدتقی‌خان مسئولیت ایمنی راه قزوین ـ همدان را بر عهده گرفت و توانست امنیت روستاهای اطراف را نیز تأمین کند. سلطانعلی و برادرش رضاعلی از اشرار توابع درجزین همدان که در غارت دهات و گاریهای پستی، مسافرتی و تجارتی نقشی داشتند، از جملهٔ اشراری بودند که وی طی چندین مرحله عملیات آنها را از میان برداشت. از دیگر اشرار آن حدود عباس شاخدار و برادرش آزادخان بود. محمدتقی خان آنها را که در حوزه‌ای از اراک و قم شرارت می‌کردند، سرکوب کرد و به مناسبت اعادهٔ امنیت آن منطقه موفق به دریافت مدال طلای نظامی از سوی وزارت جنگ شد (همو، ۱۲۲ـ ۱۲۶) و یالمارسن[3] فرمانده سوئدی ژاندارمری ایران در گزارش خود به وزیر داخله او را مورد تشویق قرار داد (سند شم ۲۹۳۰۰۴۶۹۳).

محمدتقی‌خان از ۱۴ ذیقعدهٔ ۱۳۳۱ تا ۱۱ ربیع‌الآخر ۱۳۳۲ به مدت چند ماه دوره‌ای را در مدرسهٔ صاحب منصبان ژاندارمری گذراند و پیش از اختتام دوره برای اعادهٔ انتظام بروجرد و مضافات که عرصهٔ تاخت و تاز عشایر لر شده بود، راهی آن ناحیه گردید. وی در خلال زد و خوردهای این منطقه مجروح شد و پس از بهبود در ۱۷ جمادی الآخر ۱۳۳۲ق/۱۳مهٔ ۱۹۱۴ که هم زمان با جنگ جهانی اول است، به فرماندهی گردان همدان منصوب گردید (آذری، ۲۵۱ـ۲۵۲).

با توسعهٔ دامنهٔ جنگ به خاک ایران که به آمدن نیروهای روسی به ایران انجامید و یک ائتلاف سیاسی و نظامی میان آلمان و عثمانی و گروهی از ملّیون ایرانی شکل گرفت، محمدتقی خان پسیان نیز وارد عرصهٔ جدیدی از فعالیتهای نظامی و سیاسی گردید. یکی از نخستین موارد رویارویی میان ملیون ایرانی و متحدان آنها از یک سو و قوای روسیه از سوی دیگر، هنگامی روی داد که ماژور دماره، فرمانده ژاندارمری غرب به وسیلهٔ تلگراف رمز به فرماندهی گردان همدان، یاور محمد تقی خان پسیان، دستور خلع سلاح قزاقان همدان را صادر کرد. ابتدا محمدتقی خان از فرمانده قزاقان درخواست کرد تسلیم شوند و سلاح خود را تحویل دهند و به تهران بازگردند. سرتیپ محمود آقا، فرمانده قزاقان کتباً درخواست محمدتقی خان را رد کرد و قزاقان با سنگربندی و تقویت استحکامات در تپهٔ مصلا آمادهٔ جنگ شدند (قائم مقامی، ۶۵). نیروهای محمدتقی خان صبح ۱۴ محرم ۱۳۳۴ با محاصرهٔ قزاقان آنان را خلع سلاح کرد و کسانی را که مایل بودند در صف ژاندارمها در برابر روسها بایستند، در میان خود پذیرفت و کسانی هم که عذر آوردند، جیره‌ای برای برگشت در اختیارشان گذاشت (افسر، ۱۳۰، ۱۳۱).

در این میان با پیشامد وقایع محرم ۱۳۳۴ در تهران که به مهاجرت و تعرض گستردهٔ نیروهای روسیه منجر شد، ژاندارمری برای جلوگیری از پیشروی نیروهای روسیه، به همراه واحدهای چریک و داوطلب در نقاط مختلف غرب کشور نیروهایی را مستقر کرده بود. محمدتقی خان فرماندهی نیروهای دفاعی مستقر در گردنهٔ بیدسرخ را عهده‌دار بود. نیروهای روسی در کنگاور می‌بایست برای پیشروی به سمت همدان و کرمانشاه از این گردنه بگذرند. وی برای جلوگیری یا ایجاد تأخیر در پیشروی روسها ۳ بار مبادرت به حمله و تصرف کنگاور کرد و خساراتی به نیروهای مهاجم وارد آورد (همو، ۱۷۶، ۱۷۷). در صفر ۱۳۳۴ نیروهای روسی جنگ را به همدان کشاندند و محمدتقی خان با نیروهای پیاده نظام در ارتفاعات گردنهٔ اسدآباد به مقاومت ادامه داد و بر اثر فشار سنگین نیروهای روسی، عقبهٔ هنگ پیادهٔ او مسدود شد. از این رو عقب‌نشینی ــ که پیش‌تر از سوی ماژور دماره به او ابلاغ شده بود ــ امکان پذیر نبود، اما وی به سرعت خود را از این مهلکه نجات داد (همو، ۱۳۶) و سرانجام با پیشروی نیروهای روسی، محمدتقی خان و نیروهایش مجبور به ترک همدان و ورود به کرمانشاه شدند. استقرار نیروهای مهاجر در کرمانشاه و حکومت موقتی که به سرپرستی نظام‌السلطنهٔ مافی در آن حدود تشکیل شد، و ادامهٔ حملات روسها، موجب شد تا نیروهای ژاندارمری عقب نشینی کنند و شیرازهٔ مقاومت از هم‌گسیخته شود. محمدتقی خان نیز در سربازخانهٔ کرمانشاه قوای پیادهٔ خود را سازمان‌دهی کرد و به طرف ماهیدشت عقب نشست. ماهیدشت محل استقرار ایلات سنجابی و گوران بود و وی به همراه آنان به آخرین نبردها ــ به رغم نابرابری قوا و امکانات ــ دست زد (همو، ۲۵۸ـ۲۶۷). این نبرد با آنکه منجر به شکست محمدتقی خان و عقب نشینی او به سوی زهاب شد، اما تلفات وی بسیار نبود (همو، ۲۶۸).

آخرین نبرد نیروهای روسی در خاک ایران با نیروهای محمدتقی خان در قریهٔ پاطاق رخ داد و وی پس از جنگ خونینی آنجا را ترک کرد (همو، ۲۷۸) و همراه ۳ هزار ژاندارم وارد سلیمانیه شد و پس از ۴۰ روز استراحت، به علت هجوم قوای روسی به طرف سلیمانیه، در محلی به نام پنجوین در نزدیکی مرز ایران و عثمانی با آنان روبه‌رو شد و روسها را درهم شکست و گریزاند (افسر، ۱۷۹).

نشریهٔ کاوه در گزارشی دربارهٔ اقدامات محمدتقی خان و تقدیر ستاد نیروهای آلمانی از او خبر داده است (شم ۱۱، ص ۶). محمدتقی خان پس از شکست نهضت مهاجران، شرایط را برای مقاومت مهیا ندید و مصمم شد به آلمان برود. او در تنها مقاله‌اش در نشریهٔ کاوه که با عنوان «ژاندارمری ایران» به چاپ رسیده، اقدامات ژاندارمری را شرح داده، و از آن دفاع کرده است (نک: شم ۲۳، ص ۷ـ۸). وی در نوشته‌ای

---

1. régiment 2. bataillon 3. Hjalmarson

دیگر نیز از عدم امکانات داخلی و فقدان اسلحه سخن گفته است (آذری، ۲۵۲). به رغم این سرخوردگیها، وقتی محمدتقی خان دریافت که روسها دوباره (۱۳۳۵ ق) به طرف رود دیاله و سلیمانیه حمله کرده، و بسیاری از ژاندارمهای ایرانی را کشته‌اند و رودخانهٔ دیاله اجساد را برده است (افسر، ۱۷۹، ۱۸۰)، متأثر و نگران شد و در ۶ شعبان ۱۳۳۵ از برلین حرکت کرد و در ۲۵ ذیحجهٔ ۱۳۳۵ خود را به موصل رساند. اما رسیدن او به آنجا بی‌فایده بود و وی در ۲۰ محرم ۱۳۳۶ به برلین بازگشت. علت سرخوردگی او و رفتار نیروهای مهاجران و شاید نفوذ گستردهٔ عثمانیها در تمام تصمیم‌گیریها بود که او را از ادامهٔ همکاری ناامید کرد (همانجا؛ دیوان بیگی، ۷۰).

کلنل به هنگام اقامت در آلمان، به تکمیل اطلاعات نظامی خود و نیز آموختن موسیقی و ادبیات پرداخت (آذری، ۲۵۳) و همچنین با کمیتهٔ ملیون ایرانی در برلین به رهبری سیدحسن تقی زاده ارتباط یافت و در فعالیتهای آنان مشارکت جست. محمدتقی خان در ۲۹ ربیع‌الآخر ۱۳۳۸ وارد ایران شد و در اول ذیقعدهٔ همان سال به فرماندهی ژاندارمری خراسان منصوب گردید (همو، ۲۵۴ـ ۲۵۵؛ افسر، ۲۱۷). پس از این انتصاب، دورهٔ دوم حیات محمدتقی خان پسیان آغاز شد و با قیام وی به نقطهٔ اوج رسید و سرانجام با قتل وی در ۱۰ مهر ۱۳۰۰ پایان یافت.

مأموریت کلنل محمدتقی خان در خراسان مصادف با مرحله‌ای از تحولات سیاسی کشور بود که در آن ایران از جنگهای داخلی و خارجی ۱۵ سالهٔ ۳ قدرت همسایه، یعنی روسیه، عثمانی و انگلیس آسوده شده، به سوی نظم و امنیت و ثبات می‌رفت. با این همه، دولت مرکزی و نیروهای مسلح در نهایت ضعف و سستی به سر می‌بردند و در همهٔ نقاط ایران ناامنی و پریشانی دیده می‌شد. اوضاع خراسان همانند دیگر نقاط ایران اسفبار بود و مردم مشهد و خراسان بارها از دولت مرکزی خواستند تا حاکمی مقتدر به این ولایت بفرستد (رعد، شم ۱۴ و ۱۸). با ورود قوام السلطنه به خراسان وضعیت ارزاق عمومی، امنیت، عدلیه، صحیه و بلدیه رو به بهبود نهاد (همان، شم ۱۰۸). قوام السلطنه خود از جمله بانیان و حامیان سازمان ژاندارمری در ایران بود؛ در این مرحله برای گسترش امنیت، از انتصاب پسیان به فرماندهی ژاندارمری خراسان حمایت می‌کرد (عاقلی، ۹۵).

پس از ورود کلنل پسیان به مشهد ظاهراً میان قوام و او روابط خوبی ایجاد شد (بهار، ۹۸) و حتیٰ گزارش شده که در اواسط زمستان ۱۲۹۹ ش، زمانی که تأخیر در پرداخت مواجب سه ماههٔ ژاندارمری، کلنل محمدتقی‌خان را در وضعیت دشواری قرار داده بود، وی در دیدار با قوام السلطنه موضوع را مطرح کرد و گفت استعفا خواهد کرد، بی‌درنگ اعتبار لازم از سوی قوام السلطنه تأمین، و در اختیار او گذاشته شد (جنبش...، ۳۵). به گزارش خود پسیان، وی تلاش بسیاری برای اصلاح امور ژاندارمری کرد (آذری، ۲۵۶).

با کودتای سوم اسفند ۱۲۹۹ به رهبری سیدضیاءالدین طباطبایی و رضاخان سردار سپه، اوضاع به کلی دگرگون شد. پس از یک ماه قوام‌السلطنه نیز مانند بسیاری از دیگر حاکمان قدرتمند محلی دستگیر شد. ظاهراً دستور توقیف قوام السلطنه به محمدتقی خان پسیان، تلگرام رمز وزارت امور خارجه به معتصم السلطنه فرخ، کارگزار وزارت خارجه در خراسان بود (آذری، ۲۰۲، ۲۰۳). سیدضیاء نیز در فروردین ۱۳۰۰ طی حکمی کلنل را به حکومت خراسان منصوب کرد (بیات، ۱۱).

کلنل در عرض دوماه دست به اصلاحاتی زد: در حوزهٔ نظامی نفرات کادر ژاندارمری را افزایش داد و چند کمیسیون نظامی برای بهبود کیفیت سازمانی ژاندارمری ایجاد کرد و فرمانداری شهرهای مهم مانند قوچان، نیشابور و تربت حیدریه در دست صاحب‌منصبان ژاندارمری قرار گرفت. در حوزهٔ اقتصادی، سیاسی، مالیات عقب ماندهٔ زمین‌داران را گرفت و بر کارهای نیابت تولیت آستان قدس که دچار سوء مدیریت شده بود، نظارت کرد (کرونین، ۱۸۳ـ ۱۸۵) و برخی از اشرار همچون خداوردی خان و برادرش الله وردی را به مجازات رساند.

دو ماه پس از دستگیری قوام السلطنه، در ۴ خرداد ۱۳۰۰، حکومت سید ضیاءالدین سقوط کرد و قوام السلطنه که در تهران در حالت بازداشت بود، رئیس الوزراء شد. از اسناد و مدارک موجود چنین برمی‌آید که قوام السلطنه پس از دریافت حکم رئیس الوزرایی، نامه‌ای به محمدتقی خان نوشت و از او خواست اگر مایل به ادامهٔ خدمت در فرماندهی ژاندارمری خراسان نیست، شغل دیگری در هر جای ایران پیشنهاد کند تا به او تفویض گردد (عاقلی، ۱۳۸). با این همه، احمدشاه طی تلگرامی ادامهٔ خدمت او را در فرماندهی ژاندارمری خراسان تأیید کرد، ولی متذکر شد که در امور دیگر مداخله نکند (همو، ۱۵۳). حاج حسین آقا ملک، از بزرگان و ثروتمندان خراسان و میرزا جواد خان سینکی، از رجال وزارت خارجه که پسردایی قوام السلطنه بود، برای اصلاح میان طرفین دست به اقداماتی زدند و قوام نیز روی خوش نشان داد (همو، ۱۵۴، ۲۵۵). با این همه، محمدتقی خان تصمیم گرفته بود از اطاعت دولت مرکزی سرپیچی کند؛ و چون دولت نجدالسلطنه را به کفالت ایالت تعیین کرد، این انتصاب با مخالفت آشکار هواداران ابقای کلنل محمدتقی خان در مقام فرمانروایی خراسان مواجه شد. آنان با انفجار دو بمب، یکی در محل اقامت نجدالسلطنه و دیگری در باغ تولیت ــ که منجر به مرگ یک کودک گردید ــ نجدالسلطنه را مجبور به استعفا کردند (جنبش، ۷۳). اقدامات دیگری که به بهانهٔ حکومت نظامی صورت گرفت، مانند بستن روزنامه‌های مخالف، سانسور تلگرافها، ابعاد گستردهٔ تبلیغات برضد رئیس الوزراء و حکومت مرکزی، از چشم دولت تهران دور نماند و به نظر می‌رسد که کلنل محمدتقی خان در جلب افکار عمومی هم توفیقی به دست نیاورد (بهار، ۹۸، ۱۵۰؛ *ایران*، شم ۹۹۰؛ آذری، ۴۵۲).

قوام السلطنه با استناد به رفتار کلنل تصمیم به سرکوب او گرفت و شوکت الملک علم و شجاع الملک هزاره و تمام حکمرانان و سران عشایر و ایلات خراسان را بر ضد او شوراند (*انقلاب...*، ۸۳، ۸۴، ۹۶،

۹۷). شجاع‌الملک و نیروهایش بی‌درنگ به جنگ نیروهای ژاندارمری رفتند و شکست خوردند (همان، ۱۷۳). سردار معزز بجنوردی در ابتدا به نوعی سیاست بی‌طرفی و به انتظار چرخشها و نوسانهای دولت مرکزی و کلنل پسیان اکتفا کرد (جنبش، ۸۰) و امیر شوکت‌الملک علم سیاست نصیحت و گفت و گو را پیش گرفت و برای جلوگیری از درگیری دولت و کلنل پسیان بیشترین تلاشها را کرد. از مضمون مکاتبات میان شوکت‌الملک با کلنل پسیان چنین برمی‌آید که وی دغدغهٔ حفظ تمامیت ارضی و امنیت ملی را داشته است؛ علاوه بر این سعی داشت به کلنل تفهیم کند که بهبود اوضاع ایران با قیام برضد دولت مرکزی حل نخواهد شد. وی یادآور شد که برای حفظ تمامیت ارضی باید به هر چه از مرکز حکم می‌شود، تمکین کرد. به نظر او هر گونه مخالفت در شرایط فعلی مخالف مصالح ملی است (همان، ۱۲۰، ۱۲۱)، و این دغدغه‌ها برای ایرانی که تازه از تعدی روسیهٔ تزاری خلاص شده، کاملاً قابل درک است. کلنل نه تنها از میانجیگری شوکت‌الملک برای بیرون رفتن از این وضع استفاده نکرد، بلکه کوشید از حمایت بلشویکها برای حفظ خود بهره‌مند شود (همان، ۹۸، ۱۰۰؛ امیراحمدی، ۱۸۷). بر اساس اسناد روس، نماینده‌ای از طرف شورشیان خراسان برای کمک خواهی به تاشکند آمد و از مقامات محلی شوروی در آنجا درخواست کمک فوری برای ادامهٔ شورش کرد. این درخواست به مسکو منتقل شد و قرار بود سوکولینکُف، رئیس دفتر ترکی کمیتهٔ مرکزی حزب کمونیست روسیه مسئولیت بهره‌برداری از این موقعیت و ایجاد جمهوری شوروی خراسان را در بهار ۱۳۰۱ بر عهده گیرد (پرسیتس، ۱۰۴، ۱۰۵)، ولی با مرگ کلنل پسیان این موضوع منتفی شد.

پس از حکم دولت مرکزی مبنی بر مقابله و مبارزهٔ ایلات و عشایر بر ضد کلنل پسیان و نیروهای ژاندارمری، نیروهای کلنل در چندین جبهه مشغول جنگ با عشایر مختلف بودند و این امر باعث تحلیل رفتن روحیهٔ نیروهای ژاندارم و مخالفت پنهانی با کلنل پسیان شد. همچنین عدم توافق کلنل با دولت مرکزی باعث شد که ایلات و عشایر جسارت بیشتری برای مقابله با نیروهای ژاندارمری به دست آورند و بازوی نظامی حکومت مرکزی در ولایات را تضعیف کنند. از این‌رو، کردهای شمال خراسان پس از تسخیر قوچان و قلع و قمع ژاندارمری، به سوی مشهد حرکت کردند؛ کلنل پسیان که تازه از گناباد به مشهد مراجعت کرده بود، با دیدن نیروهای شکست خورده و پراکنده، به سازماندهی نیروهای فراری و موجود در مشهد دست زد و به جنگ کردها در قوچان رفت. در جعفرآباد جنگی شدید درگرفت. کلنل شکست خورد و نیروهایش گریختند (۱۰ مهر ۱۳۰۰) و خود نیز به قتل رسید (آذری، ۳۳۵-۳۴۹، ۳۷۴-۳۷۸).

مآخذ: آذری، علی، *قیام کلنل محمد تقی خان پسیان*، تهران، ۱۳۵۲ش؛ افسر، پرویز، *تاریخ ژاندارمری ایران*، قم، ۱۳۳۲ش؛ امیراحمدی، احمد، *خاطرات نخستین سپهبد ایران*، به کوشش غلامحسین زرگری نژاد، تهران، ۱۳۷۳ش؛ *انقلاب خراسان*، به کوشش کاوه بیات، تهران، ۱۳۷۰ش؛ *ایران*، تهران، ۱۳ مهر ۱۳۰۰ش/ ۱۳۴۰ق، شم ۹۹۰؛ بهار، محمدتقی، *تاریخ مختصر احزاب سیاسی ایران*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ بیات، کاوه، مقدمه بر *انقلاب خراسان* (هم)؛ پرسیتس، موسی، *بلشویکها و نهضت جنگل*، ترجمهٔ حمید احمدی، تهران، ۱۳۸۰ش؛ *جنبش کلنل محمدتقی خان پسیان*، به کوشش غلامحسین میرزا صالح، تهران، ۱۳۶۶ش؛ دیوان بیگی، رضاعلی، *سفر مهاجرت در نخستین جنگ جهانی*، تهران، ۱۳۵۱ش؛ *رعد*، تهران، شم ۱۴ و ۱۸، صفر ۱۳۳۶، شم ۱۰۸، جمادی الاول ۱۳۳۷؛ سند شم ۲۹۳۰۰۴۶۹۳، ۷۱۵ غ ۴ ب الف، سازمان اسناد ملی؛ عاقلی، باقر، *میرزا احمدخان قوام السلطنه*، تهران، ۱۳۷۶ش؛ قائم‌مقامی، رضا قلی، *وقایع نظامی غرب ایران*، اراک، ۱۳۳۴ش؛ *کاوه*، آلمان، شم ۱۱، شوال ۱۳۳۴، شم ۲۳، ذیقعدهٔ ۱۳۳۵؛ کرونین، استفانی، *ارتش و تشکیل حکومت پهلوی در ایران*، ترجمهٔ غلامرضا علی بابایی، تهران، ۱۳۱۸ش.

رضا آذری شهرضایی

پَسیخانی، محمود، نک: نقطویه.

پَشاپویه، یا فشاپویه، فشافویه، ناحیه‌ای کهن در ری و یکی از بخشهای سه‌گانهٔ شهرستان ری در استان تهران.

بخش پشاپویه: این بخش متشکل از دو دهستان حسن‌آباد و وهن‌آباد، یک شهر به نام حسن‌آباد، و ۵۸ روستای دارای سکنه است. بخش پشاپویه از شمال به بخش کهریزک، از شمال باختری به شهرستان رباط کریم و از جنوب به شهرستان قم و از خاور به بخش جوادآباد از شهرستان ورامین محدود است (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها...*، ۲۴۸؛ نقشه...).

بخش پشاپویه شامل درهٔ وسیع و عریضی است که کوههای آراد (حسن‌آباد) از شمال، مره از جنوب و کورا بلاغ از جنوب باختری آن را احاطه کرده‌اند. قسمت شمالی این دره از رودخانهٔ کرج، و بخش جنوبی آن از رودخانهٔ شور آبیاری می‌گردد. قسمت جنوبی بخش پشاپویه به سبب شوری آب و کیفیت بد زمین لم‌یزرع است و هیچ آبادی در آن وجود ندارد. قسمت شمالی آن نیز تنها در نقاطی که شیب مناسب دارد، قابل کشاورزی است (*جغرافیا...*، ۵۱۳/۱). آب و هوای این بخش معتدل و متمایل به گرم و خشک است (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، همانجا).

اقتصاد بخش پشاپویه بر پایهٔ دامداری و کشاورزی استوار است و کشاورزی در آن به دو شیوهٔ آبی و دیمی صورت می‌گیرد و عمده‌ترین فرآورده‌های کشاورزی و باغداری آن گندم، جو، انگور، حبوبات، چغندر قند، سیب‌زمینی، انار، انجیر و تره‌بار است. دامداری و مرغداری در پشاپویه به دو صورت سنتی و صنعتی رواج دارد و بخش عمده‌ای از فرآورده‌های لبنی و گوشتی آن پس از تأمین مصارف محلی، به شهرهای اطراف فرستاده می‌شود. معدن سولفات دو سود پشاپویه تنها معدن فعال این بخش است که توسط شرکت خدمات توسعهٔ معادن ایران استخراج و بهره‌برداری می‌شود (همان، نیز *جغرافیا*، همانجاها). بر پایهٔ سرشماری ۱۳۷۵ش جمعیت این بخش بدون احتساب جمعیت شهر حسن‌آباد (مرکز آن) ۱۰٬۲۷۹ نفر بوده است (*سرشماری*، شناسنامه، ۲).

مرکز بخش: حسن‌آباد مرکز بخش پشاپویه در °۳۵ و َ۲۲ عرض

شمالی و ۵۱° و ۱۳′ طول شرقی و در ارتفاع ۹۶۵ متری از سطح دریا واقع است (پاپلی، ۲۰۱). این شهر در ۳۲ کیلومتری جنوب باختری شهر ری و بر سر راه تهران ـ قم قرار دارد. رودخانۀ کرج که از رشته‌کوههای البرز مرکزی سرچشمه می‌گیرد، از دو کیلومتری شمال خاوری این شهر می‌گذرد. آب و هوای حسن‌آباد معتدل و متمایل به گرم و خشک است (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، ۱۱۶). بنابر سرشماری ۱۳۷۵ش جمعیت این شهر ۱۱٬۰۹۸ نفر بوده است (سرشماری، نتایج، چهل).

پیشینۀ تاریخی: از پشاپویه نخستین‌بار در منابع جغرافیایی سدۀ ۴ق به عنوان یکی از رستاقهای مشهور ری یاد شده است (نک: اصطخری، ۲۰۹؛ ابن حوقل، ۳۷۹/۲). این ناحیه یکی از مراکز تشیع در نخستین سده‌های اسلامی در ایران بوده است (نظام‌الملک، ۲۸۳). به گفتۀ خواجه نظام‌الملک (ص ۲۸۳ـ ۲۸۵) در نیمۀ دوم سدۀ ۲ق عبدالله‌بن میمون ــ رهبر قرمطیان ــ در آغاز دعوتش یکی از داعیان خود به نام خلف را برای تبلیغ به ری فرستاد. وی در روستای کُلین در ناحیۀ پشاپویه مقام گرفت و به تبلیغ میان مردمان شیعه مذهب آن پرداخت و وعدۀ ظهور قائم آل محمد(ص) داد. مردمان پشاپویه بر او گرد آمدند و کارش بالا گرفت، تا آنکه مهتر روستای کلین سخنان خلف را بدعت در دین دانست و به مخالفت با وی برخاست. خلف از کلین به ری گریخت و در آنجا درگذشت. پس از وی، پسرش احمد که بر مذهب پدر بود، در ری پنهانی به دعوت مردمان پرداخت. احمدبن خلف، غیاث نامی از اهالی کلین پشاپویه را که در نحو و ادب دستی داشت، خلیفۀ خود کرد. غیاث آموزه‌های قرمطیه را با آیات قرآنی، اخبار و احادیث و امثال و اشعار عربی بیاراست و کتابی نوشت به نام *البیان* و به مناظره با پیروان اهل سنت پرداخت. این خبر در شهرهای قم، کاشان و آبه که از مراکز تشیع بودند، رسید و شیعیان دسته دسته از این شهرها برای آموختن تعلیمات غیاث به پشاپویه می‌آمدند. چون کار او بالا گرفت، فقیهان مردمان ری را بر ضد غیاث برانگیختند و او به ناچار از پشاپویه به خراسان گریخت. اما پس از اندک زمانی به ری بازگشت و یکی از اهالی پشاپویه به نام ابوحاتم را که شعر عربی و حدیث نیک می‌دانست، خلیفۀ خود کرد. غیاث در زمانی که در خراسان بود، ظهور قائم آل محمد(ص) را در تاریخی مشخص پیش‌بینی کرده بود. چون وعدۀ وی دروغ از کار درآمد، شیعیان بر وی خشم گرفتند و از گرد وی متفرق شدند.

حمدالله مستوفی در نیمۀ نخست سدۀ ۸ق از پشاپویه به عنوان یکی از نواحی چهارگانۀ ولایت ری که دارای ۳۰ پاره‌آبادی بوده است، یاد می‌کند (ص ۵۷ ـ ۵۸). به گفتۀ وی (همانجا) روستاهای کوشک، علی‌آباد، کیلین، جرم و قوج آغاز از بزرگ‌ترین روستاهای سی‌گانۀ ناحیۀ پشاپویه بوده‌اند. در ۸۵۰ق شاهرخ میرزا فرزند تیمور به قصد سرکوب سلطان محمد پسر بایسنقر که از جانب وی بر عراق عجم حکومت داشت و در این تاریخ دعوی سلطنت می‌کرد، از خراسان آهنگ شیراز کرد و چون به ری رسید، زمستان را در پشاپویه گذراند و در ۲۵ ذیحجه که مطابق با اول فروردین بود، برای زیارت مرقد حضرت عبدالعظیم و دیگر مراقد متبرکۀ ری قصد رفتن به آن شهر را داشت، اما در همان روز در پشاپویه درگذشت (ابوبکر طهرانی، ۲۸۹/۱ـ۲۹۲؛ میرخواند، ۱۱۷۰ـ۱۱۷۲؛ روملو، ۲۵۸ـ۲۶۳).

از میان مردمان روستای کلین پشاپویه، فقیهان شیعی برجسته‌ای چون محمدبن یعقوب کلینی و احمدبن ابراهیم بن علّان کلینی برخاسته‌اند (کریمان، ۳۸۳/۲؛ استرابادی، ۳۱).

امروزه نیز روستایی به همین نام در دهستان حسن‌آباد از بخش پشاپویه در ۳۸ کیلومتری شهرری، با جمعیتی حدود ۴۹۰ نفر پابرجاست (سرشماری، شناسنامه، ۲؛ *فرهنگ جغرافیایی ایران*، ۱۸۳/۱).

مآخذ: ابن حوقل، محمد، *صورة‌الارض*، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۹م؛ ابوبکر طهرانی، *دیار بکریه*، به کوشش نجاتی لوغال و فاروق سومر، آنکارا، ۱۹۶۲م؛ استرابادی، محمد، *منهج المقال*، تهران، ۱۳۰۶ق؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۲۷م؛ پاپلی یزدی، محمدحسین، *فرهنگ آبادیها و مکانهای مذهبی کشور*، مشهد، ۱۳۶۷ش؛ *جغرافیای کامل ایران*، وزارت آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۶۶ش؛ حمدالله مستوفی، *نزهة‌القلوب*، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۳۶ش؛ روملو، حسن، *احسن التواریخ*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۴۹ش؛ سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۷۵ش)، شناسنامۀ آبادیهای کشور، شهرستان ری، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۶ش؛ همان، نتایج تفصیلی؛ *فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور*، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۷۰ش، ج ۳۸؛ *فرهنگ جغرافیایی ایران*، استان مرکزی (آبادیها)، دایرۀ جغرافیایی ستاد ارتش، تهران، ۱۳۲۸ش؛ کریمان، حسین، *ری باستان*، تهران، ۱۳۴۹ش؛ میرخواند، محمد، *روضة‌الصفا*، به کوشش عباس زریاب، تهران، ۱۳۷۳ش؛ نظام‌الملک، حسن، *سیرالملوک (سیاست‌نامه)*، به کوشش هیوبرت دارک، تهران، ۱۳۵۵ش؛ نقشۀ جمهوری اسلامی ایران (براساس تقسیمات کشوری)، گیتاشناسی، تهران، ۱۳۷۷ش، شم ۲۹.

علی کرم همدانی

پُشْتْکوه، منطقه‌ای تاریخی در باختر ایران که تقریباً با استان ایلام کنونی مطابقت دارد. از آغاز پادشاهی شاهان صفوی، منطقۀ لُر کوچک به لرستان فِیلی معروف شد و لرستان فیلی در زمان سلطنت آقامحمدخان قاجار (۱۲۱۰ـ۱۲۱۱ق/۱۷۹۶ـ۱۷۹۷م) به دو منطقۀ پشتکوه و پیشکوه تقسیم گردید (افشار، ۱۳۳). کبیرکوه (کوه کَوْر، کَبَر) از کوههای بلند و مهم کوهستان زاگرس و مرز میان دو منطقه است (ایزدپناه، *تاریخ...*، ۸/۱؛ کرزن، II/275). برخی از جغرافی‌نویسان، رود بزرگ سیمره را نیز مرز میان پشتکوه و پیشکوه دانسته‌اند (کریمی، *جغرافی...*، ۷۵؛ کیهان، ۴۸/۱). پشتکوه بدان سبب که در پشت (باختر) کبیرکوه قرار گرفته، به این صورت نامیده شده است (ساکی، ۴؛ کوکلان، ۱۴۳).

این منطقه از شمال غرب به سرزمین کلهرها (از ایلهای کُرد کرمانشاهان)، از شمال شرق و جنوب شرق به رودخانۀ سیمره و کرخه، و از جنوب و جنوب غرب به جلگۀ بین‌النهرین محدود است (مرگان، ۲۲۲/۲). پشتکوه بیشتر از پیشکوه شناخته شده است، زیرا در سدۀ

۱۳ق/۱۹م، فرمانروایانی بر این ناحیه حکومت کرده‌اند که توانسته بودند نظم را در این سرزمین برقرار سازند (گابریل، ۳۷۲)، همچنین این منطقه به سبب مرز مشترک با عراق، همواره از اهمیت بیشتری برخوردار بوده است (کریمی، *راهها*...، ۱۲۹).

ویژگیهای طبیعی: پشتکوه را شامل رشته‌های کوهستانی و جلگه‌هایی در میان کوهها دانسته‌اند که به صورت نفوذناپذیری از کرانهٔ راست رود کرخه تا مرز امتداد دارد (کرزن، II/277). کوههای این منطقه از شمال غربی به جنوب شرقی کشیده شده‌اند (کیهان، ۴۶۴/۲). کبیرکوه عظیم‌ترین و منظم‌ترین کوهستان ناحیه است که به طول ۱۶۰ کم‍ مانند دیواره‌ای پشتکوه را از داخل ایران جدا می‌کند (مرگان، ۲۲۴/۲-۲۲۵) و گردنه‌های کوچکی آن را به پیشکوه پیوند می‌دهد (کریمی، *جغرافی*، ۲۷-۲۸).

وجود کبیرکوه و کوههای دیگری مانند دینار و اناران، دوگونه آب و هوا در پشتکوه پدید آورده است: نخست نواحی کوهستانی با قله‌های بلند و پربرف که از آب و هوای معتدل برخوردارند، و دوم جلگه‌های گرم و سوزان که دارای آب و هوای گرمسیری هستند. از ارتفاعات پوشیده از برف پشتکوه، رودهایی سرچشمه می‌گیرند که برخی به رود سیمره می‌ریزند و بعضی به سوی جلگهٔ بین‌النهرین سرازیر می‌شوند (کوکلان، ۱۴۳-۱۴۶). پوشش گیاهی پشتکوه را در دره‌های ۵۰۰- ۱۵۰۰ متری، جنگلهای انبوه از درختان بلوط، اقاقیا، افرا، انار، گردو، انجیر و انگور تشکیل می‌دهند. در ارتفاعات بالاتر، این درختان جای خود را به گیاهان خاردار و غلات می‌دهند و پایین‌تر از ۵۰۰ متر، درختان خرما و مرکبات می‌رویند (مرگان، ۲۳۵/۲-۲۳۶).

پیشینهٔ تاریخی: با نشانیهایی که برخی از مورخان از زیستگاه قوم کاسی (کاشو یا کاشی) در غرب ایران و در دامنه‌های کوهستان زاگرس به دست داده‌اند، دانسته می‌شود که سرزمین لرها، ازجمله منطقهٔ پشتکوه، در نیمهٔ نخست هزارهٔ ۲ق‌م، زیستگاه این قوم باستانی بوده است و آنها از همین‌جا به جلگهٔ بین‌النهرین سرازیر شده، بر امپراتوری بابل دست یافتند و توانستند نزدیک ۶ قرن بر آن فرمان رانند (بهمنش، ۱۸۶، ۳۲۷؛ دیاکونف، ۱۲۰-۱۲۱؛ گیرشمن، *ایران*...، ۵۴-۵۶). پشتکوه منطبق با ناحیهٔ تاریخی «ماسَبَذان» (ماسپتان، ماه سُبُذان، ماسَبَذان) است (ایزدپناه، *تاریخ*، ۶۷/۱؛ راولینسن، ۴۸؛ کامبخش فرد، ۲۵۲؛ مارکوارت، 20). استرابن از این منطقه با نام «مساباتیس» نام برده، و افزوده است که به ماد (مدیا) تعلق دارد، و برخی نیز آن را از سرزمینهای ایلام دانسته‌اند. او جای مساباتیس را در جنوب ماد، در کوههای زاگرس ذکر کرده است (V/309).

چنین به نظر می‌رسد که این منطقه در دورهٔ پارتی متقدم جزئی از سرزمین ایلام بوده است (مارکوارت، همانجا) و احتمالاً در دورهٔ ساسانیان بخشی از سرزمین ماه (ماد) به‌شمار می‌رفته است (برانر، 754). راولینسن جلگهٔ آریوخ را کهن‌ترین نام برای این منطقه دانسته، و به نظر او پیش از سدهٔ ۱۳م، اینجا به نام آریوحان شهرت داشته است. نام آریوخ پیش از اسکندر به «سَبَذ» که جمع آن «سَبَذان» است، تغییر یافت و با پیشوند «ماه» به معنی سرزمین و منطقه به صورت «ماه سَبَذ» و «ماه سَبَذان» (عربی: ماسبذان) درآمد (ص ۴۳). این ایالت در زمان پادشاهی اردشیر بابکان (۲۲۴-۲۴۰م) به همین صورت، ماه سبدان نامیده می‌شد و سرزمینی از جلگهٔ ایوان در امتداد کوههای زاگرس تا حدود شوش را در بر می‌گرفت و جاده‌ای که از اینجا می‌گذشت، از راههای مهم ارتباطی جهان باستان بود و همان راهی است که در لشکرکشی اسکندر از شوش به اکباتان، مورد استفاده قرار گرفت (همو، ۴۴-۴۵).

از ماسبذان در تاریخ اسطوره‌ایِ ایران نیز یاد شده است (مقدسی، ۱۵۰/۳-۱۵۲). از نوشته‌های برخی جغرافی‌نویسان اسلامی چنین برمی‌آید که ماسبذان از سرزمینهای پهلویان (اشکانیان) بوده (ابن خردادبه، ۵۷)، و یاقوت نیز از قول شیرویه پسر شهردار، آن را یکی از شهرهای هفت‌گانهٔ پهلویان به شمار آورده است (۹۲۵/۳). اساساً منطقهٔ گستردهٔ زاگرس در دورهٔ اشکانیان به پایگاه دفاعی و نفوذی آنان در غرب ایران تبدیل شد و پهله، پَهْلَوْ و یا پَهل نام گرفت (ایزدپناه، همان، ۱۹/۱، ۶۷). دینوری ماسبذان را از سرزمینهایی دانسته که اردوان، شاه اشکانی بر آن فرمانروایی کرده است (ص ۴۰).

به نظر می‌رسد، این منطقه در زمان ساسانیان و نیز تا سده‌های ۲ و ۳ق، سرزمین پهله نامیده می‌شد (ایزدپناه، همان، ۱۹/۱). به عقیدهٔ برخی، نامِ «فیلی» که به بخشی از لرستان (لُر کوچک) گفته می‌شد، دگرگون شدهٔ واژهٔ «پهله یا پهلوی» است و بدین‌سبب زبان و دوبیتیهای این سامان نیز «فهلویات = پهلویات» نام گرفته است (همان، ۷۴/۱).

در زمان سلطنت خسروپرویز (۵۹۰-۶۲۷م) چندی، بسطام دایی او که بر ضد شاه شوریده بود، بر ماسبذان دست یافت (دینوری، ۱۰۳). وجود برخی از محلهای جغرافیایی با نام مهر و یا ترکیبی از آن، مانند مهران (شهری مرزی در استان ایلام کنونی)، مهرگان کده (در عربی: مهرجان قَذَق)، مهراب کوه (میهروکو)، روستای چم مهر (در جایی که رود کشکو به سیمره می‌پیوندد) و مهرابه ویزیهار در قلعهٔ کهزاد را نشانه‌ای از گسترش آیین مهرپرستی در این‌سرزمین‌دانسته‌اند (ایزدپناه، همان، ۴۶/۱-۴۷).

در حملهٔ تازیان به ایران، ماسبذان (پشتکوه) در ۱۶ق/۶۳۷م در معرض یورش آنان قرار گرفت. آذین پسر هرمزان سپاهی برای دفاع از این سرزمین در دشت ماسبذان گرد آورد، ولی او در برابر سپاه ضِرار بن خطاب ــ سردار تازی ــ شکست خورد و کشته شد. مردم ماسبذان به کوهستان گریختند و ضرار آنها را فرا خواند و آنان پذیرفتند و به شهر خود بازگشتند (طبری، ۳۷/۴؛ ابن اثیر، ۵۲۵/۲). بلاذری گشودن ماسبذان را به ابوموسیٰ اشعری نسبت داده است. بنا به نوشتهٔ او، ابوموسیٰ پس از بازگشت از نهاوند و پیروزی بر مردم دینور، به ماسبذان رفت، مردم آنجا و نیز اهل شیروان یا سیروان (یکی از مراکز ولایت ماسبذان) با وی صلح کردند و جزیه و خراج پرداختند و او بر

سرزمینشان تسلط یافت. بلاذری افزوده است که به عقیدۀ برخی، ابوموسیٰ ماسبذان را پیش از نبرد نهاوند گشوده بود (ص ۳۰۷).

پس از پیروزی تازیان، ماسبذان جزو منطقۀ جبال (کوهستان) قرار گرفت و جغرافی‌نویسان اسلامی عموماً از آن به عنوان بخشی از این منطقه یاد کرده‌اند (ابن خردادبه، ۲۰؛ ابن رسته، ۱۰۶؛ یعقوبی، ۳۸-۳۹). ولایت ماسبذان دارای دو شهر حاکم‌نشین بوده است: شیروان و اریجان یا اریوجان (ایزدپناه، *آثار*، ۴۳۳/۲). شیروان در زمان ساسانیان و نیز تا دورۀ خلفای عباسی، آباد بوده است و مردم تا پایان سدۀ ۴ق در آن زندگی می‌کرده‌اند (همان، ۴۳۶/۲؛ کریمی، *راهها*، ۱۲۷). ابن حوقل شیروان را شهری کوچک، با ساختمانهای سنگی و گچی، دارای میوۀ زیاد، فرآورده‌های گرمسیری و سردسیری، آبها، درختان و کِشتهای بسیار توصیف کرده است (۳۶۸/۱-۳۶۹). ابودلف اریوجان را شهری زیبا نوشته که در دشتی میان کوههای پردرخت قرار داشته، و دارای آبهای معدنی و گوگردی بوده است (ص ۶۳-۶۴).

در ۱۶۹ق/۷۸۵م، مهدی خلیفۀ عباسی در ماسبذان درگذشت (مسعودی، *التنبیه...*، ۳۴۳). گویا او، آوازۀ آب و هوای خوش آنجا را شنیده، و برای بهره‌مندی از آن، بدانجا سفر کرده بود (همو، *مروج...*، ۳۱۹/۳). در ماسبذان و دو شهر عمدۀ آن (شیروان و اریوجان)، از چشمه‌های آبگرمی سخن گفته شده که آب آنها آتشناک است و آب آتش را خاموش نمی‌کند که از شگفتیهای جهان شمرده می‌شود (همان، ۳۵/۲).

چنین پیداست که در سدۀ ۴ق/۱۰م، نهضت خرم‌دینان در میان مردم ماسبذان گسترش داشته، و شهرهای شیروان و اریوجان از زیستگاههای پیروان این آیین بوده است (همو، *التنبیه*، ۳۵۳، *مروج*، ۳۰۵/۳). مقدسی خرم‌دینان ماسبذان را مردمانی پاکیزه و نیک رفتار توصیف کرده است (۳۱/۴). در زمان خلیفۀ عباسی الطائع الله (۳۶۳-۳۸۱ق/۹۷۴-۹۹۱م) که هم‌زمان، شاهان آل بویه نیز در ایران سلطنت داشتند، حسنویه پسر حسین برزکان (برزیکانی) بر پشتکوه و پیشکوه فرمانروا گردید (ایزدپناه، *تاریخ*، ۱۴۵) تا زمانی که در دژ «سرماج» درگذشت (*مجمل*، ۳۹۴).

اتابکان لر کوچک از ۵۸۰ تا ۱۰۰۶ق/۱۱۸۴ تا ۱۵۹۷م بر این سرزمین حکومت کردند (افشار، ۱۳۳؛ کرزن، II/277). با کشته شدن شاهوردی‌خان، واپسین اتابک لر در ۱۰۰۶ق به فرمان شاه عباس کبیر، فرمانروایی آنان در پشتکوه و پیشکوه پایان پذیرفت و به جای آنان، حکومت سلسلۀ دیگری از فرمانروایان لُر به نام «والیان لرستان» بر این سرزمین آغاز گردید (افشار، ۱۴۴؛ مرگان، ۲۳۹/۲-۲۴۰). حکومت والیان تا ۱۲۱۱ق/۱۷۹۶م به درازا کشید و در این هنگام، آقامحمدخان قاجار پس از برانداختن سلسلۀ زندیه به منظور کاستن از قدرت والی لرستان، پشتکوه را از دیگر نقاط لرستان جدا کرد و از این پس، قلمرو والی، تنها به پشتکوه محدود گردید. والی در همان سال از اقامتگاه خود در خرم‌آباد نقل مکان کرد و به همراه بخشهایی از طایفه‌ها، به پشتکوه عقب نشست (مورتنسن، 51-50). به همین سبب، از آغاز سلطنت فتحعلی شاه قاجار، عنوان والی لرستان به والی پشتکوه تبدیل شد (ساکی، ۳۰۴). به هنگام سلطنت فتحعلی شاه، والیگری پشتکوه با حسن‌خان بود، و او از حکومت مرکزی ایران فرمانبرداری می‌کرد و مرکز حکومتش را از خرم‌آباد به ایلام منتقل ساخت (همو، ۳۰۶).

از مشهورترین والیان پشتکوه، می‌توان حسینقلی‌خان ابوقداره را نام برد که مردی جنگجو و کاردان بود. او در موضوع اختلاف مرزی، با عربها به جنگ پرداخت و آنها را تا کرانۀ دجله عقب راند (همو، ۳۱۰). حسینقلی‌خان در سپاه ایران درجۀ امیرتومانی (سرلشکری) داشت (کرزن، II/279). او در پیشکوه نیز اِعمال نفوذ کرد و چندبار مأمور جنگ با طایفه‌های پیشکوه شد (ساکی، ۳۱۴، ۳۱۵). حاج سیاح که در ۱۲۹۷ق/۱۸۸۰م از پشتکوه دیدن کرده، با حسینقلی خان و پسرانش در مرکز والی «ده بالا» ملاقات کرده، و از مهابت و سطوت او سخن گفته است (ص ۲۲۵-۲۲۷). پس از حسینقلی خان، پسرش غلامرضاخان ابوقداره، والی پشتکوه گردید و تا ۱۲۹۹ش بر پشتکوه حکومت کرد. وی در ۱۳۰۷ش به عراق پناهنده شد و در همان‌جا درگذشت و بدین‌سان حکومت والیان برچیده شد (رجبی، ۴۴۱).

آثار تاریخی: در پشتکوه آثار تاریخی فراوانی از دوره‌های گوناگون باستانی برجای مانده است که برخی از آنها را بقایای آبادیها و دژهای نظامی دورۀ ایلامی دانسته‌اند، مانند سلیمان تپه (زیر زیرتپه)، متعلق به حدود سال ۲۵۰۰ق‌م، تل یکسایه نزدیک سلیمان تپه، تلهای شبعات خَریز (چهار ریز) شامل ۴ تل نزدیک به هم، و ویرانه‌های تل لالار که آن را بقایای شهر باستانی «توبوی» دانسته‌اند که در عهد آشور بانی پال (سدۀ ۷ق‌م) آباد بوده، و در دورۀ ساسانیان نیز یکی از مراکز مهم نظامی پشتکوه به‌شمار می‌رفته است. ویرانه‌های شهر شیروان (سیروان) نیز شامل بناهایی از سنگ و گچ، متعلق به دورۀ ساسانیان است (مشکوتی، ۲۸۹-۲۹۰). شیروان تا پایان سدۀ ۴ق آباد بوده، و از آن پس احتمالاً به علت زمین لرزه ویران شده است (ایزدپناه، *آثار*، ۴۳۶/۲).

جایگاه اریوجان دومین شهر باستانی پشتکوه (ماسبذان) را، شهر ایلام کنونی دانسته‌اند که آن را حسین خان والی به عنوان مرکز خود برگزید و به حسین‌آباد معروف شد که در زمان رضاشاه به ایلام تغییر نام یافت (همان، ۴۳۷/۲). حسین‌آباد بیشتر ده بالا نامیده می‌شد (استارک، ۱۸۵) که در دامنۀ مانشت کوه قرار داشت و روزگاری اقامتگاه تابستانی والیان نیرومند پشتکوه بود (استاین، 228).

بخشی از مفرغهای معروف لرستان که در فاصلۀ سالهای ۱۹۲۸-۱۹۳۰م بازارهای عتیقۀ بین‌المللی را به خود جلب کرده بود، در گورستانهای واقع در دره‌های میان کوهی پشتکوه یافت شده است و متعلق به آغاز نیمۀ دوم هزارۀ ۳ق‌م تا سدۀ ۷ق‌م بوده است (مورتنسن، 69,72). در ۱۳۱۷ش/۱۹۳۸م مجسمۀ برنزی کوچکی در پشتکوه یافت شد که به سبب ویژگیهایش مورد توجه بسیار قرار گرفت. این مجسمه

نمایندهٔ خدایی است که ایستاده با خنجری به کمر و تیردانی در پشت که روی لباس او مطالبی به خط بابلی متأخر نوشته شده است و نشان می‌دهد خدای شهر «ایلتیر گَزی» است (واندنبرگ، ۹۴). گیرشمن این اثر را نشانه‌ای از پیشرفت فن ساخت پیکره‌های ۳ بعدی دانسته است (هنر...، ۵۵). برخی نیز پوشش رزمی آن را تقریباً همانند لباس عشایر کنونی لُر تلقی کرده‌اند (نک: سهرابی، ۲۱۴-۲۱۵).

از نوشته‌های برخی از گردشگران که به پشتکوه رفته‌اند، چنین برمی‌آید که لرهای این سرزمین چهره و اندامی زیبا داشته، و مردمانی دلیر بوده‌اند (سیاح، ۲۳۴). استارک نیز زیباترین ساکنان شهر بغداد را، لرهای پشتکوهی دانسته است و بنا به نوشتهٔ او، پشتکوهیان در نمایشی که هر سال یک‌بار در بغداد برپا می‌کنند، طرز زندگی و نیز منطقهٔ خویش را به تماشاچیان نشان می‌دهند و ترانه‌هایی با صدای بلند می‌خوانند که مانند آواهای نواحی کوهستانی آلپ است. همهٔ صحنه‌های این نمایش را می‌توان در خود سرزمین پشتکوه به چشم دید (ص ۶۷-۷۱).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۸م؛ ابن خردادبه، عبیدالله، *المسالک والممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۳۰۶ق/۱۸۸۹م؛ ابن رسته، احمد، *الاعلاق النفیسة*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۳۰۹ق/۱۸۹۱م؛ ابودلف، مسعر، *الرسالة الثانیة*، به کوشش بولگاکف و خالدوف، قاهره، ۱۹۷۰م؛ استارک، فریا، *سفری به دیار الموت، لرستان و ایلام*، ترجمهٔ علی محمد ساکی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ افشار سیستانی، ایرج، *ایلام و تمدن دیرینهٔ آن*، تهران، ۱۳۷۲ش؛ ایزدپناه، حمید، *آثار باستانی و تاریخی لرستان*، تهران، ۱۳۷۶ش؛ همو، *تاریخ جغرافیایی واجتماعی لرستان*، تهران، ۱۳۷۶ش؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۵م؛ بهمنش، احمد، *تاریخ ملل قدیم آسیای غربی*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ دیاکونف، ا. م.، *تاریخ ماد*، ترجمهٔ کریم کشاورز، تهران، ۱۳۴۵ش؛ دینوری، احمد، *الاخبار الطوال*، به کوشش عبدالمنعم عامر، قاهره، ۱۹۶۰م؛ راولینسن، هنری، *سفرنامه (گذر از زهاب به خوزستان)*، ترجمهٔ سکندر امان‌اللهی بهاروند، تهران، ۱۳۶۲ش؛ رجبی، امین و اصغر رجبی، «والیان لرستان»، *فصلنامهٔ مطالعات تاریخی*، مشهد، ۱۳۷۰ش، س ۳، شم ۳ و ۴؛ ساکی، علی محمد، *جغرافیای تاریخی و تاریخ لرستان*، خرم‌آباد، ۱۳۴۳ش؛ سهرابی، محمد، *لرستان و تاریخ قوم کاسیت*، خرم‌آباد، ۱۳۷۶ش؛ سیاح، محمدعلی، *خاطرات*، به کوشش حمید سیاح و سیف‌الله گلکار، تهران، ۱۳۵۶ش؛ طبری، *تاریخ*؛ کام‌بخش فرد، سیف‌الله، *آثار تاریخی ایران*، تهران، ۱۳۸۰ش؛ کریمی، بهمن، *جغرافی مفصل تاریخی غرب ایران*، تهران، ۱۳۱۶ش؛ همو، *راههای باستانی و پایتختهای قدیمی غرب ایران*، ۱۳۲۹ش؛ کوکلان، ابراهیم، *جغرافیای نظامی ایران*، تهران، ۱۳۳۳ش؛ کیهان، مسعود، *جغرافیای مفصل ایران*، تهران، ۱۳۱۱ش؛ گابریل، آلفونس، *تحقیقات جغرافیایی راجع به ایران*، ترجمهٔ فتحعلی خواجه نوری، به کوشش هومان خواجه نوری، تهران، ۱۳۴۸ش؛ گیرشمن، *ایران از آغاز تا اسلام*، ترجمهٔ محمد معین، تهران، ۱۳۵۵ش؛ همو، *هنر ایران*، ترجمهٔ عیسیٰ بهنام، تهران، ۱۳۴۶ش؛ *مجمل التواریخ والقصص*، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۸ش؛ مرگان، ژاک، *جغرافیای غرب ایران*، ترجمهٔ کاظم ودیعی، تبریز، ۱۳۳۹ش؛ مسعودی، علی، *التنبیه والاشراف*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۳م؛ همو، *مروج الذهب*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۸۴-۱۳۸۷ق/۱۹۶۴-۱۹۶۷م؛ مشکوتی، نصرت‌الله، *فهرست بناهای تاریخی و اماکن باستانی ایران*، تهران، ۱۳۴۹ش؛ مقدسی، مطهر، *البدء والتاریخ*، به کوشش کلمان هوار، پاریس، ۱۹۰۳م؛ واندنبرگ، لوئی، *باستان‌شناسی ایران باستان*، ترجمهٔ عیسیٰ بهنام، تهران، ۱۳۴۸ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ یعقوبی، احمد، *البلدان*، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ نیز:
Brunner, Ch. J., «Geographical and Administrative Divisions: Settlements and Economy», *The Cambridge History of Iran*, vol. VIII(2), ed. E. Yarshater, London, 1983; Curzon, G. N., *Persia and the Persian Question*, London, 1892; Markwart, J., *Ērānšahr*, Berlin, 1901; Mortensen, I., *Nomads of Luristan*, ed. I. Nicolaisen, Copenhagen, 1993; Stein, A., *Old Routes of Western Īrān*, London, 1940; Strabo, *The Geography*, tr. H. L. Jones, London, 1961.
محسن احمدی

پَشْتو، یکی از اعضای مهم خانوادهٔ زبانهای ایرانی شرقی که به همراه فارسی (دری)، زبان رسمی کشور افغانستان است. این زبان علاوه بر افغانستان، در شمال غرب پاکستان (منطقهٔ پشتونستان) نیز تکلم می‌شود (کمبل، II/1328)، ولی در بلوچستان پاکستان و مرزهای شرقی ایران نیز گویشور دارد («دائرة‌المعارف زبان...[۱]»، VI/2959). حوزهٔ دقیق‌تر تکلم پشتو را می‌توان شمال شرق افغانستان، از جلال‌آباد تا قندهار و از آنجا به سمت غرب تا سبزوار (افغانستان) دانست (EI², I/220؛ شرور، ۶۳۱). در پاکستان نیز حوزهٔ تکلم این زبان از مرز شمال غربی این کشور با افغانستان (از دیر[۲] و سوات[۳]) به سمت پنجاب و جنوب بلوچستان (تا کویته) ادامه دارد (EI²، همانجا). مکنزی ضمن پرداختن به جابه‌جاییهای اخیر پشتوزبانان در افغانستان، یادآور می‌شود که در سالهای اخیر، گویشوران پشتو در استانهای شمالی و شرقی افغانستان نیز ساکن شده‌اند که جمعیت کل آنها را بین ۱۰ تا ۱۴ میلیون نفر نوشته‌اند (ص 547؛ نیز نک: کمبل، همانجا).

دربارهٔ تاریخچه و ریشهٔ نام پشتو نظرهای مختلفی ابراز شده است (برای ریشه‌شناسی این واژه، نک: *ایرانیکا*، I/516؛ شرور، ۶۳۲). مرگنستیرنه پشتو را مرتبط با سکایی می‌داند (EI²، همانجا)، هرچند که شرور تصریح می‌کند که پشتو را نمی‌توان بازماندهٔ مستقیم هیچ‌یک از زبانهای ایرانی میانه دانست (ص ۶۳۳).

پشتوی امروزین از ۱۳۱۵ش/۱۹۳۶م در افغانستان رسمیت یافته است (کمبل، همانجا؛ نیز بریتانیکا، IX/181). آغاز نگارش به زبان پشتو به قرن ۱۰ق/۱۶م می‌رسد و ابداع حروف ویژهٔ الفبای آن را به شخصی به نام «بایزید انصاری» یا «پیر روشن» نسبت داده‌اند (EI²، نیز «دائرة‌المعارف زبان»، همانجاها). اما دربارهٔ خاستگاه اصلی این الفبا نظرهای مختلفی دال بر ابداع آن در شمال شرقی افغانستان یا منطقهٔ قندهار وجود دارد (شرور، ۶۳۶). این زبان به خط فارسی - عربی نوشته می‌شود که برای واجهای ویژه‌اش، علامات مخصوصی را به حرفهای موجود می‌افزاید (کمبل، همانجا). با وجود این، تنوع استفاده‌کنندگان از این خط باعث شده است که دو گونهٔ متفاوت از آن پدید آید که به گونه‌های «افغانی» و «پاکستانی» مشهورند («دائرة‌المعارف زبان»، همانجا). ذکر این نکته ضروری است که رشد روزنامه‌نگاری و فعالیتهای مختلف نوشتاری به پشتو در قرن ۱۴ق/۲۰م، این زبان را دچار تحولات مختلفی کرده، و ارتباطات زبانیِ گوناگون باعث حضور وام واژه‌های زیادی از زبانهای هندی، فارسی و عربی در پشتو شده

1. *The Encyclopedia...* 2. Dīr 3. Swāt

است (برای مطالعه در مورد انواع وام واژه‌ها در پشتو، نک: مکنزی، 549).

پشتو دارای دو گویش اصلی شمال شرقی (پیشاوری) و جنوب غربی (یوسف‌زایی یا قندهاری) است. مرگنستیرنه این گویشها را به ترتیب «سخت» و «نرم» نامیده است (*ایرانیکا*، EI²؛ I/517، همانجا) و مرز گویشی آنها را تلفظ دو واج x̌ و ǧ می‌داند. در گویشهای نرم (جنوب غربی) این دو واج با کیفیت اصلی خود (یعنی š و ž پسین) تلفظ می‌شوند، حال آنکه گویشهای سخت (شمال شرقی) از x و g استفاده می‌کنند، مانند واژه‌های pašto یا paxto، که در گویش شمال شرقی به‌صورت paxtu درآمده است (همانجا). همین تفاوتهای گویشی باعث شده است که پشتو «پختو» نیز خوانده شود (*بریتانیکا*، همانجا).

این دسته‌بندیِ دوگانه در اکثر منابع مشاهده می‌شود؛ با وجود این، دسته‌بندی دیگری هم وجود دارد که این زبان را به ۴ گویش بدین قرار تقسیم می‌کند: ۱. «جنوب غربی»: در جنوب غربی افغانستان، قندهار؛ ۲. «شمال غربی» یا «شرقی»: در شرق و شمال شرقی افغانستان، استانهای شرقی و کابل و شمال (شرق) افغانستان، و غلزایی مرکزی؛ ۳. «جنوب شرقی»: در بلوچستان، بَنّو، وزیری، کاکَری، شیَرنی، و سپین/تور ترین؛ ۴. «شمال شرقی»: در شمال غربی پاکستان، پیشاور، یوسف‌زایی ـ مُهمَند، غلزایی شمال شرقی، آفریدی، بَنگَش و اورَکزی که تفاوتهایشان در جدول ۱ آمده است:

جدول ۱

گویشها:	جنوب غربی (قندهار)	جنوب شرقی (کویته، ونتسی)	شمال غربی (غلزایی مرکزی)	شمال شرقی (یوسف‌زایی)
/ṣ̌, ẓ̌/:	[ṣ, ẓ]	[ʃ, ʒ]	[č, j]	[x, g]
/č, ǰ/:	[ts, dz]	[ts, dz]	[s, z]	[s, z]
/ž/:	[ʒ]	[ʒ]	[ʒ]	[dʒ]

(نک: شرور، ۶۳۴). البته باید گفت که مجموعاً پشتو به‌عنوان یک زبان ایرانی، تغییرات رایج در زبانهای ایرانی را پذیرفته است، یعنی به جای آواهای ‎-b‎، ‎-d‎ و ‎-g‎ ایرانی غربی، از آواهای سایشی استفاده می‌کند و š میان مصوتی را نیز به صورت رسا[1] تولید می‌کند (EI²، همانجا).

واج‌شناسی: پشتو دارای ۳۲ صامت و ۹ مصوت است. صامتها در جدول ۲ آمده‌اند.

مصوتهای پشتو نیز اینها هستند: (ī)، (ū)، u، o، ā، ə، a، i و e.

همان‌طور که مشاهده می‌شود، شمار مصوتها و صامتهای پشتو (به‌ویژه صامتها) به طرز قابل توجهی زیاد است که در میان آنها شماری از واجها، واجهای «باوقار» هستند؛ مانند صامتهای /f/، /ǧ/ و /ʔ/ (که فقط در تلفظ دقیق و دگرگون نشدهٔ وام‌واژه‌ها شنیده می‌شود) («دائرة‌المعارف جهانی...[2]»، III/166) و مصوتهای /ī/ و /ū/ (که در گویشهای قندهاری به جای آنها در محاوره از /i/ و /u/ استفاده می‌شود) (شرور، ۶۳۶-۶۳۷). این زبان علاوه بر واجهای رایج در زبانهای ایرانی، آواهای انسدادی ـ سایشی دندانیِ c و j [ts, dz] را نیز دارد و به دلیل هم‌جواری با زبانهای هندوآریایی، واجهای برگشته هم در نظام آن دیده می‌شود.

جدول ۲

	چاکنایی	ملازی	نرمکامی	کامی	برگشته	دندانی	دولبی
انسدادی:							
بی‌واک	(ʔ)	(q)	k	–	t̂	t	p
واکدار	–	–	g	–	d̂	d	b
انسدادی سایشی:							
بی‌واک	–	–	–	č	–	c	–
واکدار	–	–	–	ǰ	–	j	–
سایشی:							
بی‌واک	–	h	x	š	x̌	s	(f)
واکدار	–	–	γ	ž	ǧ	z	
خیشومی	–	–	–	–	n̂	n	m
کناری	–	–	–	–	–	l	–
زنشی	–	–	–	–	r̂	r	–
نیم‌مصوت	–	–	–	y	–	–	w

واجهای برگشتهٔ t̂ و d̂ فقط در وام واژه‌ها دیده می‌شوند و n̂ نیز ــ که هیچ‌گاه در جایگاه آغازینِ واژه ظاهر نمی‌شود ــ در اصل صورت خیشومی شدهٔ r̂ است (مکنزی، 550-549).

آنچه در نظام واجیِ پشتو بسیار جالب توجه است و آن را از اکثر زبانهای ایرانی نو متمایز می‌کند، حفظ خوشه‌های صامتی آغازین در این زبان است. شمار این خوشه‌ها بسیار زیاد است و فقط با ‎-š‎ ۱۱ خوشه ساخته می‌شود: ‎-šr‎، ‎-šl‎، ‎-šn‎، ‎-šm‎، ‎-šxw‎، ‎-šx‎، ‎-šk‎، ‎-št‎، ‎-šp‎، ‎-šf‎ و ‎-šw‎ (همو، 551).

از مطالعهٔ مصوتها معلوم می‌شود که تمایز مصوتهای کشیده و غیرکشیده کم‌کم در حال از بین رفتن است و این مصوتها با هم در توزیع آزاد قرار می‌گیرند، مگر آنکه تکیه‌ای بر آنها قرار گیرد. تکیه عامل مهمی است که باعث می‌شود مصوت میانی ə نیز در صورت دریافت آن، ارزش واجی پیدا کند، در غیر این صورت، واج گونه‌ای از /a/ خواهد بود (همانجا؛ «دائرة‌المعارف جهانی»، همانجا).

از نظر ویژگیهای زبرزنجیری، باید تذکر داد که پشتو تنها زبان ایرانی نو است که تکیهٔ واجی دارد. در این زبان، نواخت بم و نواخت زیر در صرفِ صفات و افعال متمایز است، مانند spína-spin (سفید) در مقابل šná-šin (آبی) و áxli (برمی‌دارد) در مقابل kawí (می‌کند). تکیه تمایزهای معنایی مختلفی نیز ایجاد می‌کند، مانند haγá (او، کسی که قبلاً نام برده شده) و háγā (این، بعدی)، یا áspa (مادیان) و aspá (نوعی بیماری) (شرور، ۶۳۸).

مهم‌ترین ویژگی واژ ـ واجیِ پشتو پدیدهٔ گردش مصوتهاست که بیشتر

1. Sonorant 2. *International...*

به صورت ə-a و a-ā-ū/ō و ā-u/iاست؛ مانند dušmán (دشمن) در مقابل dušmān (دشمنان) (همانجا).

صرف و نحو: پشتو نظامِ صرفیِ پیچیده‌ای دارد. در این زبان دو جنس مذکر و مؤنث و دو شمار جمع و مفرد وجود دارد. کلمات مذکر غالباً به ay-، ə- و u- ختم می‌شوند و تقریباً تمام اسامی مختوم به صامت، مذکر محسوب می‌شوند. از سوی دیگر، واژه‌های مؤنث به a-، ā-، i-، o- و ə̈y- ختم می‌شوند. واژه‌های مذکر مانندِ saray (مرد) و plār (پدر)؛ واژه‌های مؤنث مانندِ koṭa (خانه) و ārzo (آرزو) (کمبل، II/1329).

نشانهٔ جمع در این زبان una- (یا ān- برای جانداران) است، اما کلمات مختوم به ay- آن را به i- تبدیل می‌کنند و اسامی مؤنث مختوم به a- نشانهٔ e/-i- می‌گیرند (همانجا). در مجموع، جمعِ پشتو میان جاندار و بی‌جان و مذکر و مؤنث تمایز صرفی قائل می‌شود. نمونه‌های جمع: uxā́n ،ux̌ (شترها)، lewā́n ،lewə́ (گرگها)، lāsúna ،lās (دستها)، zṛúna ،zṛə (قلبها)، bāzugā́n ،bāzu (بازوها) و mullāyān ،mullā́ (ملاها) (نمونه‌های کلمات مذکر) و pišogā́ne ،pišo (گربه‌ها)، raṇā́we ،raṇā́ (نورها) یا buḍā́y ygā́ne ،buḍə́y (پیرزنان، زنان).

همان‌طور که مشاهده می‌شود، اسامی مذکر مختوم به مصوتهای o-، u- و əy- اگر ذیروح باشند، با yā́n-، و اگر غیرذیروح باشند، با gā́n- جمع بسته می‌شوند. در مورد مؤنث، ساختار به صورت yā́ne- در می‌آید («دائرةالمعارف جهانی»، III/167).

حالت: حالتهای رایج در پشتو فاعلی، غیرفاعلی و ندایی هستند. صورت غیرفاعلیِ کلمات مذکر مختوم به ə-، i- و u-، یا صامتها مانند صورت فاعلی است و صورت غیرفاعلیِ دیگر کلمات مذکر (و تمامیِ مؤنثها) مانند صورت فاعلیِ جمع است، ضمن اینکه تمامیِ صورتهای غیرفاعلی به o- ختم می‌شوند. مانند špun (شبان) و špānə (جمع در حالت فاعلی = مفرد در حالت غیرفاعلی)، špano (جمع غیرفاعلی)، یا lmundz (نمازگزار) و lmāndzə (جمع در حالت فاعلی = مفرد در حالت غیرفاعلی) که جمع غیرفاعلی آن به صورت lmandzo است (کمبل، همانجا).

آرایش بی‌نشان واژگان در پشتو SOV (توالی فاعل، مفعول و فعل) است (همو، II/1332)؛ از این‌رو، طبق روال اکثر زبانهای دارندهٔ چنین آرایشی، در پشتو نیز صفت قبل از موصوف و مضافٌ‌الیه قبل از مضاف می‌آید. علامت مالکیت در پشتو də است که پیش از مالک در حالت غیرفاعلی می‌آید (شروو، ۶۴۱). صفت می‌تواند ۴ صورت مذکر (جمع و مفرد) یا مؤنث (جمع و مفرد) داشته باشد، مانند صفتِ «سرد» در ۴ شکل واژگانیِ sor، sāṛə، sāṛa و sāṛ؛ یا ساختهایی مثل loy kor (خانهٔ بزرگ)، loya koṭa (اتاق بزرگ) و loyi koṭe (خانه‌های بزرگ). نشانهٔ صفت تفضیلی و عالی t_r است که پیش از اسم مورد مقایسه ظاهر می‌شود؛ مانند Ahmad tər Mahmud məšr dəy (احمد مسن‌تر از محمود است) (کمبل، همانجا). پرسشواژه‌های مهمِ پشتو čok (چه کسی) و ča (چه چیزی) هستند. čə ضمیر موصولی است، مثل saṛay čənumye Mahmud dəy (مردی که نامش محمود است) (همو، II/1330).

اعداد ترتیبی با افزودن (y)ə́m- به اعداد اصلی ساخته می‌شوند، مانند dwayəm (دوم از dwa به معنی دو) و drayə́m (سوم، از dre به معنی ۳) (شروو، ۶۴۶؛ کمبل، همانجا).

فعل: نظام فعلیِ پشتو تابع نظامِ فعلی دیگر زبانهای ایرانی است، یعنی ماده‌های ماضی و مضارع و نقلی صورتهای مختلف زمانی را رقم می‌زنند، اما آنچه پشتو را در این میان ممتاز می‌کند، تعدد صیغه‌های فعلیِ ترکیبی و روشهای خاص این زبان برای بیان وجه و نمود فعل است (شروو، همانجا). مادهٔ ماضی بیشتر افعال پشتو همان مصدر آنهاست، در حالی که مادهٔ مضارع افعال از مصدرشان قابل پیش‌بینی نیست (مثلاً نک‍: جدول ۳).

جدول ۳

مادهٔ مضارع	مادهٔ ماضی / مصدر	معنی
bâs-	wistəl	بیرون بردن
dz-	tləl	رفتن
win-	lidəl	دیدن

(کمبل، همانجا). البته می‌توان مادهٔ ماضی را به شیوه‌های دیگری هم به دست آورد، مانند افزودن تکواژِ ماده سازِ əl- به مادهٔ مضارع، یا با تغییر شکل مادهٔ مضارع (شروو، همانجا).

تفاوت دیگر افعال مضارع و ماضی در صرف افعال متعديِ ماضی است. صرف فعل مضارع پشتو صورت دوگانه ندارد و با افزایش شناسه به مادهٔ مضارع (لازم و متعدی) ساخته می‌شود. نکتهٔ قابل توجه در اینجا این است که به هنگام صرف فعلِ مضارع، افعالِ سوم شخص مفرد و جمع، صورت یکسانی دارند؛ مثلاً صرفِ فعلِ wāyal (گفتن) در مضارع به شکلی است که در جدول ۴ آمده است.

جدول ۴

	مفرد	جمع
اول شخص	wâyem	wâyu
دوم شخص	wâye	wâyəy
سوم شخص	wâyi	wâyi

(کمبل، II/1331)، اما در مورد افعال ماضی وضع به شکل دیگری است، یعنی عملکردِ فعلِ گذشتهٔ پشتو نشان‌دهندهٔ «ارگتیو» بودن آن است (نک‍: ادامهٔ مقاله).

در افعال لازم، صرف فعل از طریق افزایش شناسه به صورت مصدری (بجز در سوم شخص مفرد مذکر) رخ می‌دهد. در سوم شخص، تفاوت جنس نیز خود را نشان می‌دهد، مثل صرفِ فعلِ rasedəl (رسیدن) در جدول ۵ (نک‍: کمبل، همانجا)، اما در مورد ماضیِ افعال متعدی، فعل پشتو ویژگی ارگتیو خود را نشان می‌دهد، به این صورت که در آن، عاملِ فعل متعدی حالت غیرفاعلی دارد و مفعول

آن، حالت فاعلی؛ و فعل نیز از نظر جنس و شمار با مفعول مطابقت می‌کند

جدول ۵

	مفرد	جمع
اول شخص	rasedələm	rasedəlu
دوم شخص	rasedəle	rasedələy
سوم شخص مذکر	rasedə	rasedəl
سوم شخص مؤنث	rasedəla	rasedəle

که به گفتهٔ شررو، از نوع متداول مجهول است (ص ۶۵۱)، یعنی ترجمهٔ تحت اللفظی این تصریف مفهوم مجهول را به ذهن متبادر می‌کند؛ مانند saṙi šədza lidəla ([تحت اللفظی: توسط مرد، زن دیده شد] = مرد زن را دید). جالب اینکه ساخت ارگتیو با برخی از افعال لازم هم مشاهده می‌شود که نشان دهندهٔ واکنش گوینده به انجام گرفتن عمل است، مانند mā žaṙəl ([تحت اللفظی: توسط من ـ گریه ـ شد] = من گریستم) (مثالها از کمبل، همانجا).

دو تکواژِ مهم که در نحو پشتو کاربرد دارند، تکواژهای سببی و نفی هستند. تکواژ سببی سازِ wəl- به مادهٔ مضارع پشتو ملحق می‌شود، مانند lwastəl (خواندن) و lwalawəl (وادار کردن به خواندن). علامت نفی در این زبان na یا nə است، اما به همراه فعل امر از نشانهٔ نهيِ ma استفاده می‌شود.

پشتو دارای دو نوع حرف اضافه است: پیشین و پسین؛ که البته ترکیب این حروفِ اضافه نیز امکان‌پذیر است و ساختهای پیرا-اضافه‌ای پدید می‌آورد، مانندِ pa (رويِ)، kǩe (در)، و pa...kǩe (در) (*ایرانیکا*، I/519).

مآخذ: شررو، پ. ا.، «پشتو»، *راهنمای زبانهای ایرانی*، ج ۲، ترجمهٔ حسن رضایی باغ‌بیدی و دیگران، تهران، ۱۳۸۳ش؛ نیز:

Britannica, 1986; Campbell, G. L., *Compendium of the World's Languages*, London/New York, 1991; EI[2]; *The Encyclopedia of Language and Linguistics*, ed. R. E. Asher, Oxford etc., Pergamon Press; *International Encyclopedia of Linguistics*, ed. W. Bright, New York/Oxford, 1992; *Iranica;* MacKenzie, D. N., «Pashto», *The World's Major Languages*, London/New York, 1987.

بهروز محمودی‌بختیاری

پَشتو، اَدَبیّات، ادبیات پشتو متشکل از دو بخش است: نخست ادبیات شفاهی یا مردمی (فولکلور) و دیگر ادبیات علمی و مکتوب. ادبیات مردمی و شفاهی پشتو بسیار غنی است و انواع گوناگون دارد که از آن جمله است: کیسه (قصه، افسانه)، چیستان، مَتَل (مثل)، لَنْدَی (به معنای کوتاه و همانند هایکو در ژاپنی)، لوبه (بازی)، چاربیته (چهاربیتی)، بگتنی، نیمکئی، بدل، آلآهو (لالایی)، رباعی، ناری (نعره)، ساندی، سندری (سرود و ترانه) و غزل (جیلانی، ۸۱-۸۶).

برخی از پژوهشگران پیشینهٔ گونه‌هایی از ادب شفاهی پشتو ــ مثلاً لَندی ــ را به عصر وداها می‌رسانند(اردو...، ۶۲۲/۵؛ بخاری، ۳۴). گونه‌هایی از ادبیات مردمی پشتو در سدهٔ حاضر گردآوری و چاپ شده است (مثلاً لَندی، کابل، ۱۳۶۳ش). دربارهٔ ادبیات مکتوب، برخی ۳ جملهٔ مذکور در کتیبهٔ سنگی داریوش (سدهٔ ۵ ق م) را به زبان پشتو دانسته‌اند. برخی از تذکره‌نگاران مطالب این کتیبه را موزون و آن را در بحر خفیف می‌دانند. صورت اصلی کتیبه و برابر آن به زبان پشتو چنین است:

صورت اصلی: نی اریکه آهم، نی دروغنه آهم، نی زورکره آهم

صورت پشتو: نی اریکی اوم، نی دروغژن اوم، نی زورکره اوم

ترجمهٔ فارسی: نه بدخواه بودم، نه دروغزن بودم، نه زورکار بودم

(جعفری، شم ۴، ص ۵۲).

در ۱۳۱۹ش/۱۹۴۱م عبدالحی حبیبی، پژوهشگر افغان، بخشهایی از *تذکرة الاولیا* تألیف سلیمان ماکو را انتشار داد که آثار منظوم پشتو تا سدهٔ ۵ق/۱۱م را دربردارد. وی همچنین کتاب *پَتَه خزانه* (گنج پنهان) را به سال ۱۳۲۳ش/۱۹۴۴م در کابل منتشر کرد که به ادعای او در سالهای ۱۱۴۱ و ۱۱۴۲ق توسط محمد هوتک در قندهار تألیف گردیده است و شرح حال و آثار سخنوران زبان پشتو، از ۱۰۰ تا ۱۱۰۰ق/۷۱۸ تا ۱۶۸۹م، یعنی تا روزگار مؤلف را در بردارد (حبیبی، «الف»). اما برخی پژوهشگران و دانشمندان، از جمله مرگنستیرنه در صحت و اصالت نسخه‌ها به لحاظ تاریخی و نسخه‌شناسی تردید کرده‌اند (نک: EI[2], I/220؛ جعفری، شم ۳، ص ۴۳۴-۴۳۵).

ظاهراً نخستین اثری که به زبان پشتو تألیف شده، کتابی دربارهٔ تاریخ فتح «سوات» به دست یوسفزیان است («پشتو»، 10) که راورتی از آن با عبارت تاریخ یوسفزیان یاد کرده است و نام مؤلف آن را شیخ مَلی می‌نویسد (نک: EI[2]، همانجا)، اما اطلاع بیشتری دربارهٔ این اثر و نسخهٔ آن در دست نیست. کتاب دیگری که نسخهٔ آن موجود است و صحت آن تأیید گردیده، *خیرالبیان*، تألیف بایزید انصاری معروف به «پیر روشان» است. این کتاب که به زبانهای پشتو، فارسی و عربی نگاشته شده، دربردارندهٔ آموزشهای عبادی و اعتقادی است که او برای پیروان خویش نگاشته است. همچنین رساله‌ای منظوم در عرفان با عنوان *فرحت المجتبیٰ* از همین نویسنده در دست است.

برخی از پیروان پیر روشان نیز آثاری به زبان پشتو پدید آورده‌اند، مانند *الف نامه* مشتمل بر قصاید و رباعیات، اثر ارزانی خویشگی که در این کتاب بر حسب هر حرف از الفبا، ابیاتی آورده است. آخوند درویزه ننگرهاری (د ۱۰۲۸ق) از مخالفان و رقیبان پیر روشان، نیز چندین اثر تألیف کرد که مهم‌ترین آنها *مخزن اسلام* یا *مخزن افغانی* (مقصود از افغانی، زبان پشتوست) به نثر مسجع دربارهٔ عقاید و فقه حنبلی است. این اثر چندبار به چاپ رسیده است. *مخزن اسلام* بعدها توسط نویسندگان دیگر تکمیل و قطعاتی به زبان پشتو به آن افزوده شد، مانند داستان یوسف و داستان ابراهیم (ع) و قطعهٔ معروف به «شمایل نامه» از آخوند احمد (سدهٔ ۱۱ق).

قدیم‌ترین شاعر عرفانی زبان پشتو که دیوانش در دست است، میرزاخان انصاری نوهٔ بایزید انصاری است. در اواخر سدهٔ ۱۱ق/میانهٔ سدهٔ ۱۷م، دولت لِوانی فن عروض را وارد ادبیات پشتو کرد و خود در دیوانش قصاید و غزلیات و رباعیاتی به زبان پشتو دارد. معروف‌ترین و

محبوب ترین شاعر پشتون، خوشحال ختک (۱۰۲۲ـ ۱۱۰۶ق/۱۶۱۳ـ ۱۶۹۴م) رئیس قبیلهٔ ختک، شاعری میهن دوست، مبارز، حماسی‌سرا و نویسندهٔ آثار مفید در موضوعات گوناگون است که قریحه و اندیشهٔ آزاد او کشش خاصی به اشعارش بخشیده است (یونس، ۳۵ـ۴۰؛ الفنستن، ۱۹۲ـ ۱۹۸). *دیوان* اشعار او مشتمل بر غزلیات و قصاید و اشعار حماسی است. از او همچنین رساله‌هایی مانند *بازنامه*، *طب‌نامه*، *سوات نامه*، *بیاض*، *زنجیری*، نیز برجای مانده است. *دیوان* اشعار او در ۱۹۵۲م به کوشش محمدکامل مُهمند در پیشاور منتشر شده است.

چندین تن از دودمان خوشحال ختک نیز شاعر بودند. پسرش اشرف خان هم اشعاری به پشتو و فارسی دارد، و پسر دیگرش عبدالقادر، فصولی از *گلستان* سعدی را به پشتو ترجمه کرد و آن را *گلدسته* نام نهاد. فرزند دیگر او سکندرخان *لیلی و مجنون* و داستان *یوسف و زلیخا* را به نظم پشتو درآورد و رساله‌های دیگری هم به زبان پشتو نوشت. افضل خان ختک، فرزند اشرف خان تاریخ افغانان را با عنوان *تاریخ مرصع* نگاشت. این کتاب در پیشاور به چاپ رسیده است. همو تحریری از *کلیله و دمنه*، موسوم به *عیار دانش* را به زبان پشتو ترجمه کرد. معروف‌ترین شاعران متقدم پس از خوشحال‌خان ختک در میان مردم، عبدالرحمان و عبدالحمید (هر دو در گذشتهٔ ۱۱۱۲ق/ ۱۷۰۰م) بودند (EI²,I/221؛ «پشتو»، همانجا).

احمدشاه درانی (هـ م) بنیان‌گذار سلسلهٔ درانی، خود به زبان پشتو شعر می‌سرود (EI²، همانجا). امادر دولت اوتوجه بیشتر به‌لشکرکشیها و سازمان‌دهی نظامی و اداری کشور معطوف بود. با این همه، در روزگار او یکی از شاعران و ادیبان زبان پشتو به نام پیر کاکر، کتاب *معرفت الافغان* را تألیف کرد که نخستین دستور زبان پشتو به شمار می‌رود. در نیمهٔ دوم سدهٔ ۱۲ق/۱۸م افرادی از دودمان خوشحال ختک و حافظ رحمت‌خان خدمات مهمی به زبان پشتو انجام دادند که از آن میان می‌توان از تألیف *ریاض المحبه* توسط نواب محبت‌خان و *عجایب اللغه* از الله یارخان یاد کرد. در نیمهٔ اول سدهٔ ۱۲ق عبدالرحمان مهمند، معروف به رحمان بابا (۱۰۴۲ـ۱۱۲۸ق) به پشتو شعر می‌سرود و *دیوان* مفصلی از او برجای مانده است. برخی از شاگردان او نیز دارای دیوان اشعار به پشتو هستند. نیمهٔ اول سدهٔ ۱۳ق/۱۹م را به سبب ناپایداریهای حکومتها و آشوبهای سیاسی می‌توان دورهٔ فتور در ادب فارسی و پشتو در افغانستان دانست. با این همه، آثاری به زبان پشتو در افغانستان و هند به وجود آمد. نسخهٔ خطی *دیوان* قاسم علی افریدی که در ۱۲۳۰ق/ ۱۸۱۵م در هند تدوین شده است، در اسلامیه کالج پیشاور نگهداری می‌شود. در همین دوره در قندهار، آخوندزاده حبیب‌الله، معروف به محقق قندهاری، در کنار تألیف آثار متعدد فارسی، کتابی هم به نظم پشتو، به نام *منهاج العابدین* نوشت (میرحسین شاه، ۵۰ـ۵۱).

امیرشیر علی خان (۱۲۹۶ق/۱۸۷۹م) پادشاه افغانستان، به زبان پشتو توجهی ویژه داشت. به دستور او، القاب و مناصب صدراعظم، وزیران، افسران و اصطلاحات نظامی به پشتو تغییر یافت (فرهنگ، ۲(۲)/۶۳۵). در دوران همو، کتابهای نظامی از انگلیسی به پشتو ترجمه، و در مشقهای نظامی به جای زبان فارسی از فرمانها و اصطلاحات زبان پشتو استفاده شد.

از آثار این دوره، کتابی در مشق و قواعد لشکر پیاده، تألیف یا ترجمهٔ عبدالقادر پیشاوری است که در ۱۲۸۹ق/۱۸۷۲م در بالاحصار کابل چاپ شد. همچنین فیض محمد آخوندزاده کتاب منظوم *روضة المجاهدین* را به نام امیر شیرعلی خان نوشت. در روزگار امیر عبدالرحمان (۱۳۱۹ق/ ۱۹۰۱م) آثاری از جمله پندنامه‌ای با نام *سررشتهٔ اسلامیهٔ روم* انتشار یافت (کابل، ۱۳۰۴ق/۱۸۸۶م). در این زمان بیشتر اعلانات دولتی به زبان پشتو بود (میرحسین شاه، ۵۲ـ۵۳).

در عصر امیر حبیب‌الله (۱۳۳۷ق/۱۹۱۹م) با فعالیتهای محمود طرزی (۱۳۱۲ش/۱۹۳۳م) و انتشار نشریهٔ *سراج الاخبار* توجه به زبان و ادب پشتو جدی‌تر و بیشتر شد. این نشریه زبان پشتو را زبان ملی، و آموزش آن را واجب دانست. «انجمن عالی معارف» با توجه به نظر بیان شده در *سراج الاخبار*، پشتو را جزو مواد درسی معارف ساخت. در روزگار امیر امان الله (۱۳۳۹ش/۱۹۶۰م) انجمنی به نام «پشتو مَرَکه» (انجمن پشتو) تأسیس، و کتابهای درسی به زبان پشتو تألیف گردید. در لوایح و مقررات دولتی زبان پشتو را اصل، و دری را ترجمه می‌دانستند (میرحسین‌شاه، ۵۵، ۵۶). در روزگار محمدظاهرشاه و صدارت سردار محمدهاشم خان، پشتو یگانه زبان رسمی کشور اعلان شد. حتیٰ کتابهای درسی را نیز عموماً به پشتو برگردان و چاپ کردند، اما پس از مدتی دوباره زبان فارسی در کنار زبان پشتو زبان ملی کشور اعلام شد (فرهنگ، ۲(۲)/۶۳۵ـ۶۳۸).

در پاکستان گشایش آکادمی پشتو و انجمنهای ادبی، پژوهش در تاریخ زبان پشتو، حروف چینی و ماشین نویسی با الفبای پشتو، تألیف فرهنگهای دوزبانه و نهضت ترجمه به تقویت زبان پشتو کمک کرده است. همچنین بررسیها و تحقیقات خاورشناسان روسی، آلمانی، انگلیسی، فرانسوی و نروژی برای پشتو شهرت جهانی آورد(اردو، ۶۳۶/۵).

در افغانستان تأسیس انجمن پشتو (پشتو تولنه) و کوشش دانشمندان افغان که از پیشروان آنان می‌توان از حبیبی، خادم، رشتین، بینوا، مجروح و الفت یاد کرد، در تقویت زبان پشتو بسیار اثر گذاشت. در پاکستان نیز گروهی از دانشمندان پشتو زبان به تقویت و رشد این زبان همت گماشتند که پیشروان آنان، پیرزاده عبدالله شاه، احمدشاه رضوانی، منشی احمدجان و حافظ محمدادریس بودند که انوارالحق نام بسیاری دیگر را نیز یاد کرده است (نک: همانجا).

در ایران بررسیها در مورد زبان و ادبیات پشتو اندک و انگشت شمار است. در *لغت نامهٔ دهخدا* (ذیل پشتو) به تلخیصِ نوشته‌ای از عبدالحی حبیبی بسنده شده است. در جلد سوم *دانشنامهٔ ادب فارسی*، ذیل مدخل پشتو مقالهٔ مفصلی تألیف و چاپ شده است؛ اما نخستین و دقیق‌ترین بررسی زبان شناسانه دربارهٔ زبان پشتو، در ایران، به قلم

علی اکبر جعفری در چند شمارهٔ مجلهٔ سخن (دورهٔ ۱۶ و ۱۷) انتشار یافته است. یکی از مهم‌ترین آثار پشتو دربارهٔ تاریخ ادبیات این زبان به قلم زَلْمی هیوادمَل با عنوان *د پشتو ادبیاتو تاریخ* در ۱۳۷۰ش نگاشته شده است.

برای اطلاعات بیشتر می‌توان به این منابع مراجعه کرد:

Ahmad, Sāhibzada Shakil, English tr. *Swāt- Nāma* of Khushhāl Khatak, Peshawar, 1998; Darmesteter, J., *Chants populaires des Afghans,* Paris, 1888-1890; Dupree, L., *Afghanistan* (Some Pashto Poems), tr. S. Sphoon, Princeton, 1980; Howell, E. and O. Caroe, *The Poems of Khushhāl Khān Khatak,* With English Version, Peshawar, 1963; Khushhāl Khan Khatak, *Muntakhabāt,* A Selection of Khushhāl Pashto Poems with Urdū, tr. Sayyid Anwār - ul - Haqq, Peshawar, 1957; MacKenzie, D. N., *Poems from the Divān of Khushhāl Khan Khatak,* London, 1965; Majrouh, S. B., *Le Suicide et le chant,* New York, 2003; Morgenstierne, G., «Khushhāl Khān, the National Poet of the Afghans», *Journal of the Royal Central Asian Society,* 1960; Ravān Farhādi,A.G., « Khushḥāl Khān Khatak», EI², V/72; *Who's Who in Afghanistan,* ed. L. W. Adamec, Graz, 1975.

مآخذ: *اردو دائرهٔ معارف اسلامیه*، لاهور، ۱۹۶۳- ۱۹۶۸م؛ الفنستن، مونت استوارت، *افغانان* (گزارش سلطنت کابل)، ترجمهٔ محمد آصف فکرت، مشهد، ۱۳۷۶ش؛ بخاری، فارغ، «پشتو ادب کی تاریخ»، *تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و هند*، به کوشش فیاض محمود، لاهور، ۱۹۷۱م، ج (۱) ۱۲؛ جعفری، علی‌اکبر، «پشتو»، سخن، تهران، ۱۳۴۶ش، شه ۳ و ۴؛ جیلانی، انوارالحق، *پشتو نامه*، لاهور، ۱۳۵۳ش/ ۱۹۷۵م؛ حبیبی، عبدالحی، مقدمه بر *پته خزانه*، محمد هوتک بن داوود، کابل، ۱۳۳۹ش؛ فرهنگ، محمدصدیق، *افغانستان در پنج قرن اخیر*، مشهد، ۱۳۷۱ش/ تهران، ۱۳۷۷ش؛ *لغت نامهٔ دهخدا*؛ میرحسین شاه، «پشتو در قرن نوزده و اوایل قرن بیست»، عرفان، کابل، ۱۳۵۵ش؛ یونس، محمد، *الحدود تکلم او تاریخ شعب و مناضل*، ۱۹۶۵م؛ نیز:

EI²; « Paṣhto», *Linguistic Survey of India,* ed. G. A. Grierson, Delhi, 1973, vol. X.

عبدالغفور روان فرهادی

پَشْتون، قوم، نک: افغانستان، قوم‌نگاری.

پَشْتَنگِ لُر، نک: اتابکان لرستان.

پَغمان، نک: کابل.

پَکْتیا، ولایتی در شرق افغانستان. این ولایت با مساحت ۶٬۴۳۱ کم۲ و جمعیتی حدود ۵۲۹٬۹۰۰ تن، از شمال به ولایتِ ننگرهار، از غرب به ولایت لوگَر و غزنی، از جنوب به ولایت پکتیکا و از شرق به ولایت خوست و مرزهای پاکستان محدود است. مرکز پکتیا، شهر تاریخی گردیز، و زرمت، سیدکرم، لجه منگل و چمکنی از مهم‌ترین شهرهای آن است (دولت‌آبادی، ۴۲-۴۵؛ نقشه...؛ «فرهنگ...[1]»).

در گذشته پکتیا وسعت بیشتری داشت، اما این ولایت نخست به دو ولایت پکتیا و پکتیکا تقسیم شد و سپس با تأسیس ولایت خوست در نواحی شرقی پکتیا از وسعت آن کاسته شد. اراضی پکتیا عموماً کوهستانی و جنگلی است و جز ناحیهٔ خوست و چمکنی که آب و هوایی گرم و مرطوب دارد، دیگر مناطق آن دارای آب و هوایی سرد و کوهستانی است (دوپری، 19؛ *دائرة‌المعارف...*، ۳۴۶۵/۴).

بیشتر نواحی پکتیا به سبب نامساعد بودن شرایط اقلیمی، برای کشاورزی چندان مساعد نیست و فقط در اطراف زرمت و اراضی پیرامون گردیز و برخی زمینهای هموار، کشاورزی رونق بیشتری دارد. به سبب نداشتن رودخانه‌های دائمی، بیشتر آب زمینهای کشاورزی پکتیا از کاریزها تأمین می‌شود. گندم، جو، بنشن، صیفی و سبزیجات از عمده‌ترین محصولات کشاورزی این ولایت است. در نواحی کوهستانی مهم‌ترین محصول کشاورزی سیب‌زمینی است (همانجا؛ *افغانستان*، 226-227).

پیشینهٔ تاریخی: هرودت در سدهٔ ۵قم، از سرزمینی به نام پاکتیکه نام برده است که قومی جنگاور در آنجا می‌زیسته‌اند و طرز زندگی آنها به باختریان شباهت داشته است (II/129). یافته‌های باستان‌شناسی در میرزَکی واقع در نزدیکی گردیز نیز، پیشینهٔ تاریخی پکتیا را به سدهٔ ۳قم می‌رساند (*ایرانیکا*، I/532). در *ریگ ودا* از قومی جنگجو به نام پکْتْ یاد شده است. گروهی از خاورشناسان نام پشتون را با پکت یکی می‌دانند. اما از دید زبان‌شناسی تبدیل پکت به پشتون در شاخه‌های زبانهای هند و ایرانی پذیرفتنی نیست (نک: جعفری، ۱۰۸۱).

در دورهٔ هخامنشیان این سرزمین ضمیمهٔ قلمرو آنان شد (پیرنیا، ۶۳۰/۱؛ غبار، ۴۰) و پس از سقوط امپراتوری هخامنشی به دست اسکندر از متصرفات وی به‌شمار آمد و با مرگ اسکندر در حیطهٔ قلمرو جانشینان وی قرار گرفت (نک: پیرنیا، ۱۷۸۰/۲؛ گیرشمن، 145).

یافت شدن بیش از ۱۱ هزار سکهٔ باکتریایی در میرزکی، بیانگر آن است که این سرزمین جزو قلمرو باکتریاییها بوده است (*ایرانیکا*، همانجا). ظهور کوشانیها در نواحی شمالی هندوکش و پیشروی آنان به نواحی جنوبی‌تر، در نهایت به سقوط دولت یونانی باختر در حدود سالهای ۴۵-۲۰ق‌م انجامید. از این تاریخ به بعد پکتیا در قلمرو کوشانیان قرار گرفت (نک: تازه، ۳۹). در دورهٔ فرمانروایی کوشانیان، از نیمه‌های سدهٔ ۲م دودمان لوئیک، بر پاره‌ای از نواحی شرقی افغانستان امروزی ازجمله پکتیا، فرمانروایی داشتند (نک: حبیبی، *تاریخ افغانستان بعد از...*، ۳۲/۱ بب).

هیوئن تسیانگ زائر بودایی چینی که در سدهٔ ۱ق/۷م از سرزمینهای غربی چین دیدن کرده است، از دو منطقهٔ فالانا و آپوکان یاد کرده که ولایت امروزی پکتیا را نیز در بر می‌گرفته است (نک: همان، ۲۴/۱، ۲۷، ۶۷-۶۸؛ واترز، II/262, 265, 319). بنابر گزارش وی، در این نواحی

1. *The World...*

مانند دیگر نواحی شمالی و شرقی افغانستان امروزی، کیش بودایی رواج داشته است (حبیبی، همان، ۲۵/۱).

در ۲۴ق/۶۴۵م یا به روایتی در ۲۵ق، سپاهیان عرب به فرماندهی عبدالله بن عامر بن کُرَیز کابل را به جنگ گشودند، اما به درستی روشن نیست که آیا مسلمانان در این زمان به نواحی شرقی‌تر نیز دست یافته بودند، یا نه (نک: طبری، ۲۴۴/۴؛ ابن اثیر، ۸۶/۳). به هر حال، حاکمیت عربها در این ناحیه پایدار نبود. در ۵۰ق/۶۷۰م، کابل شاه مسلمانان را از کابل بیرون راند (نک: بلاذری، ۵۵۸ـ۵۵۹).

از چگونگی ورود اسلام به سرزمینی که امروزه پکتیا خوانده می‌شود، آگاهی چندانی دردست نیست. بنابر اسناد موجود، نخستین حاکم لویکی این ناحیه که به دین اسلام درآمد، خانان یا خاقان نام داشته است. وی چون بر نواحی غزنه و گردیز حکومت یافت، در حدود سال ۱۶۴ق/۷۸۱م به اسلام گروید، اما پس از چندی باز به کیش پدران خود برگشت (نک: حبیبی، همان، ۴۲/۱ـ۴۳)؛ ولی پسر او محمدبن خاقان که تا حدود سال ۲۰۰ق/۸۱۶م حکومت داشت، قطعاً به دین اسلام درآمده بود (نک: همان، ۴۳/۱ـ۴۴). ابومنصور افلح پسر و جانشین محمد، هنگامی که به شاهی رسید، بتخانهٔ لویک واقع در دروازهٔ بامیان غزنه را ویران، و بر جای آن مسجدی بنا کرد که به مسجد افلح لویک شهرت یافت (همان، ۴۴/۱).

در ۲۵۶ق/۸۷۰م، یعقوب لیث صفاری به نواحی شرقی خراسان تاخت و جنگی سخت میان او و ابومنصور افلح امیر گردیز درگرفت و سرانجام ابومنصور با دادن گروگان و تعهد به پرداخت ۱۰ هزار درم خراج سالیانه به امیر سیستان، با وی صلح کرد. پس از افلح، اخلاف و تا اواسط سدهٔ ۵ق بر حکومت گردیز باقی ماندند (نک: همان، ۴۴/۱ـ۴۷؛ گردیزی، ۱۳۹؛ بازورث، 111). نواحی دوردست و بعضاً صعب‌العبور پکتیا یکی از پناهگاههای خوارج در نواحی شرقی ایران به‌شمار می‌رفت. این نواحی در دورهٔ اقتدار خوارج سیستان زیر سلطهٔ آنان بود (نک: *تاریخ...*، ۱۷۶ـ۱۷۷). به گزارش نویسندهٔ گمنام *حدودالعالم* بیشتر اهالی گردیز بر مذهب خوارج بودند (ص ۷۱).

در ۵۷۰ق/۱۱۷۴م معزالدین محمد غوری، گردیز و نواحی شرقی آن را گشود (نک: منهاج، ۳۹۶/۱). پس از درگذشت وی در ۶۰۲ق/۱۲۰۶م سلسلهٔ غوریان درنتیجهٔ جنگهای داخلی از هم پاشید (بازورث، ۲۷۳) و سلطان محمد خوارزمشاه با استفاده از این موقعیت، متصرفات غوریان را تا نواحی گردیز و مرزهای هند ضمیمهٔ قلمرو خود کرد (منهاج، ۴۱۳/۱)، اما سلطهٔ خوارزمشاهیان بر این نواحی دیری نپایید و سراسر خراسان به تصرف مغولان درآمد. در ۶۱۸ق/۱۲۲۱م سپاهیان چنگیزخان در تعقیب سلطان جلال‌الدین خوارزمشاه که قصد رفتن به نواحی شرقی سند را داشت، به گردیز رسیدند و نواحی پیرامون آن تا رودخانهٔ سند را به تصرف درآوردند (بازورث، همانجا؛ نسوی، ۱۰۹؛ اقبال، ۶۲).

پس از استیلای مغولان، پکتیا مانند دیگر نواحی خراسان بزرگ توسط یک والی و یک فرمانده نظامی که از طرف خان بزرگ مغول تعیین می‌شد، اداره می‌گردید. این وضع تا زمان به قدرت رسیدن هلاکو در ایران و تأسیس حکومت ایلخانیان توسط وی ادامه داشت (نک: غبار، ۲۲۶). در دورهٔ ایلخانیان، حکام خراسان بزرگ مطیع فرمانروایان این سلسله بودند (نک: همو، ۲۲۹). پس از مرگ ابوسعید بهادر، آخرین ایلخان مغول تا روی کار آمدن تیمور، پکتیا به مثابهٔ یک مرکز اداری کوچک توسط امرای محلی اداره می‌شد (نک: همو، ۲۳۰). در ۸۰۰ق/۱۳۹۸م، تیمور گورکانی به پکتیا رسید و از آنجا به نواحی شرقی‌تر تا حوالی رود سند لشکر کشید (حبیبی، همان، ۷۵/۱؛ شرف‌الدین علی، ۳۷/۲ـ۴۱).

پس از اضمحلال دولت تیموری نواحی شرقی افغانستان کنونی از جمله پکتیا به تصرف دولت بابری هند درآمد (غبار، ۲۸۱). محمد ظهیرالدین بابر از میان درباریان خود حکمرانانی برای ادارهٔ این نواحی گسیل داشت، از آن جمله خواجه کلان را به حکومت غزنی و گردیز گماشت (حبیبی، *تاریخ افغانستان در عصر...*، ۲۸). این نواحی تا چیره شدن نادر بر نواحی شرقی افغانستان در ۱۱۵۱ق/۱۷۳۸م تحت استیلای بابریان هند باقی ماند (نک: غبار، ۳۵۰ـ۳۵۱).

سلطهٔ نادر بر این نواحی دیری نپایید. پس از مرگ نادر (۱۱۶۰ق/۱۷۴۷م) احمدخان ابدالی، از فرماندهان نظامی نادرشاه که از جانب سران قبایل افغان حمایت می‌شد، در نزدیکی قندهار، تاج شاهی بر سر نهاد. او از خلأ قدرتی که بر اثر قتل نادر و ضعف دولت گورکانی هند به وجود آمده بود، استفاده کرد و به سرعت موضع خود را در نواحی شرقی متصرفات نادرشاه ازجمله پکتیا استوار ساخت (همو، ۳۶۰ـ۳۶۱؛ ابوالحسن گلستانه، ۶۰؛ حسینی منشی، ۵۵/۱ـ۵۶؛ نک: هـ د، احمدشاه درانی).

از میانه‌های سدهٔ ۱۳ تا میانه‌های سدهٔ ۱۴ق انگلیسیها در نواحی شرقی افغانستان امروزی نفوذ کردند و بر بیشتر آن نواحی ازجمله پکتیا چیره شدند (*دائرةالمعارف*، ۳۴۵۴/۴). در جریان دومین جنگ افغانستان و انگلستان در ۱۲۹۵ق/۱۸۷۸م، نیروهای انگلیسی از راه پکتیا به سوی کابل پیشروی کردند. در جنگ سوم افغانستان و انگلستان نیروهای افغانی برای هجوم به دژ بریتانیا در «تَل» از همین راه گذشتند (نک: فرهنگ، ۱(۲)/۵۰۴ـ۵۰۵؛ *بریتانیکا*، VII/683).

در اواخر سال ۱۳۳۰ق/۱۹۱۲م نهضتی مردمی برضد ستمکاریهای محمداکبرخان والی پکتیا برپا شد که تا اوایل سال ۱۳۳۱ق ادامه داشت. در همین اثنا جان داد خان از زمین‌داران بزرگ احمدزایی که در کابل اقامت داشت، از جانب دولت مرکزی برای سرکوب نهضت اهالی پکتیا به منطقه گسیل شد، ولی او با همدستی برادرزاده‌اش ولی محمدخان که با انگلیسیها سر و سری داشت، به این آشوبها دامن زد. اما دولت مرکزی افغانستان با گردآوری نیرو به سرکوب این نهضت پرداخت (غبار، ۷۱۱ـ۷۱۳).

سرزمینهای پشتون‌نشین که در دورهٔ حضور انگلیسیها در هند مورد

منازعهٔ آنان با حکومت افغانستان بود، با به رسمیت شناخته شدن استقلال افغانستان از جانب دولت انگلستان در گفت‌وگوهای صلح راولپندی در ۱۳۳۷ق رسماً میان دو دولت تقسیم شد و با تعیین مرزهای افغانستان با هندِ انگلیس، مرزهای امروزی افغانستان شکل گرفت و پکتیا در شمار نواحی پشتون‌نشین تحت فرمانروایی دولت افغانستان قرار گرفت (فرهنگ، ۱(۲)/۵۰۷ ـ ۵۰۹؛ علی‌آبادی، ۱۴۲؛ غبار، ۷۷۴ـ ۷۷۵). پس از آغاز جنگهای داخلی افغانستان، در پی کودتای کمونیستی ۱۳۵۶ش/۱۹۷۷م و ورود ارتش شوروی در ۱۳۵۸ش به افغانستان به منظور حمایت از دولت مرکزی آن کشور، پکتیا به سبب مجاورت با مرزهای پاکستان برای تأمین جنگ‌افزار مجاهدین از اهمیت استراتژیک برخوردار گشت و از پایگاههای مهم مجاهدین افغانی به‌شمار می‌رفت (نک: بریگو، ۸۱ ـ۸۴، ۱۴۵؛ علی‌آبادی، ۱۶۸ـ۱۶۹).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابوالحسن گلستانه، *مجمل التواریخ*، به کوشش مدرس رضوی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ اقبال آشتیانی، عباس، *تاریخ مغول*، تهران، ۱۳۶۴ش؛ بازورث، ک. ا.، *سلسله‌های اسلامی*، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۴۹ش؛ بریگو، آندره و اولیویه روآ، *جنگ افغانستان*، ترجمهٔ ابوالحسن سروقد مقدم، مشهد، ۱۳۶۶ش؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به کوشش عبدالله انیس طباع و عمر انیس طباع، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ پیرنیا، حسن، *ایران باستان*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ *تاریخ سیستان*، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۴ش؛ تازهٔ نورستانی، سمیع‌الله، *ریشه‌های تاریخی و فرهنگی نورستان*، به کوشش عنایت‌الله نصرتی، کابل، ۱۳۶۷ش؛ جعفری، علی‌اکبر، «پشتو»، سخن، تهران، ۱۳۴۵ش، دورهٔ ۱۶، شم ۱۱؛ حبیبی، عبدالحی، *تاریخ افغانستان بعد از اسلام*، کابل، ۱۳۴۵ش؛ همو، *تاریخ افغانستان در عصر گورکانی*، کابل، ۱۳۲۰ش؛ *حدودالعالم*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰ش؛ حسینی منشی، محمود، *تاریخ احمدشاهی*، به کوشش دوست مرادسید مرادوف، مسکو، ۱۹۷۴م؛ *دائرةالمعارف آریانا*، کابل، ۱۳۲۸ش؛ دولت‌آبادی، بصیراحمد، *شناسنامهٔ افغانستان*، قم، ۱۳۷۱ش؛ شرف‌الدین علی یزدی، *ظفرنامه*، به کوشش محمد عباسی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ طبری، *تاریخ*؛ علی‌آبادی، علیرضا، *افغانستان*، تهران، ۱۳۷۲ش؛ غبار، غلام محمد، *افغانستان در مسیر تاریخ*، قم، ۱۳۵۹ش؛ فرهنگ، محمد صدیق، *افغانستان در پنج قرن اخیر*، قم، ۱۳۷۱ش؛ گردیزی، عبدالحی، *زین الاخبار*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۴۷ش؛ منهاج سراج، عثمان، *طبقات ناصری*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ نسوی، محمد، *سیرت جلال‌الدین مینکبرنی*، ترجمهٔ کهن، به کوشش مجتبیٰ مینوی، تهران، ۱۳۶۵ش؛ نقشهٔ راهنمای افغانستان، گیتاشناسی، تهران، شم ۱۸۹؛ نیز:

Afghanistan, Paris, 1970; Bosworth, C. E., «The Ṭāhirids and Ṣaffārids», *The Cambridge History of Iran*, vol. IV, ed R. N. Frye, Cambridge, 1975; *Britannica*, micropaedia, 1987; Dupree, L., *Afghanistan*, New Jersey, 1973; Ghirshman, R., *Iran*, London, 1978; Herodotus, *History*, tr. A. D. Godley, London, 1957; *Iranica*; Watters, Th., *On Yuan Chwang's Travels in India*, 1973; *The World Gazetteer*, www.world-gazetteer.com.

امیرحسین مرادخانی

پُل، سازه‌ای که عبور از روی مانع را ممکن می‌سازد. این سازه گذرگاهی برای عبور از روی موانعی مانند آبراهها، دره‌های عمیق و جز آن است که معمولاً بخشهای جداگانهٔ شهرهای دو سوی یک رودخانه، بزرگ‌راهها، خطوط راه‌آهن و گذرگاهها را به‌هم می‌پیوندند (*انکارتا*[1]).

ساختار نخستین پلها بسیار ساده بوده، و از دو پایه و یک شاه تیرِ افقی که بر آن قرار داده می‌شده، شکل می‌گرفته است؛ لیکن مشکلات مهندسی تاکنون حتیٰ به این شکل ساده فایق نیامده، و هنوز جزء تفکیک‌ناپذیر در تمام پلهاست (*بریتانیکا*).

ساختن شالوده‌های پایا همواره بزرگ‌ترین معیار سنجش هنر سازندهٔ پل محسوب می‌شود. از هزارهٔ ۳ق‌م پایه‌های چوبیِ پل در زمینهای نرم‌تر در داخل زمین کوبیده می‌شد. از اوایل هزارهٔ پیشین تا حدود ۲ سدهٔ پیش شالودهٔ پلهای سنگی یا آجری در صورت امکان در بستر صخره‌ای قرار می‌گرفت. قرار دادن شالوده‌ها در زمین خشک می‌توانست با تغییر مسیر موقت رودخانه ممکن شود، مانند پل اصلیِ بابِل که درواقع کهن‌ترین پلی بوده که جنبهٔ مهندسی داشته است. این پل با پایهٔ سنگی و گذرگاه چوبی، در ۲۰۰۰ق‌م در شهر بابل بر روی رودخانهٔ فرات برپا شده بود و دو بخشِ شهر را به هم ارتباط می‌داد («تاریخ...[2]»، 715؛ «فرهنگ...[3]»، 800). بعضی پایه‌ها با ساختنِ پلهایی از قایقها اجرا می‌شد؛ ازجملهٔ آنها پلهایی است که داریوش هخامنشی و پسرش خشایارشا در سدهٔ ۵ق‌م طی حمله به یونان، به ترتیب بر آبراههای بُسفر و داردانل بستند؛ پل دوم با ۶۷۴ قایق برپا شده بود (هرودوت، 457-456).

پل‌سازی در سرزمینهای مسلمانان ظاهراً براساس و ادامهٔ پل‌سازی ایران ساسانی و روم بوده است. پلهای آغازین دوران اسلامی به هنگام فتوحات مسلمانان همان پلهای موقتِ قایقیِ رایج در پیش از اسلام بوده است که عربها آن را «جسر» می‌نامیده‌اند. در مدارکِ در دست دربارهٔ کهن‌ترین پلها از این‌گونه ــ که در ۱۳ و ۱۵ق/۶۳۴ و ۶۳۶م روی رودخانه‌های دجله و فرات در بخش جنوبی دشت برپا شدند ــ توضیحاتی وجود دارد (بلاذری، ۳۰۸/۲، ۳۰۹؛ طبری، ۶۰۲/۳). با گسترش فتوحات در شهرهایی که رودخانه‌های بزرگ در آنها جاری بود، برپاییِ جسر و نیز پلهایی با سازهٔ معمارانهٔ «قنطره» رایج شد؛ ازجملهٔ این شهرها بغداد، پایتخت نوبنیادِ منصور، خلیفهٔ عباسی در سدهٔ ۲ق/۸م بود که پلهای متعددی در آن از هر دو گونه بر روی رودخانهٔ دجله برپا شد (نک: لسترنج، 50 ff.). در شهر موصل جسرهایی پیش از دورهٔ اسلامی روی رودخانهٔ دجله بسته شده بود که دو بخش شهر را به یکدیگر متصل می‌کردند. در نیمهٔ نخست سدهٔ ۲ق/۸م جسرهای قدیم بازسازی، و جسرهای تازه‌ای ساخته شد و در پی آن قنطره‌ها نیز که به دلیل سازهٔ معمارانه ثابت بودند، برپا شدند (دیوه‌جی، ۱۱۰ـ۱۲۰).

در فسطاط (قاهرهٔ کهن) نیز همچون شهرهای همانند آن جسرهایی بسته شده بود (ادریسی، ۳۲۳/۱) و ابن جبیر از پلی در فسطاط بر روی رودخانهٔ نیل با ۴۰ دهانه سخن می‌گوید (ص ۵۲ـ۵۳).

بستن جسر روی رودخانه‌ها در ایرانِ پیش از اسلام، و به هنگام گشودن شهرها توسط مسلمانان ــ به‌ویژه در خراسان بزرگ ــ بسیار کاربرد داشت (مقدسی، ۳۳۰). همچنین بلاذری از قنطره‌هایی بر

1. *Encarta* ... 2. *A History* ... 3. *The Dictionary* ...

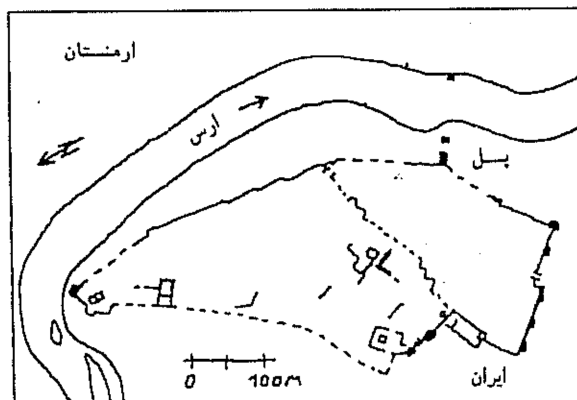
نهرهای بلخ گزارش می‌دهد (۵۰۶/۳). از زمرهٔ جسرهای مشهور باید از «جسر بنات یعقوب» بر رودخانهٔ اردن علیا یاد کرد (EI², II/555).

مقری و ابن عذاری از مشهورترین پلهای اندلس، پل قرطبه بر روی وادی الکبیر یاد می‌کنند که بنیان آن به پیش از اسلام بازمی‌گردد، و از پایان سدهٔ ۱ق/۷م به بعد بارها بازسازی و مرمت شده، و بدین سبب، با اینکه عناصر کهن رومی آن حفظ شده است، ساختار مشخصی ندارد. موقعیت این پل در کنار جامع شهر و کاخ الزهرا عامل امتیازی برای شهر به‌شمار آمده است (نک: *دانشنامه ...*، ۶۷۹/۵-۶۸۰).

مآخذ: ابن جبیر، محمد، *رحلة*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۷م؛ ادریسی، محمد، *نزهة المشتاق*، قاهره، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به کوشش صلاح‌الدین منجد، قاهره، ۱۹۵۶م؛ *دانشنامهٔ جهان اسلام*، تهران، ۱۳۷۹ش؛ دیوه‌جی، سعید، «جسر الموصل فی مختلف العصور»، *سومر*، ۱۹۵۶م، ج ۱۲، شم ۱ و ۲؛ طبری، *تاریخ*؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ نیز:
Britannica, 2004; *The Dictionary of Art*, New York/London, 1998; EI²; *Encarta Reference Library*, 2003; Herodotus, *The Histories*, tr. Aubrey de Sélincourt, Harmondsworth, 1980; *A History of Technology*, ed. Ch. Singer et al., Oxford, 1955; Le Strange, G., *Baghdad During the Abbasid Caliphate*, Westport, 1983.
فاطمه کریمی

پل و پل‌سازی در ایران

دورهٔ پیش از اسلام: بقایای کهن‌ترین نمونه از پلهای پایا بر روی رودخانهٔ ارس در شمال غربی آذربایجان در مرز ارمنستان و نخجوان باقی است. این پل احتمالاً با سازه‌ای بر پایه‌های سنگی در سدهٔ ۹-۸ق‌م برای ایجاد ارتباط بین دو بخش شهر اورارتویی ورهرام واقع در دو

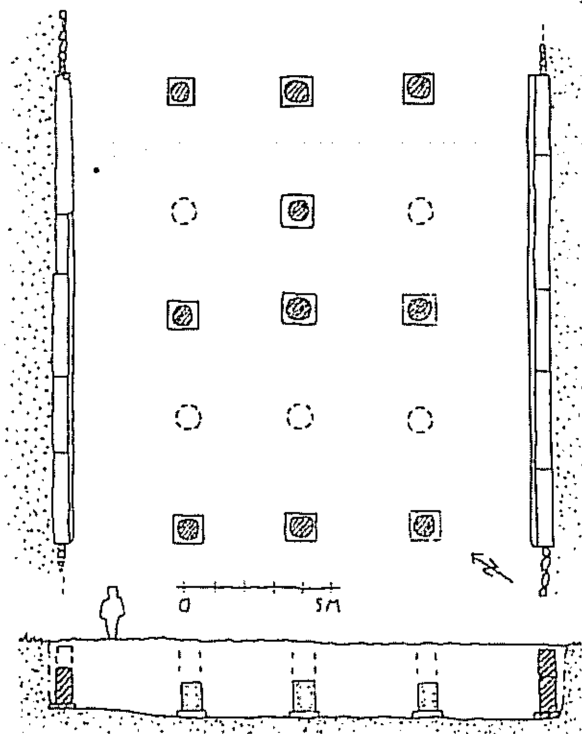


تصویر ۱

سوی رودخانهٔ ارس برپا شده بوده است (تصویر ۱؛ کلایس، «نقشه‌ها...»[1]، 82ff.).

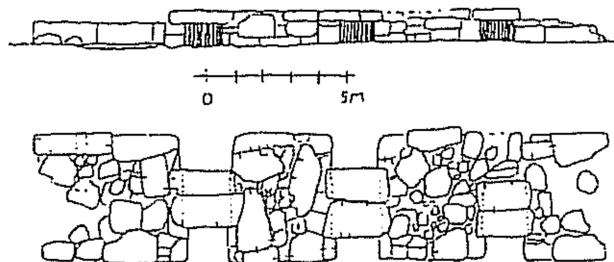
دورهٔ هخامنشی: در کاوشهای باستان شناختی پاسارگاد در محوطهٔ باغ کاخ هخامنشی بازماندهٔ پلی با نقشه‌ای مربع شکل شامل ۱۵ ستون در ۳ ردیف ۵ ستونی به‌دست آمده است (تصویر ۲؛ استروناخ، 113، تصویر 55) و نیز آثار بازمانده از یک بند ـ پل در ناحیهٔ «برده بریدهٔ ۲» که بر روی رودخانهٔ کُر در فارس بسته شده بوده، مورد بررسی قرار گرفته است که تماماً از قطعه سنگهایی تشکیل گردیده که با بستهای فلزی به هم متصل شده‌اند (تصویر ۳؛ برگنر، 4-1).

دورهٔ ساسانی: در زمان شاپور اول ساسانی (۲۴۰-۲۷۰م)، بند ـ پل مشهور به «بند قیصر» نزدیک شوشتر در خوزستان به دست اسرای



تصویر ۲

رومی پس از شکست آنها در ادسا در ۲۶۰م ساخته شد. این بند ـ پل منحنی را با درازای ۴۷۰متر بر روی رودخانهٔ کارون با استفاده از



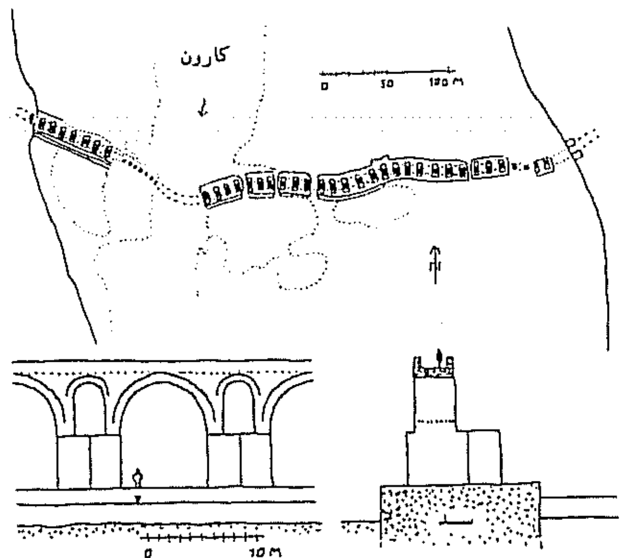
تصویر ۳

امکانات طبیعی بستر صخره‌ای رودخانه، و با بیش از ۵۰ دهانه بنا کرده بودند که در دوره‌های بعدی معماری ایران تا سدهٔ ۱۳ق/۱۹م الگویی برای ساختمان پل بود (تصویر ۴؛ ولفل، 113ff.).

در درهٔ گاماساب نزدیک بیستون در محوطهٔ محصورِ شکارگاهِ شاهی پلی با پایه‌های سنگی تراش خورده، و با بستهای فلزی وجود داشته که ظاهراً دارای طاقهای قوسی و گذرگاه مسطح چوبی بوده است. از این پل ساسانی فقط پایه‌های سنگی آن با دهانه‌های تیزه‌دار باقی مانده است (کلایس، *بیستون*، 99ff.).

1. «Planaufnahmen...»

دورهٔ اسلامی: پلهای ساخته شده در این دوره دارای ویژگیهای پلهای دورهٔ ساسانی ــ سنگهای مربع شکل، بستهای فلزی و قوسهای



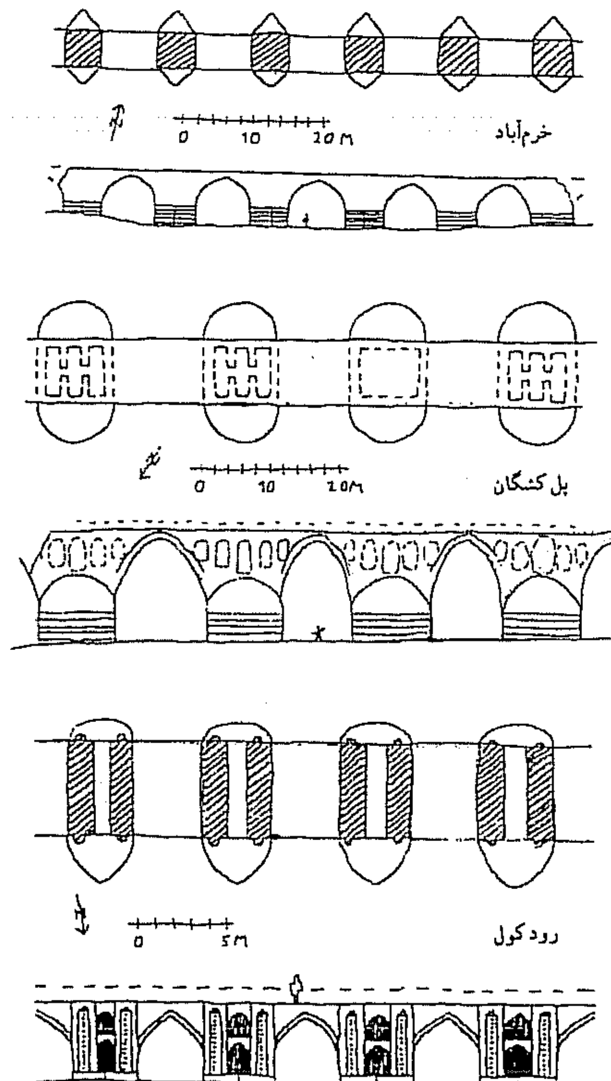
تصویر ۴

نسبتاً تیزه‌دار ــ است. یک نمونهٔ آن پلی است با ۲۵ پایه در نزدیکی خرم‌آباد که شاید بر پایه‌های یک سازهٔ چوبی قرار داشته، و بر روی آن بنایی با قلوه‌سنگ متعلق به دورهٔ اسلامی وجود داشته است (تصویر ۵؛ همو، «پلها و سدهای شمال...[1]»، 250ff.).

بر روی رود کشگان در جادهٔ اندیمشک پلی پراهمیت وجود دارد که در زمان شکل‌گیری، دارای پایه‌های مدورِ ستبر بوده، و ۱۵۰ متر درازا، ۸ ـ ۹/۵ متر پهنا، و ۲۸ متر بلندی داشته است. امکان دارد که در اصل پایه‌ها حامل یک گذرگاهِ چوبیِ افقی بوده، و در دومین دورهٔ بنا ــ احتمالاً در اوایل دورهٔ اسلامی ــ طاقهای ساخته شده از قلوه سنگ به آن افزوده شده است (تصویر ۶؛ همو، «پلها و سدهای جنوب غربی...[2]»، 350ff.).

همچنین بر روی رود کشگان پل مشهور کشگان در ۵۶ کیلومتری غرب خرم‌آباد با ۱۲ پایهٔ مدور مستحکم و ۳ گذرگاه کوچک قرار دارد (همو، «پلها و سدهای شمال»، 252 ff.). در بنای پایه‌های ستبرِ آن از سنگهای مربع، و در بخشهای بالایی بین قوسها از قلوه‌سنگ استفاده شده است. برای کاهش وزنِ بخشهای فوقانی حجره‌هایی در بالای پایه‌ها ساخته‌اند. این پل با ۳۴۰ متر درازا، و ۲۶ متر بلندی، و ۹/۴ متر پهنا به دستور امیر ابونجم بدر بن حسنویه در فاصلهٔ سالهای ۳۸۹ـ ۳۹۹ق/۹۹۸ـ۱۰۰۸م ساخته شده است و بخشی از آن را در سدهٔ ۱۳ق/ ۱۹م بازسازی کرده‌اند.

در جنوب گَوَر در فارس پل گَوَر با درازای ۱۲۵، بلندی ۱۰/۳، و پهنای ۳/۸ متر، با ۶ دهانهٔ تیزه‌دار و دو اتاق کوچک برای مسافران وجود دارد که احتمالاً در اوایل دورهٔ اسلامی، و شاید بر پایه‌های ساسانی ساخته شده است (تصویر ۷؛ همو، «پلهای صفوی و قاجاری



تصویر ۵

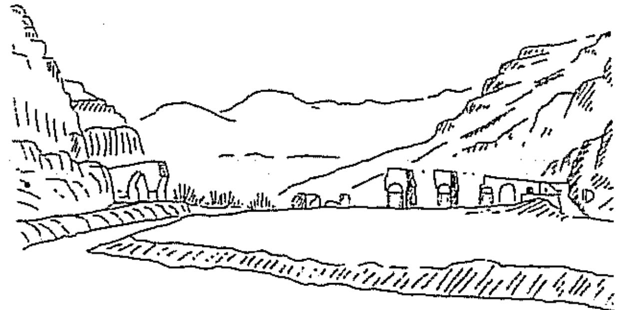
در ایران[3]»، 315). ساختنِ چنین اتاقهایی برای مسافران در پلهای ایرانی ــ مانند کاروان‌سراها ــ بسیار رایج بوده است.

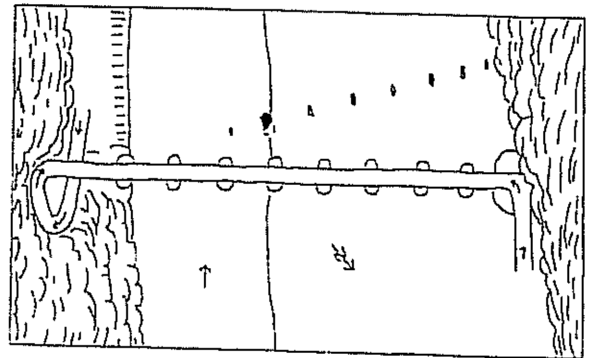
یکی از قدیم‌ترین پلهای برجای مانده از سده‌های نخستین اسلامی پل «شهرستان» در اصفهان است که ــ احتمالاً بر پایه‌های ساسانی ــ در فاصلهٔ سده‌های ۴ـ ۵ق/۱۰ـ۱۱م بر صخره‌های سنگی بستر زاینده رود ساخته شده است (هنرفر، ۸ـ۹؛ رفیعی، ۳۰۵).

بر روی رودخانهٔ قزل‌اوزن در مسیر جاده‌ای که از زنجان به تبریز می‌رود، در پای یکی از قلعه‌های اسماعیلیه، پل قافلانکوه برپاست. بانی آن براساس کتیبهٔ آجری موجود، «حاجی عباس... بن عثمان

1. «Brücken und Dämme in Nord...» 2. «Brücken und Dämme in Südwest...» 3. «Safavidische...»

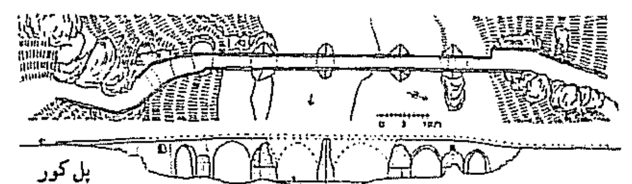
القزوینی» و تاریخ ساخت آن ۸۸۰-۸۸۹ق/۱۴۷۵-۱۴۸۴م است.





تصویر ۶

کتیبه‌ای دیگر از مرمتی در ۹۲۳ق/۱۵۱۷م به امر شاه بیگم دختر محمدبیگ نشان دارد، و ظاهراً مرمتهای بعدی یکی در ۱۰۸۴ ق/



تصویر ۷

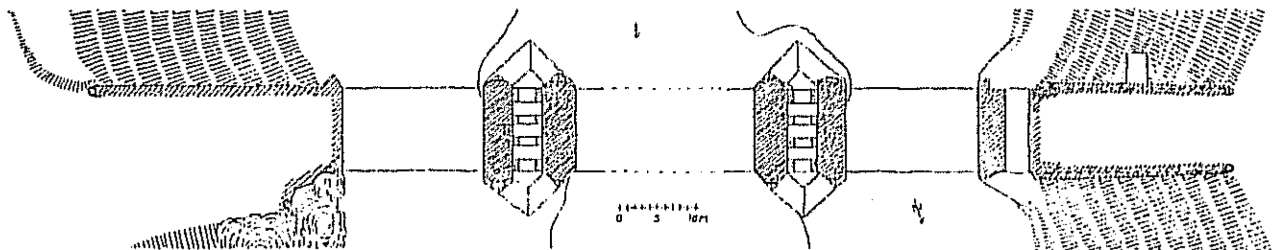
۱۶۷۳م، و دیگری در دورهٔ سلطنت نخستین شاه قاجار (آغاز سدهٔ ۱۳ق) صورت گرفته، و آخرین آنها حدود ۱۰۰ سال پیش به‌دست معماری تبریزی انجام یافته است. چشمهٔ میانیِ پل در ۱۳۲۵ش/۱۹۴۶م طی جنگ آذربایجان منفجر شد. پل ۱۴۸ متر درازا، ۱۰/۸ متر پهنا و ۱۵ متر بلندی دارد. پایه‌های آن از سنگهای مربع شکل ساخته شده است و برای بخش بدنه از آجر استفاده کرده‌اند. برای کاهش وزن پل گذرگاههایی در آن ایجاد شده است (تصویر ۸؛ پوپ، 1234، نیز حاشیهٔ 2؛ کلایس، «پل قافلانکوه...»، .363 ff).

دورهٔ صفوی: از دیدگاه تاریخ هنر پلهای اصفهان مهم‌ترین پلهای ایران هستند. پل‌سازی در این دوره به شکلی فزاینده به جلوه‌گریهای معمارانه و تزیینات نما می‌پردازد و فاصلهٔ پایه‌ها و پهنای دهانه‌های پل بیشتر می‌شود. از این گروه پلها می‌توان از پل الله‌وردی‌خان (هم) (سی و سه پل) و بند-پل خواجو با ۲۳ دهانه و ۱۳۱ متر درازا یاد کرد؛ در میانهٔ این پل یک کلاه فرنگی ۸ ضلعی برپاست (وورفل، .175 ff).

در ۵۷ کیلومتری شمال قزوین روی رودخانهٔ شاهرود پلِ «انبوه» که تنها دارای یک قوس تیزه‌دار است با درازای ۲۱/۸۰، بلندی ۱۸/۸۰، و پهنای ۸ متر برپا شده است که در هر سوی پل اتاقی برای مسافران وجود دارد. دسترسی به اتاق شمالی از طریق پلکانی است که از شیب جاده به پایین می‌رود و راه اتاق جنوبی از کنار سر پل است؛ پل انبوه در زمان شاه عباس اول ــ و شاید در محل یک پل کهن‌تر ــ بر جاده‌ای که به سوی قزوین، لاهیجان و دریای مازندران می‌رود، ساخته شده است.

این پل تاکنون به خوبی برجاست (تصویر ۹؛ کلایس، «پلهای صفوی و قاجاری در شمال...»[1]، .205 ff).

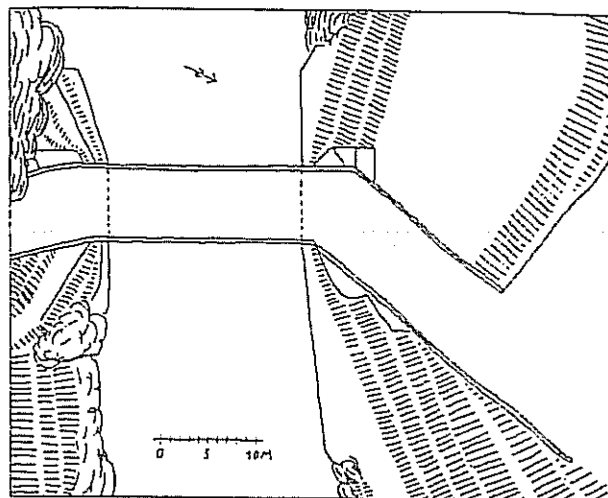
در استانهای گیلان و مازندران چندین پلِ ساخته شده از آجر نمایشگرِ تناسبات عالی معمارانه است. برای نمونه پل تمی‌جان نزدیک رودسر است که در سده‌های ۱۱-۱۲ق/۱۷-۱۸م با سنت معماری صفوی

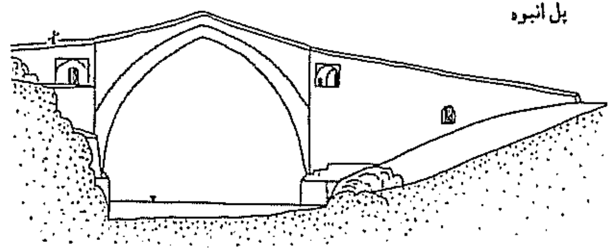




تصویر ۸

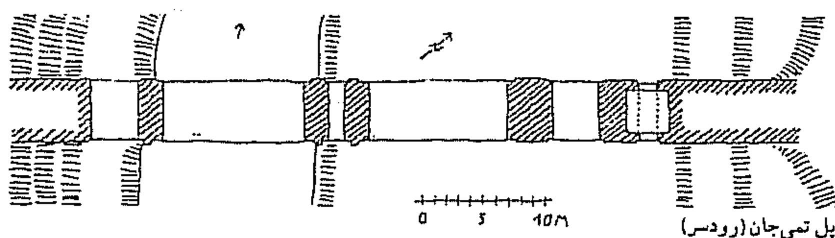
1. «Brücken aus... im nördlichen...»

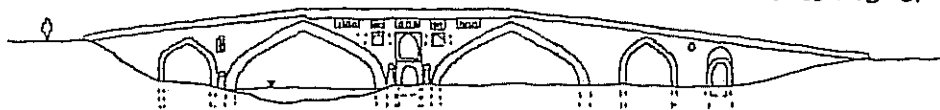




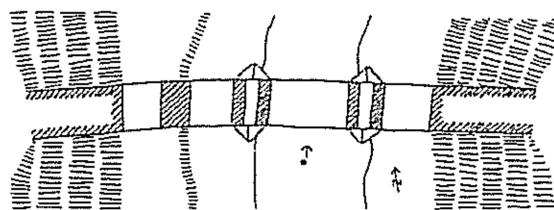
تصویر ۹

ساخته شده است(تصویر ۱۰؛ همو، پلهای صفوی و قاجاری در ایران»)،





تصویر ۱۰





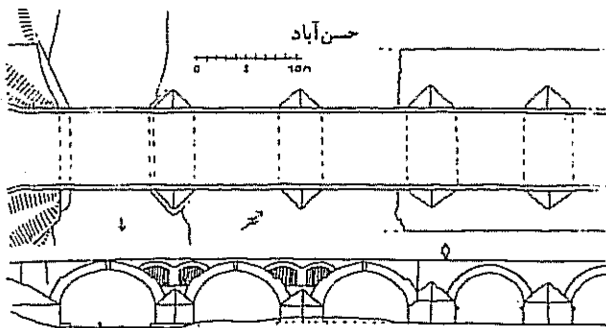
تصویر ۱۱

329). پل شیم رود نزدیک لاهیجان (همان، 327ff.)، و پل صومعه‌سرا



تصویر ۱۲

صومعه‌سرا در ۲۴ کیلومتری غرب رشت با ۴ دهانه و ۲ گذرگاه در پایه‌های اصلی نیز از این گروه‌اند (تصویر ۱۱؛ همو، «پلهای صفوی و



تصویر ۱۳

قاجاری در شمال»، 213).

پلهایی که بر صخره‌های زیرزمینی بنا نشده‌اند، اگر روی ساختمانِ سد نباشند، بیشتر روی پایه‌های سنگفرش بنیاد یافته‌اند. نمونهٔ چنین پلهایی، پلی واقع در جادهٔ بیجار است که بر رودخانهٔ زنجان بسته شده است. این پلِ آجری ۱۰۵ متر درازا، ۶/۲ متر پهنا، و ۱۱/۱ متر بلندی دارد (تصویر۱۲؛ همو، «پلهای صفوی و قاجاری در جنوب غربی...[1]»، 333).

دورهٔ قاجار: پل رود شور (قره‌سو) نزدیک حسن‌آباد در جادهٔ تهران ـ قم، در اصل روی یک سد ساخته شده بوده است که پس از ویرانیِ بخش جنوبیِ آن، به هنگام بازسازی سازه‌هایی آجری برای کاهش وزن پل به آن افزوده‌اند. این پل در اصل در دورهٔ قاجار ساخته شده، و در نیمهٔ دوم سدهٔ ۱۳ق بازسازی شده است (تصویر ۱۳؛ همو، «پلهای صفوی و قاجاری در شمال»، 236).

از اواخر دورهٔ قاجار در ساختمان پلها به‌طور فزاینده از فنون جدید و مصالح ساختمانی چون سنگ و آجر استفاده شد. در سدهٔ ۱۴ق/۲۰م از سازه‌های فولادی و سیمانی در پل‌سازی استفاده کردند؛ برای نمونه می‌توان از پل فولادی ورسک برای راه‌آهن، میان کوههای البرز در راه

1. «Brücken aus...in Südwest...»

تهران ـ دریای مازندران، و پل فولادی «قطور» در خط آهن میان آذربایجان و ترکیه یاد کرد.

مآخذ: رفیعی مهرآبادی، ابوالقاسم، *آثار ملی اصفهان*، تهران، ۱۳۵۲ش؛ هنرفر، لطف‌الله، *گنجینهٔ آثار تاریخی اصفهان*، اصفهان، ۱۳۴۴ش؛ نیز:

Bergner, K., «Bericht über unbekannte achaemenidische Ruinen in der Ebene von Persepolis», *Archaeologische Mitteilungen aus Iran*, 1936, vol. VIII, Kleiss, W., *Bisutun*, Berlin, 1999, vol. VII; id, «Brüken aus safavidischer und qadjarischer Zeit im nördlichen Iran», *Archaeologische Mitteilungen aus Iran*, 1985, vol. XVIII; id, «Brücken aus safavidischer und qadjarischer Zeit in Südwest-und Nordiran», ibid, 1987, vol.XX; id, «Brücken und Dämme in Nord-, West-und Südwest-iran-V», ibid, 1994, vol. XXVII; id, «Brücken und Dämme in Südwest-, Nordost-und Süd - Iran», ibid, 1995/1996, vol. XXVIII; id, «Planaufnahmen urartäischer Burgen und Neufunde urartäischer Anlagen in Iranisch-Azerbaidjan im Jahre 1973», ibid, 1974, vol. VII; id, «Pol-e Qaflan Kuh bei Mianeh», ibid, 1983, vol.XVI; id, «Safavidische und qadjarische Brücken in Iran II», ibid, vol. XIX, 1986; Pope, A. U., «Bridges, Fortifications and Carvanserais», *A Survey of Persian Art*, Tehran etc., 1967, vol.III; Stronach, D., *Pasargadae*, Oxford, 1978; Wölfel, W., *Wasserbau in den alte Reichen*, Berlin, 1990; Würfel, K., *Isfahan*, Zürich, 1974.

ولفرام کلایس

پُلْ دُخْتَر، شهرستان و شهری در جنوب استان لرستان و نیز پلی تاریخی در همان‌جا.

شهرستان پل دختر: این شهرستان با ۳٬۶۱۵ کمـ۲ مساحت از دو بخش مرکزی و معمولان، ۷ دهستان و ۲۴۹ آبادی دارای سکنه تشکیل یافته است (*جغرافیا*...، ۵۲؛ *نشریه*...، ۵۳؛ *سرشماری*...، پانزده). شهرستان پل‌دختر از شمال و شرق به شهرستان خرم‌آباد، از غرب به شهرستان کوهدشت، از جنوب به شهرستان درّه شهر در استان ایلام و شهرستان اندیمشک در استان خوزستان محدود است (نک: نقشه...).

بنابر مصوبهٔ هیئت دولت در ۱۳۷۳ش، بخش ملاوی از توابع شهرستان خرم‌آباد به شهرستان پل‌دختر تغییر یافت (نک: مجموعه...، ۵۸۰ـ۵۸۱). این شهرستان براساس سرشماری ۱۳۷۵ش، ۶۹٬۳۶۵ تن جمعیت داشت (*سرشماری*، شانزده). مردم شهرستان پل‌دختر به گویش لری گفت و گو می‌کنند و شیعهٔ دوازده امامی‌اند (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*...، ۷۳).

شهرستان پل دختر منطقه‌ای کوهستانی و در بلندیهای زاگرس واقع است. مهم‌ترین کوههای آن اینهاست: عاصی‌آباد (۲٬۶۳۰ متر)، لَمو (۲٬۳۱۹ متر)، خرگوشان (۲٬۱۶۰ متر) و گوهرته (۲٬۰۲۵ متر) (*فرهنگ جغرافیایی کوهها*...، ۲۱۳/۲، ۲۲۹، ۲۴۳). رودخانهٔ کشکان و ریزابه‌های آن که یکی از شاخه‌های مهم و پر آب کرخه است، زمینهای شهرستان پل‌دختر را آبیاری می‌کند (افشین، ۳۶۴/۱؛ جعفری، ۳۹۴، ۳۹۶ـ۳۹۷). این شهرستان دارای آب و هوای معتدل و خشک است (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، ۴۵۰). اساس اقتصاد شهرستان پل دختر بر زراعت و دامداری است و محصولات کشاورزی آن گندم، جو، بنشن، برنج و تره‌بار است (همانجا).

شهر پل دختر: این شهر که مرکز شهرستان پل‌دختر است، در °۳۳ و ′۹ عرض شمالی و °۴۷ و ′۴۲ طول شرقی در ارتفاع ۶۵۰ متری از سطح دریا واقع است (پاپلی، ۱۲۹) و در ۱۳۷۵ش دارای ۱۶٬۵۳۸ تن جمعیت بوده است (*سرشماری*، چهل).

پل‌دختر تا چند سال پیش روستایی کوچک بود و هیچ‌گونه مزایای شهری نداشت، اما به سبب واقع شدن در مسیر جادهٔ بازرگانی و جایگاه جغرافیایی مناسب، به تدریج بر جمعیت و آبادانی آن افزوده شد (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، ۷۳). نام پل دختر برگرفته از نام پلی است به همین نام (نک: دنبالهٔ مقاله) که در ۵۰۰ متری شمال این شهر بر روی رودخانهٔ کشکان قرار دارد (مهریار، ۱۷۹).

پیشینهٔ تاریخی: یافته‌های باستان‌شناختی در تپهٔ واشیان و گورستانهای گرزور، تنگ لیلم، چشمه کیوتنگ، کرفه و چال کره هلوش پیشینهٔ این منطقه را به دورهٔ پیش از تاریخ می‌رساند (*پایگاه*...، «محوطه‌ها...»). در تپهٔ تاریخی واشیان سفالهای مختلفی که به تمدنهای گوناگونی تعلق دارد، مشاهده می‌شود (ایزدپناه، ۲۵/۳). در غار گَلماگَره، واقع در شمال باختری پل‌دختر ظروف، آثار و مجسمه‌های نقره‌ای بسیار ارزنده و نفیس از زمان هخامنشیان یافت شده است. برخی این آثار را بخشی از اموال خزانهٔ شوش می‌دانند که هنگام حملهٔ اسکندر به یغما رفت و هنگامی که آنتی‌گونوس، سردار اسکندر قصد داشت آنها را از شوش به همدان منتقل کند، توسط ساکنان آن روزگار لرستان، یعنی کاسیان ربوده شده، و در این غار پنهان گردیده است (همو، ۲۵/۳ـ۲۶؛ پیرنیا، ۲۰۱۰/۳ـ۲۰۱۲).

آثار برجای مانده در غار کوگان، در شهرستان پل دختر نمونه‌ای از معماری صخره‌ای اشکانی است. این غار دو طبقه دارد. طبقهٔ اول از ۴ اتاق و فضاهای مرتبط به هم تشکیل شده، و در درون هر یک از اتاقها مخازن آبی تعبیه گردیده است. برخی با توجه به یافته‌های درون این غار، این اثر را مرتبط با آیین مهرپرستی دانسته‌اند (*پایگاه*، «غار کوگان»).

از دوران باستان گذرگاههای این منطقه از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بوده است و «راه شاهی» در روزگار هخامنشیان که از شوش تا شهر سارد در آسیای صغیر ادامه داشت، از این منطقه می‌گذشت (نک: نوربخش، ۳۸؛ پیرنیا، ۲۰۱۱/۳).

وجود پلهای متعدد در این منطقه مانند پل گاومیشان، پل کلهر (کلهرت) و پل‌دختر که متعلق به دورهٔ پیش از اسلام است، بیانگر اهمیت گذرگاههای این منطقه است که نواحی شمالی، جنوبی و مرکزی ایران را به نواحی غربی متصل می‌ساخته است (مهریار، همانجا؛ *پایگاه*، «پل‌دختر»، «پل کلهرت...»، «پل گاومیشان»).

پل گاومیشان در شرق رودخانهٔ سیمره و ۳۰ کیلومتری پل‌دختر پایین‌تر از محلی که رود کشکان و سیمره به هم می‌پیوندند، بنا شده است. جهت این پل شمال شرقی ـ جنوب غربی است که حدود ۱۷۵ متر درازا دارد و عرض گذر آن حدود ۸ متر است که امروزه ۶ چشمهٔ آن سالم برجای مانده است. در ساخت این بنای تاریخی از آجر و سنگ استفاده شده است. معماری پای طاقها به سبک دورهٔ ساسانی است، اما در چشمهٔ طاقها آثار بازسازی از دورهٔ صفویه و قاجار نیز به چشم می‌خورد. با توجه به اهمیت گاو در آیین مهرپرستی احتمال می‌رود که

این نـام (گاومیشان) بـی‌ارتباط با فـرهنگ و آیین مهـرپرستان نباشـد (*پایگاه*، «پل گاومیشان»).

پل کلهر (کلهرت) که در جادهٔ خرم‌آباد به خوزستان و در دهستان ملاوی شهرستان پل‌دختر بر روی رودخانهٔ کشکان بسته شده، به شکل بیضی است و از ویژگیهای آن می‌توان به وجود سکویی که ۱۲ پله دارد، اشاره کرد. بنای اصلی این پل به دورهٔ ساسانیان تعلق دارد، اما کتیبه‌ای به خط کوفی و به طور برجسته در قسمت غربی پل بر سینهٔ کوه بالاتر از مسیر گذر به طرف شمال غربی وجود دارد که نشان می‌دهد این پل در ۳۷۴ق/۹۸۴م به دست بدر بن حسنویه، از امرای کُرد مرمت شده است (ایزدپناه، ۳/۳۳ـ۳۴؛ *پایگاه*، «پل کلهرت»؛ مهریار، ۱۸۹).

همچنین در دورهٔ ساسانیان بر روی رودخانهٔ کشکان در کنار کوه تخت شیر در منطقهٔ جایدر، از توابع شهرستان پل دختر، پلی ساخته شد که به آن پل دختر می‌گویند. جهت این پل شرقی ـ غربی است و ۲۷۰ متر درازا دارد که تنها یک طاق از آن برجای مانده است و جادهٔ خرم‌آباد ـ اندیمشک از زیر آن می‌گذرد. بلندای این طاق ۱۸ متر از سطح جاده است و نزدیک به ۳۰ متر از آب رودخانه ارتفاع دارد. پایه‌های پهن و ستبر آن از سنگهای بزرگ و خوش‌تراش ساخته شده، و در داخل رودخانه آثار آن هنوز پابرجاست (همو، ۱۷۹ به؛ *پایگاه*، «پل دختر»).

وجود راه اصلی شمالی ـ جنوبی شاپور خواست و جندی شاپور در یک منزلی شرق پل دختر و ارتباط این راه با دزه شهر از طریق پل دختر و جادهٔ سنگی موجود در کنار غربی کشکان رود، نشان از اهمیت این پل در دورهٔ ساسانیان دارد (مهریار، ۲۰۷). به گزارش جغرافیانویسان اسلامی، دگرگونی عمده‌ای نسبت به مسیر راههای ارتباطی این ناحیه با دورهٔ ساسانیان روی نداده است (نک: ابن حوقل، ۲/۳۶۰ـ۳۶۱؛ اصطخری، ۱۶۳). از شواهد و قراین موجود چنین برمی‌آید که پل دختر نیز به روزگار بدر بن حسنویه مرمت و بازسازی شده است (مهریار، ۱۸۹؛ ایزدپناه، همانجا).

برخی برآن‌اند که نام این پل و پلهای دیگری که به همین نام در نقاط مختلف ایران وجود دارد، با «اناهید»، ایزد بانوی نگاهبان آب در آیین زرتشت ارتباط دارد. این پلها را به نام این ایزد بانو بر روی رودخانه‌ها می‌بستند و بدین‌سان، هدیه‌ای نثار «دختر»، یعنی اناهید می‌کردند (فره‌وشی، ۱۸۹؛ باستانی، ۵۶۹). با بررسی پیشینهٔ تاریخی این پلها به این نتایج می‌توان دست یافت: ۱. این آثار به دورهٔ ساسانی تعلق دارند؛ ۲. در مناطق کوهستانی خصوصاً مناطق مهم نظامی واقع‌اند؛ ۳. این پلها غالباً در مسیر شاهراههای باستانی قرار داشته‌اند؛ ۴. در کنار این پلها قلعه و یا قراول‌خانه‌ای وجود داشته که حفاظت راهها و نظارت بر عبور و مرور را بر عهده داشته است (مخلصی، ۵۰).

از آثار دورهٔ اسلامی شهرستان پل دختر، گنبد بابا زید، قلعهٔ کوش خران خروش متعلق به دورهٔ سلجوقیان، و مقبرهٔ خلیل اکبر بر جای مانده از دورهٔ خوارزمشاهیان، و کاروان‌سرای میش‌وند متعلق به دورهٔ صفویه را می‌توان نام برد (*پایگاه*، «لیست آثار...»).

مآخذ: ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۹م؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک و ممالک*، ترجمهٔ کهن فارسی، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۸ش؛ افشین، یدالله، *رودخانه‌های ایران*، تهران، ۱۳۷۳ش؛ ایزدپناه، حمید، *آثار باستانی و تاریخی لرستان*، تهران، ۱۳۷۶ش؛ باستانی پاریزی، محمدابراهیم، *تلاش آزادی*، تهران، ۱۳۴۷ش؛ پاپلی یزدی، محمدحسین، *فرهنگ آبادیها و مکانهای مذهبی کشور*، مشهد، ۱۳۶۷ش؛ *پایگاه اطلاع‌رسانی میراث فرهنگی لرستان*[1] (ما)؛ پیرنیا، حسن، *ایران باستان*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ جعفری، عباس، *رودها و رودنامهٔ ایران*، تهران، ۱۳۷۶ش؛ *جغرافیای استان لرستان*، وزارت آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۸۱ش؛ *سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۷۵ش)*، نتایج تفصیلی، شهرستان پل‌دختر، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۶ش؛ *فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور (کوهدشت)*، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۷۵ش، ج ۵۷؛ *فرهنگ جغرافیایی کوههای کشور*، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۷۹ش؛ فره‌وشی، بهرام، *ایرانویج*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ *مجموعهٔ قوانین ۱۳۷۴ش*، وزارت کشور، تهران، ۱۳۷۵ش؛ مخلصی، محمدعلی، *پلهای قدیمی ایران*، تهران، ۱۳۷۹ش؛ مهریار، محمد، «بررسی اجمالی پل دختر (جایدر)»، *اثر*، تهران، ۱۳۶۵ش، شم ۱۲ـ۱۴؛ *نشریهٔ دفتر تقسیمات کشوری*، معاونت سیاسی اجتماعی وزارت کشور، تهران، ۱۳۷۹ش، شم ۲؛ *نقشهٔ تقسیمات کشوری ایران*، گیتاشناسی، تهران، ۱۳۸۱ش، شم ۲۹۲؛ نوربخش، مسعود، *با کاروان تاریخ*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ نیز:

Lorestan Cultural Heritage Organization Website, www.Lorestanmiras.org/.

شیوا جعفری

پُلْدَشْت، بخش و شهری در خاور شهرستان ماکو، در شمال استان آذربایجان غربی.

بخش پلدشت: این بخش از شمال و خاور به جمهوری آذربایجان، از جنوب به شهرستان خوی، و از باختر به بخشهای مرکزی و شوط از شهرستان ماکو محدود است. بخش پلدشت شامل یک شهر، ۴ دهستان به نامهای چایپاسار شرقی، زنگبار، گچلرات شرقی و گچلرات غربی، و ۸۴ آبادی دارای سکنه است (*سرشماری*، نتایج، پانزده؛ *نشریه...*، ۶).

رودخانهٔ مرزی ارس از نواحی شمالی این بخش می‌گذرد. سد بزرگ ارس نیز که در ۱۳۵۰ش/۱۹۷۱م به بهره‌برداری رسید، در محدودهٔ بخش پلدشت جای دارد (*فرهنگ...*، ۳/۲؛ قربانی، ۱۱۱). رود دیگری که از باختر تا خاور این بخش را آبیاری می‌کند، زنگمار (زنگبار یاماکوچای) است که در شهر پلدشت به ارس می‌پیوندد (*فرهنگ*، همانجا؛ جعفری، *رودها...*، ۲۵۴؛ افشین، ۲/۴۶ـ۴۷؛ هـویدا، «رودخانه...»، ۷ـ۸).

بخش پلدشت دارای آب و هوایی معتدل و خشک است و قسمتهای هموار و دشتی شهرستان ماکو را تشکیل می‌دهد (*فرهنگ*، همانجا) و مهم‌ترین بلندیهای آن کوههای گِچه داغ (۱٬۸۵۶ متر)، آق‌داغ (۱٬۸۲۰ متر) و مرادتپه (۱٬۳۶۸ متر) است (جعفری، *کوهها...*، ۴۶۵، ۵۰۵). کشاورزی در بخش پلدشت به سبب وجود رودخانه‌های پرآبی چون ارس و زنگمار از رونق ویژه‌ای برخوردار است و شامل کشت برنج، گندم، جو، یونجه و تره‌بار است (*فرهنگ*، همانجا). در سرشماری ۱۳۷۵ش جمعیت این بخش ۳۰٬۱۸۷ تن بوده است (*سرشماری*،

1. *Lorestan...*

شناسنامه، ۲).

شهر پلدشت: این شهر در ۴۵° و ۴′ طول شرقی و ۳۹° و ۲۱′ عرض شمالی در ارتفاع ۸۱۵ متری از سطح دریا و در ۴۸ کیلومتری خاور ماکو جای دارد. شهر پلدشت در ناحیه‌ای دشتی واقع است و در کنار رودخانه‌های ارس و زنگمار گسترش یافته، و دارای آب و هوایی معتدل و نیمه خشک است (فرهنگ، همانجا؛ پاپلی، ۱۲۹؛ جعفری، *دایرةالمعارف...*، ۲۵۶). در سرشماری ۱۳۷۵ش جمعیت این شهر ۷٬۲۳۵ تن بوده است (*سرشماری*، نتایج، چهل). مردم این شهر به زبانهای ترکی، کردی و فارسی گفت‌وگو می‌کنند و پیرو مذهب شیعهٔ اثنا عشری و سنی حنفی هستند (*فرهنگ*، ۴/۲).

پیشینهٔ تاریخی: از دیرینگی این شهر آگاهیهای چندانی دردست نیست. این شهر در گذشته به واسطهٔ اسکان طایفهٔ عربلو، از طوایف ایل افشار در آن به نامهای آبادی عربلو، عربلر و عرب خوانده می‌شد، اما در ۱۳۱۶/۱۲/۱۶ش با تصویب فرهنگستان زبان ایران به پلدشت تغییر نام یافت (نک: مجموعه...، ۲۵۳-۲۵۴؛ کیهان، ۴۳۵/۳؛ انزلی، ۱۱۷). این شهر از آن رو پلدشت خوانده شد که در ناحیه‌ای دشتی و در کنار پلی بر روی رودخانهٔ ارس جای دارد (نک: *فرهنگ*، همانجا). در نزدیکی شهر پلدشت دو پل وجود دارد که یکی از آن دو برپاست و مورد استفاده قرار می‌گیرد، اما دیگری که پایین‌تر از آن جای دارد، خراب شده است (هویدا، «پلها...»، ۲۵۲). برخی بر این گمان‌اند پل ضیاءالملک نخجوانی که در منابع تاریخی از آن یاد شده (نک: حمدالله، ۸۸-۸۹؛ شرف‌الدین، ۲۹۰)، منطبق با پلدشت امروزی است (هویدا، همان، ۲۴۹-۲۵۰)، اما بنابر گواهی منابع تاریخی، پل ضیاءالملک در حدود گرگر، پایین‌تر از نخجوان و حتیٰ به احتمالی پایین‌تر از جلفا قرار داشته، در حالی که پلدشت بالاتر از نخجوان واقع است (نک: رئیس‌نیا، ۳۷-۴۰،۵۷).

در ۱۳۳۳ق/۱۹۱۵م طی جنگ جهانی اول، روسیهٔ تزاری به احداث راه‌آهنی که این کشور را از طریق شاه‌تختی در خاک روسیه به پلدشت (عربلو) و ماکو و از آنجا به خاک ترکیه متصل می‌ساخت، مبادرت کرد (*ایرانشهر*، ۱۴۷۶/۲؛ کیهان، همانجا). با احداث ادارهٔ مرزبانی و گمرک در پلدشت، این شهر اهمیت خاصی یافت و رو به گسترش نهاد. پس از سقوط دولت روسیهٔ تزاری و پایان جنگ جهانی اول، در ۱۳۰۰ش/۱۹۲۱م براساس معاهده‌ای که با دولت شوروی و انگلستان منعقد شد، تمامی خطوطی که این دو دولت در ایران احداث کرده بودند، به دولت ایران واگذار شد (همو، نیز *فرهنگ*، همانجاها). پس از انقراض دولت روسیهٔ تزاری ادارهٔ مرزبانی و گمرک تعطیل، و دروازه‌های پل بسته شد و تنها در مواقع ضروری و رفت و آمد مأموران و یا مهمانان دولتهای ایران و شوروی، با اجازهٔ قبلی باز و بسته می‌شد. بخشی از این پل نیز بر اثر طغیان رودخانهٔ ارس در ۱۳۳۱ش تخریب شد که بعداً بازسازی گردید (هویدا، «رودخانه»، ۱۴). پس از فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی و استقلال جمهوری آذربایجان این پل دوباره به روی شهروندان ایران و جمهوری آذربایجان بازگشایی شد.

مآخذ: افشین، یدالله، *رودخانه‌های ایران*، تهران، ۱۳۷۳ش؛ انزلی، حسن، *اورمیه در گذر زمان*، اورمیه، ۱۳۷۸ش؛ *ایرانشهر*، کمیسیون ملی یونسکو در ایران، تهران، ۱۳۴۲ش؛ پاپلی یزدی، محمدحسین، *فرهنگ آبادیها و مکانهای مذهبی کشور*، مشهد، ۱۳۶۷ش؛ جعفری، عباس، *دایرةالمعارف جغرافیایی ایران*، تهران، ۱۳۷۹ش؛ همو، *رودها و رودنامهٔ ایران*، تهران، ۱۳۷۶ش؛ همو، *کوهها و کوه‌نامهٔ ایران*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ حمدالله مستوفی، *نزهة‌القلوب*، به کوشش لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ق/ ۱۹۱۳م؛ رئیس‌نیا، رحیم، *آذربایجان در سیر تاریخ ایران*، تبریز، ۱۳۶۸ش؛ *سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۷۵ش)*، شناسنامهٔ آبادیهای کشور، شهرستان ماکو، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۶ش؛ همان، نتایج تفصیلی؛ شرف‌الدین علی یزدی، *ظفرنامه*، به کوشش محمد عباسی، تهران، ۱۳۳۶ش؛ *فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور*، نخجوان، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۷۱ش؛ قربانی، حافظ، *منوگرافی شهر ماکو*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ کیهان، مسعود، *جغرافیای مفصل ایران*، تهران، ۱۳۱۱ش؛ *مجموعهٔ قوانین سال ۱۳۱۶ش*، تهران، ۱۳۱۶ش؛ *نشریهٔ دفتر تقسیمات کشوری*، معاونت سیاسی اجتماعی وزارت کشور، تهران، ۱۳۷۹ش، شم ۲؛ هویدا، رحیم، «پلهای تاریخی آذربایجان»، *بررسیهای تاریخی*، تهران، ۱۳۵۱ش، س ۷، شم ۱؛ همو، «رودخانهٔ ارس و رویدادهای تاریخی اطراف آن»، *بررسیهای تاریخی*، تهران، ۱۳۵۰ش، س ۶، شم ۲.

کریم شریعت

پُلْ سِفید، مرکز شهرستان سوادکوه در استان مازندران. این شهر در ۵۳° و ۳′ طول شرقی و ۳۶° و ۷′ عرض شمالی، در ارتفاع ۵۵۰ متری از سطح دریا در دامنه‌های شمالی رشته کوههای البرز مرکزی و در ناحیه‌ای نیمه جنگلی واقع شده است. پیرامون این شهر را کوههای سامان سی، سیتک، الوات، غِل غِلوک، گَتو و لالتا در بر گرفته، از این رو شهر به صورت طولی و در امتداد جاده‌ای که از میان آن می‌گذرد، رشد کرده است. رودخانهٔ تالار که از کوههای جنوبی شهرستان سوادکوه سرچشمه می‌گیرد، از میان این شهر می‌گذرد. آب و هوای پل سفید معتدل و نیمه مرطوب است. بیشترین دمای آن در تابستانها ۳۴° سانتی‌گراد، و کمترین آن در زمستانها ۱۰°- سانتی‌گراد، و میانگین بارندگی سالانهٔ آن حدود ۵۵۰ میلی‌متر است (پاپلی، ۱۲۹؛ *فرهنگ جغرافیایی آبادیها*...، ۱۳۹؛ جعفری، ۲۵۷؛ *سرشماری*، نقشه، ۹۵).

در پیرامون پل سفید کشاورزی و دامداری رونق دارد. آب کشاورزی این شهر از رودخانهٔ تالار، و آب آشامیدنی آن از چشمه‌های لوله‌کشی شده تأمین می‌شود. وجود مراتع سرسبز باعث شکوفایی دامداری دراین‌شهر شده است، چنان‌که گوشت گوسفندوفرآورده‌های لبنی از موادی است که به جاهای دیگر فرستاده می‌شود. زغال سنگ نیز از دیگر مواد صادراتی این شهر است که از معادن البرز مرکزی ــ که در کنار آبادی کری کلا در ۴ کیلومتری پل سفید واقع است ــ استخراج می‌شود (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، ۱۴۰، ۳۱۰-۳۱۱).

یکی از مهم‌ترین عوامل در توسعهٔ پل سفید، قرار گرفتن این شهر در کنار راههای ارتباطی است. پل سفید بر سر راه فیروزکوه که تهران را به مازندران متصل می‌سازد، و همچنین در مسیر راه آهن تهران ـ شمال واقع است (همان، ۱۴۰).

پیشینهٔ تاریخی: در بیست و پنجمین سال سلطنت شاه عباس اول

(۱۰۲۱ق/۱۶۱۲م)، جادهٔ شاهی که اصفهان را به ییلاق فرح‌آباد در مازندران متصل می‌ساخت، کشیده شد و پلی در مسیر این جاده بر روی رودخانهٔ تالار احداث گردید (نک: اسکندربیک، ۸۴۹/۲ـ۸۵۱). این پل به سبب رنگ سفید آن، به پل سفید معروف شد، اما به درستی معلوم نیست که آبادی پل سفید پس از احداث این پل پدید آمده، یا پیش از آن در محل امروزی بوده است.

از منابع تاریخی و جغرافیایی دوران صفویه تا اواسط دورهٔ قاجار، آگاهی روشنی از وجود زیستگاهی در کنار این پل به دست نمی‌آید. در گزارش استرابادی از سوءقصد به نادرشاه افشار در ۱۱۵۴ق/۱۷۴۱م، در حوالی پل سفید (نک: ص ۳۶۶ـ۳۶۷)، اشاره‌ای به آبادی‌ای در کنار این پل دیده نمی‌شود. رضاقلی‌خان هدایت در ۱۲۶۸ق/۱۸۵۲م هنگامی که به سفارت خوارزم می‌رفته، از پل سفید گذر کرده است؛ وی از آن به عنوان «پلی محکم، بلند و وسیع» یاد می‌کند که بر رودخانهٔ تالار بسته شده است (ص ۱۷). اما از گزارشهای او نیز نمی‌توان به وجود آبادی‌ای در کنار پل سفید پی برد، زیرا وی و همراهانش پس از عبور از پل سفید، شب را در بقعهٔ امامزاده ابوطالب واقع در نزدیکی این پل گذراندند (همانجا). ناصرالدین شاه قاجار که در سفر به مازندران (۱۲۸۲ق/۱۸۶۵م) از پل سفید عبور کرده بود، از آن به عنوان یکی از منازل جادهٔ شاه عباسی یاد می‌کند. بنابر مشاهدات وی این پل «سه، چهار دهانه» داشته است (اعتمادالسلطنه، ۷۶ـ۷۷). اگر بتوان به گفتهٔ ناصرالدین شاه اعتماد کرد، این پل می‌بایست پس از این تاریخ مرمت شده باشد، زیرا رابینو که در حدود سال ۱۳۲۷ق/۱۹۰۹م پل را دیده، آن را با دو دهانه وصف کرده است (ص ۷۹). افضل الملک، از مورخان دورهٔ قاجار در شرح سفر خود به مازندران در ۱۳۳۱ق، از پل سفید و قهوه‌خانه‌ای در کنار آن یاد کرده است (ص ۱۳، ۴۲).

در اوایل سلطنت رضاشاه پهلوی این پل توسط «ادارهٔ طرق» مرمت شد و به شکل امروزی آن درآمد. امروزه این پل با ۲۵ متر درازا، ۴/۵ متر پهنا دو دهانهٔ متفاوت دارد. رضاشاه در ۱۳۰۵ش در سفر مازندران از این پل دیدن کرده، و در *سفرنامهٔ* خود از آن به عنوان یکی از پلهای مهم راه تهران به مازندران یاد کرده است (ص ۲۸؛ ستوده، ۴(۱)/۴۳۲). با احداث راه‌آهن شمال ـ جنوب که ساخت آن در ۱۳۰۷ش آغاز شد و در ۱۳۱۵ش به اتمام رسید، پل سفید به یکی از ایستگاهها و تعمیرگاههای قابل توجه راه آهن سراسری ایران بدل گشت (شایان، ۱۰۶؛ محبوبی، ۳۸۷/۲؛ رزم‌آرا، ۷۵).

احداث ایستگاه راه‌آهن در پل سفید باعث جذب و افزایش جمعیت در این آبادی شد. پل سفید در ۱۳۲۹ش روستایی از دهستان راستوپی از بخش سوادکوه به شمار می‌رفته، و جمعیت آن حدود دو هزار تن بوده است که شمار قابل توجهی از این جمعیت را خانواده‌های کارگران و کارمندان راه‌آهن تشکیل می‌داده‌اند (*فرهنگ جغرافیایی ایران*، ۶۴/۳).

بنابر سرشماری ۱۳۵۵ش جمعیت شهر پل سفید به ۳٬۸۳۹ تن افزایش یافت (*فرهنگ آبادیها*…، ۹۰). با تشکیل شهرستان سوادکوه به مرکزیت پل سفید، سازمانها و ادارات دولتی در این شهر دایر شد و جمعیت آن در ۱۳۶۵ش به ۶٬۴۲۳ تن (*سرشماری*، نتایج، ۱۹) و در آبان ۱۳۷۵ به ۷٬۶۴۳ تن رسید (همان، چهل و دو).

مآخذ: استرابادی، محمدمهدی، *جهانگشای نادری*، به کوشش عبدالله انوار، تهران، ۱۳۴۱ش؛ اسکندربیک منشی، *عالم‌آرای عباسی*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ اعتمادالسلطنه، محمدحسن، *التدوین فی احوال جبال شروین* (تاریخ سوادکوه مازندران)، به کوشش مصطفی احمدزاده، تهران، ۱۳۷۳ش؛ افضل الملک، غلامحسین، *سفر مازندران و وقایع مشروطه* (رکن الاسفار)، به کوشش حسین صمدی، قائم‌شهر، ۱۳۷۳ش؛ پاپلی یزدی، محمدحسین، *فرهنگ آبادیها و مکانهای مذهبی کشور*، مشهد، ۱۳۶۷ش؛ جعفری، عباس، *دایرةالمعارف جغرافیایی ایران*، تهران، ۱۳۷۹ش؛ رابینو، ی. ل.، *سفرنامهٔ مازندران و استراباد*، ترجمهٔ غلامعلی وحید مازندرانی، تهران، ۱۳۴۳ش؛ رزم‌آرا، علی، *جغرافیای نظامی ایران* (گیلان و مازندران)، تهران، ۱۳۲۰ش؛ رضاشاه پهلوی، *سفرنامهٔ مازندران*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ ستوده، منوچهر، *از آستارا تا استارباد*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ *سرشماری عمومی نفوس و مسکن* (۱۳۶۵ش)، نتایج تفصیلی، شهرستان سوادکوه، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۷ش؛ همان (۱۳۷۵ش)؛ *سرشماری عمومی نفوس و مسکن* (۱۳۷۵ش)، نقشهٔ آبادیها، استان مازندران، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۹ش؛ شایان، عباس، *مازندران*، تهران، ۱۳۶۴ش؛ *فرهنگ آبادیهای کشور*، استان مازندران، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۱ش؛ *فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور* (ساری)، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۷۰ش، ج ۲۸؛ *فرهنگ جغرافیایی ایران* (آبادیها)، استان دوم، دایرهٔ جغرافیایی ستاد ارتش، تهران، ۱۳۲۹ش؛ محبوبی اردکانی، حسین، *تاریخ مؤسسات تمدنی جدید در ایران*، تهران، ۱۳۵۷ش؛ هدایت، رضاقلی، *سفارت نامهٔ خوارزم*، به کوشش علی حصوری، تهران، ۱۳۵۶ش.

علی کرم همدانی

پُلِ صِراط، نک: صراط.

پلوِنه (بلغاری: پلون[1])، استان و شهری به همین نام در شمال بلغارستان.

استان پلونه: این استان به‌مرکزیت شهر پلونه با ۳۳۶٬۱۳۵ تن جمعیت (۱۳۸۳ش/ ۲۰۰۵م) و ۴٬۱۸۴ کم ۲ مساحت، حدود ۳/۹٪ وسعت بلغارستان را در برمی‌گیرد. استان پلونه در میان رودخانه‌های اوسوم در شرق، ایسکار در غرب، دانوب در شمال، و رشته کوههای بالکان در جنوب احاطه شده، و از آب و هوای معتدل قاره‌ای برخوردار است («اطلاعات...[2]»؛ «فرهنگ...[3]»).

پلونه از نظر منابع طبیعی یکی از مناطق غنی بلغارستان به شمار می‌رود. خاک نسوز، مواد اولیهٔ تولید سیمان، نفت خام و گاز از مهم‌ترین معادن این منطقه است. صنایع شراب‌سازی، نساجی، فلزی و تولید سیمان از عمده‌ترین تولیدات صنعتی این منطقه است. دامداری و کشاورزی از دیگر فعالیتهای اقتصادی پلونه به شمار می‌رود (*انکارتا*[4]؛ «اطلاعات»؛ *اطلاعاتی*...، ۱۸؛ وینستن، 54؛ رایالز، 103).

شهر پلونه: این شهر که مرکز استان پلونه است، با ۱۳۲٬۵۴۲ تن جمعیت (۱۳۸۳ش/۲۰۰۵م) در حدود ۱۷۰ کیلومتری شمال غربی

1. Pleven 2. «General...» 3. *The World* ... 4. *Encarta* ...

صوفیه ــ پایتخت بلغارستان ــ قرار دارد («پلون[1]»). شهر پلونه در درهای عمیق واقع است و ۳ طرف آن را بلندیها، گردنهها و پرتگاههای سنگی، و سمت دیگر آن را تپهٔ مرتفعی پوشیده از باغهای میوه فرا گرفته است (باربر، ۱۷۰).

پیشینهٔ تاریخی: پیشینهٔ تاریخی این شهر به سدهٔ ۵م بازمی‌گردد. پلونه جانشین شهر رومی اِستوروگوسیا شد که در سالهای ۴۴۱-۴۴۸م توسط هونها ویران شده بود. در ۶۶۴ق/۱۲۶۶م در لشکرکشی استفان، پادشاه مجارها به بلغارستان این شهر به تصرف مجارها درآمد و در ۱۲۷۰م نام پلونه بر آن نهاده شد (EI², VIII/317؛ بریتانیکا، IX/519). پلونه در روزگار سلطان مراد اول (حک ۷۶۱-۷۹۲ق/۱۳۶۰-۱۳۹۰م) توسط میخائیل بیک فتح شد (اولیا چلبی، ۱۶۴/۶).

اولیا چلبی که در سدهٔ ۱۱ق/۱۷م از این شهر دیدار کرده است، به قلعهٔ ویران آن اشاره دارد که حاکی از جنگهایی است که بر سر تصرف آن روی داده است. بنا به روایت او پلونه در آن زمان دارای دو هزار خانه و یک مدرسهٔ علوم دینی بوده است که هر روزه طلاب در آن به فراگیری دانش می‌پرداختند. همچنین این شهر دارای ۷ مدرسه برای کودکان، ۶ تکیه، ۶ کاروان‌سرا و شماری حمام و یک دارالاطعام بوده که در آن از بام تا شام از آیندگان و روندگان پذیرایی می‌شده است (۱۶۴/۶-۱۶۵).

در اواخر سدهٔ ۱۱ق به هنگام عبور نیروهای تاتارهای کریمه به رهبری خان سلیم گرای از نواحی شمالی بلغارستان، پلونه آسیب فراوان دید (EI², VIII/318). بنا به گزارشهای به جای مانده از دورهٔ عثمانیان سه چهارم جمعیت شهر را مسلمانان تشکیل می‌دادند، اما در سدهٔ ۱۳ق/۱۹م جمعیت مسیحیان افزایش یافت، چنان‌که در پایان حاکمیت عثمانیان شمار مسیحیان شهر از مسلمانان بیشتر بود (همانجا). در همان سده حیات فرهنگی پلونه رونق یافت و در ۱۲۴۰ق/ ۱۸۲۵م مدرسه‌ای به سبک امروزی و در ۱۲۵۶ق/۱۸۴۰م اولین مدرسهٔ دخترانهٔ بلغارستان در این شهر دایر شد («شهر...[2]»).

در جنگ عثمانی ـ روسیه (۱۲۹۴-۱۲۹۵ق/۱۸۷۷-۱۸۷۸م) که روسیه به قلمرو عثمانیان در بالکان حمله کرد، با آنکه شهر فاقد استحکامات دفاعی بود، نیروهای مدافع شهر به فرماندهی غازی عثمان پاشا به مدت ۵ ماه در برابر سپاهیان متحد روسیه و رومانی سرسختانه ایستادگی کردند. اگرچه در نهایت این جنگ به شکست عثمانیان منجر شد، اما بیش از ۴۰ هزار تن از نیروهای مهاجمان کشته شدند. پلونه بر اثر این هجوم نیمه ویران شد و اهالی ترک آن از شهر گریختند و پس از برقراری آرامش تنها یک سوم از آنها به شهر بازگشتند و جای خالی ترکان را بلغارهای مقیم دهکده‌های پیرامون پر کردند (سامی، ۱۵۳۳/۲؛ EI², VIII/319؛ لاموش، ۳۳۲؛ باربر، ۱۶۹).

مآخذ: *اطلاعاتی دربارهٔ کشور جمهوری مردم بلغارستان*، وزارت امور خارجه، تهران، ۱۳۵۲ش؛ اولیا چلبی، *سیاحت‌نامه*، به کوشش احمد جودت، استانبول، ۱۳۱۸ق؛ باربر، نوئل، *فرمانروایان شاخ زرین*، ترجمهٔ عبدالرضا هوشنگ مهدوی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ سامی، شمس‌الدین، *قاموس الاعلام*، استانبول، ۱۳۰۶ق؛ لاموش، لئون، *تاریخ ترکیه*، ترجمهٔ سعید نفیسی، تهران، ۱۳۱۶ش؛ نیز:

Britannica, micropaedia,1989; EI²; *Encarta Reference Library*, 2004; «General Info», *Economic Review of the Pleven Region*, www.bia-bg.com/bia/regional/pl-economic.htm ; «Pleven» , *Wikipedia*, en.wikipedia.org/wiki/pleven; Ryalls, A., *Bulgaria for Tourists*, Kenneth Mason; «Town of Pleven», *Bgglobe*, www.bgglobe.net/index.php? l=1&ml=1&S=-891 ; Winston, V. H., «The Land», *Bulgaria*, ed. L.A.D., Dellin, New York, 1957; *The World Gazetteer*, www.world-gazetteer.com.

پرویز امین

پُلیسِ جَنوب، یا تفنگداران جنوب ایران، تشکیلاتی نظامی که انگلیسیها در خلال جنگ جهانی اول، در جنوب ایران بنیاد نهادند (ربیع‌الاول ۱۳۳۴-ربیع‌الآخر ۱۳۴۰/ژانویهٔ ۱۹۱۶-دسامبر ۱۹۲۱).

اقدامات آلمانیها، به‌ویژه تحریکات واسموس، مأمور آلمانی در میان ایلات جنوب ایران، باتوجه به زمینه‌ها و گرایشهای شدید ضدانگلیسی در این ناحیه (نک: فُن میکوش، ۲۳۱-۲۳۳؛ گرکه، ۳۳۷-۳۴۲)، منافع سیاسی و اقتصادی انگلستان را در نواحی جنوب ایران به خطر افکنده بود؛ چندان‌که در پایان سال ۱۹۱۵م حتیٰ یک انگلیسی در شهرهای اصفهان، شیراز، یزد و کرمان باقی نمانده بود (نک: اسکرین، ۲۲-۲۳). قتل کنسول‌یار انگلیس در شیراز و سرکنسول آن کشور در اصفهان و دستگیری برخی دیگر از اتباع انگلیسی، نمونه‌هایی از این تحریکات است (گرکه، ۳۳۸-۳۴۰).

برای مقابله با چنین وضعی، مارلینگ، وزیر مختار انگلستان در ایران، در ۶ ربیع‌الاول ۱۳۳۴ق/ ۱۲ ژانویهٔ ۱۹۱۶م، به دولت خویش پیشنهاد داد تا در مناطق جنوبی ایران نیروی پلیس تشکیل گردد. این پیشنهاد پذیرفته شد و در ۲۰ ژانویهٔ همان سال، سرپرسی سایکس از سوی نایب‌السلطنهٔ هندوستان، به فرماندهی قوای نظامی انگلستان در جنوب ایران منصوب گردید (موبرلی، 139). وی در ۱۱ جمادی‌الاول/ ۱۶ مارس، همراه شماری از افسران انگلیسی و هندی، وارد بندرعباس شد (سفیری، ۲۵). سپس با یاری احمدخان دریابیگی، حاکم بندرهای خلیج‌فارس، در مدت یک ماه، توانست ۳۰۰ نفر را استخدام کند (نک: وین، ۳۳۴-۳۳۵). حکومت هند نیز با فرستادن ۵۰۰ تفنگدار، پلیس جنوب را تقویت کرد (همو، ۳۳۸). با حرکت سایکس از بندرعباس به سوی کرمان در ۱۴ رجب/۱۷ مهٔ همان سال، تشکیل پلیس جنوب تحقق یافت (گرکه، ۴۰۲).

نخستین رویارویی در ۲۷-۲۸ سپتامبر ۱۹۱۶، در سعیدآباد کرمان پیش آمد که اهالی در حمایت از آزادی اسرای آلمانی، اتریشی و عثمانی، با پلیس جنوب درگیر شدند (سفیری، ۱۲۵؛ موبرلی، 208). سایکس سپس در ذی‌حجه ۱۳۳۴/اکتبر ۱۹۱۶، درواقع برای اعلام موجودیت، از کرمان به سوی یزد و اصفهان رفت؛ آن‌گاه با هماهنگی عبدالحسین میرزا فرمانفرما، والی فارس که در اصفهان مستقر بود، در ۱۵ محرم ۱۳۳۵ق/۱۱ نوامبر ۱۹۱۶م، وارد شیراز شد.

حمایت نمایندهٔ رسمی دولت ایران، به این تشکیلات مشروعیت

---

1. «Pleven» 2. «Town...»

می‌بخشید و از سوی دیگر، فرمانفرما نیز در شیراز، در برابر صولت‌الدوله، رئیس ایل قشقایی و قوام‌الملک، رئیس ایل خمسه و نیز ژاندارمری نفوذ و اقتدار چندانی نداشت (وین، ۳۴۴ـ ۳۴۸؛ مویرلی، 211-209). سایکس پس از ورود به شیراز نفرات سابق ژاندارمری را به استخدام درآورد و شمار افراد پلیس جنوب، ایرانی و هندی و انگلیسی را تا اوایل سال ۱۹۱۸م به حدود ۱۰ هزار تن رساند (سفیری، ۱۳۱، ۱۸۵؛ نیز نک: وین، ۳۵۳؛ مویرلی، 211-210). ترتیب اداره و مشق این نیرو، مطابق تشکیلات نظامی انگلستان بود و کلیهٔ مخارج آن را دولت این کشور تأمین می‌کرد (سپهر، ۱۳۱).

پلیس جنوب در آغاز فعالیت در فارس، با معضل رقابتها و دسته‌بندیهای رؤسای ایلات و عشایر و حکومت فارس روبه‌رو بود که به‌ویژه بر امنیت راهها تأثیر سوء داشت (سفیری، ۱۳۱ـ۱۳۴). فرمانفرما برای تثبیت قدرت خود و تضعیف صولت‌الدوله، امتیازات بیشتری به برخی از رؤسای خردتر آن ایل اعطا کرده بود که این موضوع موجب بروز درگیریهایی میان ایشان گردید (همانجا). شورش کازرون و عملیات دشت ارژن، در صفر ۱۳۳۵/ دسامبر ۱۹۱۶، سایکس را متوجه ناتوانی پلیس جنوب در سرکوب ایل قشقایی گردانید و درنتیجه به ناچار در ۲ شعبان ۱۳۳۵ق/۲۴ مهٔ ۱۹۱۷م قراردادی مبنی بر همکاری در تأمین راهها و منطقه، با صولت‌الدوله امضا کرد (همو، ۱۳۴ـ۱۳۸). این قرارداد به سایکس فرصت داد تا پلیس جنوب را تقویت کند (راضی، ۱۹۳). افزون بر این، عملیات انتظامی گسترده‌ای در حوزهٔ شرقی فارس که در مجموع بخشی از قلمرو ایل خمسه به ریاست قوام‌الملک، متحد محلی بریتانیا محسوب می‌شد، صورت گرفت (برای تفصیل، نک: مویرلی، 306-303 ,280-279 ,263-262).

با این‌همه، بر اثر برخی علل و عوامل ازجمله عقب‌نشینی نیروهای روسیه از ایران بعد از انقلاب ۱۹۱۷م، و ناخشنودی همگانی از عملیات پلیس جنوب، فعالیت این تشکیلات با مخالفتهایی روبه‌رو شد. سرانجام خودداری دولت حسن مستوفی‌الممالک از شناسایی این نیرو، در رجب ۱۳۳۶/ آوریل ۱۹۱۸ (سپهر، ۴۴۷ـ۴۵۶؛ مطهری‌زاده، ۱۴۸ـ۱۵۴) و درگیری خونین پلیس جنوب با افراد ایل دره شوری قشقایی در ۲۹ رجب ۱۳۳۶ق/۱۱ مهٔ ۱۹۱۸م، موجب شد تا صولت‌الدوله برضد پلیس جنوب اعلان جنگ کند (رکن‌زاده، ۳۵۰ـ۳۵۴). در جنگی که میان ایل قشقایی و پلیس جنوب در شعبان همان سال درگرفت، دهها تن کشته و مجروح شدند (مویرلی، 317-315). با این‌همه، صولت‌الدوله که به احتمال بسیار از ضدیت افکار عمومی با حضور انگلیسیها توان بیشتری یافته بود، شیراز را در محاصره گرفت، اما در درگیریهایی که میان نیروهای وی و پلیس جنوب در احمدآباد پیش آمد (رمضان ۱۳۳۶/ ژوئن ۱۹۱۸)، شکست خورد (همو، 337-336 ,330-328).

فرمانفرما در رمضان ۱۳۳۶، برای تضعیف صولت‌الدوله، برادران وی سردار احتشام و سالار حشمت را ــ که رقیبان او در ایل قشقایی بودند ــ به سمتهایی در این ایل برگماشت (*فارس*، ۸). سردار احتشام در فیروزآباد (مقر ایلخانی) ساکن شد، اما چون اطلاع یافت که صولت‌الدوله رو به سوی مقر ایلخانی دارد، به همراه پلیس جنوب به مصاف او رفت. آنان از محرم تا ربیع‌الاول ۱۳۳۷/اکتبر تا دسامبر ۱۹۱۸، در منطقهٔ فیروزآباد مشغول نبرد بودند (مویرلی، 456-455).

با آنکه عشایر قشقایی به صولت‌الدوله گرایش بیشتری داشتند، اما شیوع بیماری در سپاه صولت‌الدوله ــ که برخلاف پلیس جنوب، فاقد امکانات بهداشتی بود ــ موجب کاهش چشم‌گیر افراد، و شکست او گردید (ایرجی، ۱۲۴ـ۱۲۶). سرانجام قراردادی منعقد شد که به موجب آن، دوطرف به عدم مداخله در امور یکدیگر متعهد شدند (همو، ۱۳۰ـ۱۳۴). به موازات حل و فصل مسائل ایل قشقایی با پلیس جنوب، نیروهای انگلیسی ــ که بخشی از اهداف ایشان کمک به پلیس جنوب بود ــ وارد بوشهر شدند، اما در نبردهای متعدد با مخالفان محلی، مانند غضنفرالسلطنهٔ برازجانی، شیخ حسین چاه کوتاهی و زائر خضرخان شکست خوردند (مویرلی، 410-408).

اندکی پس از پایان جنگ جهانی اول (صفر ۱۳۳۷/نوامبر ۱۹۱۸) و رفع خطر عملیات عوامل آلمانی در ایران، در فرماندهی پلیس جنوب تغییراتی رخ داد و ژنرال سایکس در ربیع‌الاول همان سال شیراز را ترک کرد و کلنل اورتون به جای او به فرماندهی پلیس جنوب منصوب گردید (*ایران و جنگ...*، ۱۷۱، ۱۷۵). بدین ترتیب دورهٔ نوینی در تشکیلات پلیس جنوب آغاز شد. در این دوره فعالیت این نیرو با قرارداد ۱۹۱۹م میان ایران و انگلیس پیوند داشت. به موجب یکی از مواد آن، قرار بود با ایجاد ارتشی مدرن با کمک انگلستان، پلیس جنوب در آن ادغام شود (*اسناد محرمانه...*، ۲۹۳/۱ـ۲۹۴؛ نیز نک: ذوقی، ۴۳۵)، اما این قرارداد با مخالفت داخلی و اختلاف حکومت هند با دولت انگلستان بر سر آن (نک: مویرلی، 471)، و استعفای حسن وثوق‌الدوله از ریاست وزرا (خرداد ۱۳۰۰/ژوئن ۱۹۲۱)، عملی نشد.

پلیس جنوب در دورهٔ دوم فعالیت خود، به عملیاتی مانند سرکوب راهزنان مشهور در اصفهان و اطراف آن دست زد (*جنگ جهانی...*، ۱۱۳) و در زمینه‌های عمرانی مانند راه‌سازی و حفظ و مرمت خطوط تلگراف نیز فعالیت داشت (راضی، ۲۴۰ـ۲۴۲) و حتیٰ از ۱۳۳۵ تا ۱۳۳۸ق *روزنامهٔ فارس* را برای تبلیغ اهداف خود منتشر می‌کرد (فراشبندی، ۴۲). با این‌همه، افکار عمومی و برخی کابینه‌های تشکیل شده در این مدت، در جهت مخالفت با آن بود (سفیری، ۲۸۵ـ۲۸۶). افزون بر این، دولت انگلستان نمی‌توانست مانند گذشته، مخارج آن را برعهده گیرد (*جنگ جهانی*، ۱۴۲)، از این‌رو، با دولت سیدضیاءالدین طباطبایی به مذاکره پرداخت تا در صورت تمایل، پلیس جنوب را تحویل گیرد. بدین منظور کلنل فریزر که به جای کلنل اورتون به فرماندهی این نیرو منصوب شده بود، به تهران فراخوانده شد و اگرچه دولت سیدضیاء با انتقال او موافقت کرد، اما با روی کار آمدن دولت قوام‌السلطنه این موضوع به عهدهٔ تعویق افتاد (*ایران*، ۱ـ۲).

دولت انگلستان مبلغی را برای انتقال یا انحلال پلیس جنوب

اختصاص داد و ژوئن ۱۹۲۱ را به عنوان ضرب‌الاجل انتقال تعیین کرد و اعلام داشت که در غیر این صورت، مبلغ مذکور برای انحلال پلیس جنوب مصرف خواهد شد؛ اما دولت قوام‌السلطنه که قصد داشت افسران سوئدی را به جای افسران انگلیسی در این نیرو به کار گیرد، نتوانست با انگلستان به توافق برسد. سرانجام دولت انگلستان تصمیم گرفت کـه پلیس جنوب را در ۳ مرحلـه منحل کند. این مراحـل از ماه ژوئیه تا دسامبر همان سال طول کشید (همان، نیز جنگ جهانی، همانجاها).

مآخذ: اسکرین، کلارمونت، *جنگ جهانی در ایران*، ترجمهٔ غلامحسین صالحیار، تهران، سازمان چاپ و انتشارات اطلاعات؛ *اسناد محرمانهٔ وزارت خارجهٔ بریتانیا دربارهٔ قرارداد ۱۹۱۹ م*، ترجمهٔ جواد شیخ‌الاسلامی، تهران، ۱۳۶۵ش؛ *ایران*، تهران، ۱۳۴۰ق، س ۵، شم ۹۸۰؛ *ایران و جنگ جهانی اول* (اسناد وزارت داخله)، به کوشش کاوه بیات، تهران، ۱۳۶۹ش؛ ایرجی، ناصر، *ایل قشقایی در جنگ جهانی اول*، تهران، ۱۳۸۰ش؛ *جنگ جهانی در جنوب ایران*، ترجمهٔ کاوه بیات، بوشهر، ۱۳۷۳ش؛ ذوقی، ایرج، *تاریخ روابط سیاسی ایران و قدرتهای بزرگ (۱۹۰۰- ۱۹۲۵م)*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ راضی، منیره، *پلیس جنوب ایران*، تهران، ۱۳۸۱ش؛ رکن‌زادهٔ آدمیت، محمدحسین، *فارس و جنگ بین‌الملل*، تهران، ۱۳۵۷ش؛ سپهر، احمدعلی، *ایران در جنگ بزرگ*، تهران، ۱۳۳۶ش؛ سفیری، فلوریدا، *پلیس جنوب ایران*، ترجمهٔ منصوره اتحادیه و منصوره جعفری فشارکی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ *فارس*، شیراز، ۱۳۳۶ق، شم ۳۶؛ فراش‌بندی، علیمراد، *تاریخچهٔ حزب دمکرات فارس*، تهران، ۱۳۵۹ش؛ فن میکوش، د.، *واسموس*، ترجمهٔ کیکاووس جهانداری، قم، ۱۳۷۷ش؛ گرکه، اولریش، *پیش به سوی شرق*، ترجمهٔ پرویز صدری، تهران، ۱۳۷۷ش؛ مطهری زاده، موسی، *جنبش ضداستعماری جنوب و آزادی خواهان کازرون*، تهران، ۱۳۷۸ش؛ وین، آنتونی، *ایران در بازی بزرگ*، ترجمهٔ عبدالرضا مهدوی، تهران، ۱۳۸۳ش؛ نیز:
Moberly, F. J., *Operations in Persia 1914-1919*, London, 1987.
رضا آذری شهرضایی

پِلینی، گایوس پلینیوس سکوندوس[1] (۲۳-۷۹م)، نظامی، مورخ و طبیعی‌دان رومی که برای متمایز شدن از خواهرزاده و پسرخوانده و وارث و زندگی‌نامه‌نویس او، گایوس پلینیوس کائکیلیوس سکوندوس[2] معروف بـه پلینی کهین[3]، پلینـی مهین[4] خـوانـده می‌شود (بریتـانیکـا، XIV/572).

وی در کومـوم[5] (کـوموی امـروزی) واقـع در شمـال ایتالیـا، در خانواده‌ای نه چندان برجسته، اما توانگر زاده شد. در آن روزگار در زادگاه پلینی معلم کارآمدی نبود و توانگران، کودکان خود را برای درس خواندن به شهرهای دیگر می‌فرستادند و از یگانه اثر به‌جا مانده از پلینی نیز آشکار می‌شود که وی در دهۀ ۳۰ و اوایل دهۀ ۴۰م در رم به سر می‌برده است (پلینی مهین، VII/36, VIII/20-22, X/228؛ پلینی کهین، I/279؛ *پاولی*، XXI(1)/272, 445).

پلینی در رم، پس از آموزشهای نخستین به فراگیری ادبیات و فنون نظامی پرداخت. وی همچنین با بزرگان شهر آشنا شد و چنان‌که در «تاریخ طبیعی[6]» (کتاب بیست و پنجم) آمده است، همواره به سراغ آنتونیوس کـاستور[7]، بزرگ‌ترین گیاه‌شناس آن دوران مـی‌رفت و از باغ بزرگ او دیدن می‌کرد. پژوهشگران محتمل می‌شمارند که در این دیدارها از آموزشهای عملی کاستور نیز برخوردار می‌شده است (پلینی مهین، VII/142؛ *پاولی*، XXI(1)/273؛ سارتن، III/224).

پلینی پس از پایان آموزشهای رسمی، به خدمت سواره‌نظام روم درآمد و در جنگهای رومیان در سرزمینهای آلمان شرکت جست (پلینی مهین، V/32؛ پلینی کهین، I/173؛ *پاولی*، XXI(1)/273-274). در ۵۲م به رم بازگشت و به آموزش حقوق پرداخت. در سالهای بعد، و سراسر دوران حکومت نرون (۵۴-۶۸م) تنها به مطالعه، تألیف و وکالت حقوقی در رم و شهرهای دیگر اشتغال داشت و شاید از آن‌رو که شیوۀ حکومت نرون را نمی‌پسندید، به هیچ شغل رسمی دولتی نپرداخت و به‌طوری که از اشارات وی بر می‌آید، تنها در ۵۷م، مدت کوتاهی در ارتش راین به خـدمـات مـشـغـول بـوده است (نک‍: II/534-536, VIII/286-288, IX/50, 106, 162؛ *پاولی*، XXI(1)/275).

پلینی در روزگار امپراتوری وسپازیان به خدمات دولتی بازگشت و در سالهای ۷۰-۷۴م در ایالتهای ناربون، بلژیک، افریقا (تونس) و اسپانیا، والی یا نایب والی بود و بر پایۀ برخی قرائن، مدتی نیز والی سوریه بوده، و یکی دو سال نیز با عنوان مستشار وسپازیان و تیتوس در رم به‌سر برده است (پلینی مهین، V/304, 442؛ پلینی کهین، I/179؛ *پاولی*، XXI(1)/276-280؛ *بریتانیکا*، همانجا). پلینی در آخرین سال زندگی‌اش به فرماندهی ناوگان رومی مستقر در میسنوم[8] منصوب شد و در این مقام بود که در ۲۴ اوت، کوه وزو آغاز به آتشفشانی کرد. پلینی نخست تصمیم گرفت برای بررسی این پدیده به مرکز آتشفشان نزدیک شود؛ اما هنگامی که فریادهای یاری‌طلبی ساکنان آن منطقه را شنید، با قایقهای ناوگان خود به یاری آنان شتافت و سرانجام در میان دود و باران خاکستر گرفتار شد و او که پیش از آن نیز دچار بیماری دستگاه تنفس بود، در آن فاجعه جان باخت (پلینی کهین، I/426-434؛ *پاولی*، XXI(1)/282-284؛ «زندگی‌نامه...[9]»، XI/38).

پلینی مردی پرکار بود، بسیار کم می‌خوابید و ساعتهای خواب را در شمار اوقات زندگانی به حساب نمی‌آورد. به گفتۀ خود او، زندگی به معنی بیدار بودن است (I/13). همچنین هر ساعتی را که به کاری غیر از آموزش صرف شود، از دست رفته می‌شمرد. در پایان زندگانی، ۱۶۰ دفتر یادداشت از خود به جای گذارد (پلینی کهین، I/174-176؛ *پاولی*، XXI(1)/280).

آثـار: ۷ اثر به نام پلینی ثبت شده است: ۱. «رساله دربارۀ فن پرتاب زوبین از روی اسب» (۱ جلد)؛ ۲. «زندگی‌نامۀ پومپونیوس[10]» (۲ جلد)؛ ۳. «تاریخچۀ جنگهای روم در آلمان» (۲۰ جلد)؛ ۴. «دربارۀ فن خطابه»، شامل ۶ جزء در ۳ مجلد؛ ۵. «مسائل دستور زبان» (۸ جلد)؛ ۶. «دنبالۀ تاریخ آوفیدیوس باسوس[11]» (۳۱ جلد)؛ ۷. «تاریخ طبیعی» (۳۷ جلد) (پلینی کهین، I/172-174).

1. G. Plinius Secundus 2. G. Plinius Caecilius Secundus 3. the Younger 4. the Elder 5. Comum
6. *Natural...* 7. Antonius Castor 8. Misenum 9. *Dictionary...* 10. Pomponius 11. Aufidius Bassus

از میان این آثار، تنها آخرین اثر یاد شده که پلینی آن را به تیتوس، امپراتور روم تقدیم کرده بود، به‌جا مانده است و دیگر آثار او احتمالاً در همان روزگار باستان از میان رفته، و نقشی در شهرت پلینی نداشته‌اند. البته از برخی از آنها، قطعات کوتاهی در آثار دیگران نقل شده است. شایان ذکر است که نام اصلی یگانه اثر به‌جا مانده از پلینی، «دانش طبیعی» است و عنوان «تاریخ طبیعی» به‌رغم تداول آن در همهٔ منابع، حاصل خطای ترجمه است و چنین عنوانی در روزگار زندگی پلینی متداول نبوده است (*پاولی*، XXI(1)/299؛ *بریتانیکا*، همانجا).

پلینی در کتاب اول، پس از مقدمه، فهرست مطالب ۳۶ کتاب دیگر را می‌آورد. کتاب دوم دربارهٔ کیهان‌شناسی، کتابهای سوم تا ششم مربوط به جغرافیا و کتاب هفتم دربارهٔ انسان‌شناسی است. وی در کتابهای هشتم تا یازدهم به جانورشناسی (ماهیان، پرندگان، خزندگان، پستانداران و حشرات) می‌پردازد. کتابهای دوازدهم تا نوزدهم در زمینهٔ گیاه‌شناسی است و در کتابهای بیستم تا بیست و هفتم از آثار درمانی گیاهان سخن می‌رود. کتابهای بیست و هشتم تا سی و دوم دربارهٔ داروهایی است که منشأ حیوانی دارند و کتابهای سی و سوم تا سی و هفتم دربارهٔ کانی‌شناسی است.

پلینی کهین این اثر پدرخواندهٔ خویش را با عبارات «عالمانه، فراگیر و سرشار از تنوع مانند خود زندگی» می‌ستاید (I/175) و پلینی مهین نیز در مقدمهٔ اثر خویش می‌آورد که هدف او «بررسی جهان طبیعت، یعنی زندگی است» و می‌افزاید که نوشتهٔ او کار بدیعی است و تا روزگار او هیچ یونانی به تنهایی، و هیچ رومی، نه یک تنه و نه به یاری دیگران، دانشهای پراکندهٔ دوران باستان را که به «دایرهٔ فرهنگ[1]» تعلق دارد، در یک مجموعه گرد نیاورده است (I/8-10). ملاحظه می‌شود که آنچه او دایرهٔ فرهنگ می‌خواند، همان واژهٔ مرکبی است که بعدها به صورت انسیکلوپدیا (= دائرةالمعارف) درآمد (*بریتانیکا*، همانجا؛ «زندگی‌نامه»، XI/39).

نکتهٔ جالب توجه در شیوهٔ کار پلینی این است که وی از مآخذ اثر خود به تفصیل یاد کرده است و این ویژگی برای روزگار وی کم مانند است. وی متذکر می‌شود که برای تألیف این کتاب، از آثار بیش از ۱۰۰ مؤلف برجسته که ۲۰ هزار دانستنی مهم را عرضه کرده‌اند، بهره برده است (I/13). بررسی متن اثر نشان می‌دهد که شمار مؤلفانی که وی به شکل مستقیم یا غیرمستقیم از آثار آنان بهره گرفته، و نیز شمار دانستنیهای عرضه شده بسیار بیش از ارقام یاد شده است (*پاولی*، XXI(1)/421؛ «زندگی‌نامه»، نیز *بریتانیکا*، همانجاها). وی همچنین در مقدمهٔ کتاب به کسانی که نوشته‌های دیگران را کلمه به کلمه، اما بدون ذکر مآخذ نقل می‌کنند، حمله می‌کند (I/15). از این سخن نباید نتیجه گرفت که وی در همهٔ موارد، به درستی از مآخذ تألیف خود یاد کرده است؛ در حقیقت، ذکر مآخذ بیشتر در فهرست مطالب اثر، یعنی در کتاب نخست صورت گرفته است. وی در بسیاری مواضع نیز از مآخذ دست دوم بهره گرفته، ازجمله، در کتاب هفتم آورده است که ۵۰ کتاب ارسطو در جانورشناسی را تلخیص کرده، و خود نیز مطالبی به آنها افزوده است (III/35).

بررسی نوشته‌های پلینی نشان می‌دهد که وی آثار جانورشناسی ارسطو را به احتمال بسیار، در اختیار نداشته است (*پاولی*، XXI(1)/302, 427). خطاهای این اثر نیز بسیار است. پلینی از دانش ریاضی لازم برای توجیه حرکات اجرام آسمانی برخوردار نبود، از این‌رو در زمینهٔ حرکات خورشید و سیارات سخنان متناقض گفته است (نک: I/206-214, 222). به گزارش وی پس از قتل سزار و نیز در دوران جنگ میان آنتونیوس و آوگوست، گرفتگی خورشید تقریباً یک سال طول کشیده است (I/242).

پلینی گاه نیز سخنان منجمان بابلی و کلدانی را تکرار می‌کند. به گفتهٔ او، سیارات و ستارگان دنباله‌دار که کلدانیان آنها را نیز از سیارات می‌شمردند، آذرخش پدید می‌آورند. همچنین شمار ۷۲ صورت فلکی در اثر وی، با نظریات کلدانیان هماهنگ است (I/222-226, 274-276). بدین‌سان، چنین می‌نماید که پلینی در حفظ بخشی از میراث کهن کلدانیان سهم دارد. به دشواری می‌توان دریافت که وی این نظریات را از کدام منبع برگرفته است. پژوهشگران احتمال می‌دهند که در این زمینه از آثار پوسیدونیوس[2] و شاید هم تیمایوس بهره برده باشد (*پاولی*، XXI(1)/302-303).

در بخشهایی که به جغرافیا اختصاص یافته است، گاه چنین می‌نماید که پلینی از ساده‌ترین آگاهیهای مربوط به جغرافیای طبیعی نیز برخوردار نیست. آنچه او دربارهٔ برخی سرزمینها، ازجمله اتیوپی، و نیز ساحل شرقی شبه‌جزیرهٔ عربستان و «دریای فارس» آورده، مجموعهٔ آشفته‌ای از مطالب نادرست است (نک: II/390, 448-450؛ *پاولی*، XXI(1)/303-304).

کتابهای ۸-۱۱ که پلینی در آن به جانوران می‌پردازد نیز سرشار از آشفتگی است. در این کتابها، وی به ترتیب از جانوران خشکی و دریا، پرندگان و حشرات سخن می‌گوید. اما در کتاب هشتم، در بخشی که به پستانداران اختصاص یافته است، به انواع مارها نیز می‌پردازد (III/28-30, 62). وی بیشتر مایل است در هر بخش، از جانوران بزرگ‌تر آغاز کند، اما به این نظم نیز همواره وفادار نمی‌ماند. مطالب این کتابها بیشتر سرگرم کننده و کمتر علمی است و گاه نیز به مطالبی می‌پردازد که ربطی به جانورشناسی ندارند؛ مثلاً در کتاب نهم از علاقهٔ مردم رم به غذاهای گرانبها و ازجمله خوراک صدف و رواج تجمل‌پرستی در این شهر سخن می‌گوید (III/276-280؛ *پاولی*، XXI(1)/309).

در بخش گیاه‌شناسی (کتابهای ۱۲-۱۹) پلینی به‌طور عمده از تئوفراست[3] و تا حدودی نیز از دیوسکوریدس[4]، و البته از منابع دیگر

1. enkyklios paideia
2. Poseidonios
3. Theophrastea
4. Dioscorides

بهره گرفته، و مجموعهٔ یادداشتهای گردآمده از این منابع را، ماهرانه درهم آمیخته است. در اینجا نیز از گیاه‌شناسی واقعاً علمی، چیزی به چشم نمی‌خورد (همان، XXI(1)/319-322).

در بخش گیاه‌شناسی کتابهای ۲۰-۳۱ که در آنها از داروهای گیاهی و حیوانی سخن می‌رود، پر از مطالب مربوط به پزشکی عامیانه و خرافات است: دربارهٔ تأثیر جادویی خربق، و زهرآگین بودن خون گاو نر (III/572, VI/58, VII/ 170-132, VIII/104)؛ مهر دارو و نیز داروی رهایی از عشق (VII/154, VIII/548)؛ اثر چرک گوش در درمان یرقان (VIII/337)؛ کنه‌ای که از گوش چپ سگ سیاهی گرفته شده باشد، طلسمی است که همهٔ دردها را برطرف می‌کند (VIII/330-332).

گذشته از این شیوه‌های خرافی در زمینهٔ درمانهای پزشکی، اندیشه‌های خرافی در سراسر اثر فراوان است. پلینی گرایش شدیدی به نقل شگفتیها دارد و البته گاه ناباوری خود را نسبت به این شگفتیها ابراز می‌کند، اما در بیشتر موارد چنین می‌نماید که خود نیز به آنچه نقل می‌کند، اعتقاد دارد: در اتیوپی سگی شاه قبیله‌ای بوده است و مردم قبیله، فرمانهای او را از حرکات او در می‌یافته‌اند (II/480). هیاهوی جنگی که حدود سال ۵۱۰ق‌م در شهر سوباریس[1] روی داده، و به ویرانی کامل شهر انجامیده، در اولمپیا شنیده می‌شده است (II/562).

در کتاب دهم نقل می‌کند که برخی پرندگان از توان آموزش فلسفه برخوردارند، و آن‌گاه حکایت غازی را می‌آورد که برای آموختن حکمت در پی لاکیدس[2] حکیم به راه افتاده بود و هرگز او را ترک نمی‌کرد (III/324)؛ زردشت یگانه انسانی بود که در نخستین روز زندگی‌اش خندید (II/552)؛ مهرداد بزرگ ۲۲ زبان می‌دانسته، و با همهٔ رعایای خود بی‌یاری مترجم سخن می‌گفته است (VII/138-140) و این سخنی است که برخی مورخان روزگار ما نیز آن را جدی گرفته‌اند. «تاریخ طبیعی» از اشتباهات خرد و کلان دیگری نیز انباشته است که به گفتهٔ پژوهشگران از ضعف آشنایی وی با زبان یونانی و درک نادرست او از متون این زبان سرچشمه گرفته‌اند و البته می‌توان محتمل شمرد که برخی از این خطاها، حاصل ناآگاهی نسخه‌نویسان بوده باشد (*پاولی*، XXI(1)/428-429).

در این اثر به سخنان اخلاقی و انسان دوستانه نیز بر می‌خوریم که بی‌گمان برای مردمان کتاب‌خوان، از روزگار وی تاکنون، جاذبهٔ بسیار داشته است. شکوه‌های او از تضاد دهشتناک میان فقر و ثروت در جامعهٔ روم، آموزه‌های مصلحان اجتماعی را در یادها زنده می‌کند. در کتاب هجدهم از توانگری یاد می‌کند که در جنگ داخلی بخش بزرگی از ثروت خود را از دست داده و بینوا شده است و با این‌همه، هنوز ۴٬۱۱۶ برده، ۳٬۶۰۰ جفت گاو و ۲۵۷ هزار حیوان دیگر، و نیز ۶۰ میلیون سسترس[3] پول نقد دارد (IX/102). به اعتقاد او، پول مایهٔ بدبختی بشر شده است، زیرا به‌وسیلهٔ آن، عده‌ای توانسته‌اند مال‌بیندوزند و به‌تن‌آسایی پردازند، در حالی‌که اکثریت مردم ناگزیرند بیش از توان خود کار کنند. افسوس می‌خورد که چه بسیار دستها که از کار می‌افتد تا زیوری ظریف روی مفصلی لطیف ساخته شود. از تجمل‌پرستی و وارد کردن زر و زیور از کشورهای دیگر، به‌ویژه از خاور زمین، و چپاول کالاهای گرانبهای ساکنان سرزمینهای اشغال شده، شکوه‌ها دارد. آرزو می‌کند که کاش آهن هرگز کشف نشده بود تا جنگ میان مردمان این‌قدر وحشتناک نشود و مرگ این‌گونه با شتاب بر سر انسانها فرود نیاید. این سخنان از یک فرمانده سپاه روم که در کشورگشاییهای یک ابرقدرت آن روزگار شرکت داشته است، دلکش می‌نماید (نک: III/242-254, 378, IV/4-6, VI/168-170, IX/4-50, 228-236, X/184-186).

برخی از مورخان با استناد بر خطاها و خرافات و سخنان عامیانه در «تاریخ طبیعی»، بر آن‌اند که اگر این اثر، مانند دیگر آثار پلینی از میان رفته بود، اکنون می‌توانستیم دربارهٔ دانش روم باستانی داوری مثبت‌تری داشته باشیم. به حقیقت، این اثر در مقایسه با آثار دانشمندان یونان باستان که رومیان بر آن تسلط یافته بودند، پس رفت علمی غم‌انگیزی را نشان می‌دهد؛ آغاز انحطاط فرهنگی مغرب زمین در این کتاب به خوبی جلوه‌گر می‌شود.

به‌رغم این ضعفها و خطاها، «تاریخ طبیعی» برای آشنایی با دانشها و آثار روزگار باستان، منبع بسیار مهمی است، به‌ویژه آنکه در آن، از کتابهایی یاد شده که اکنون هیچ نشانی از آنها به‌جا نمانده است. این اثر در سراسر سده‌های میانه، از منابع عمدهٔ دانش طبیعی به‌شمار می‌رفت. در سده‌های بعد از روزگار پلینی، تلخیصهای بسیاری از «تاریخ طبیعی»، به‌ویژه از بخشهای پزشکی و جغرافیایی آن فراهم آمد (*پاولی*، XXI(1)/430-431). از سدهٔ ۹ق/۱۵م به بعد، چندین‌بار در ایتالیا، فرانسه، هلند و آلمان به چاپ رسید و در سدهٔ ۱۹م به زبانهای فرانسه، انگلیسی و آلمانی ترجمه‌شد و انتشار یافت (همان، XXI(1)/435-436). تا اواخر سدهٔ ۱۵م، کسی به نقد این اثر نپرداخت، در ۱۴۹۲م، پس از انتشار اثری با عنوان «اشتباهات پلینی[4]»، از اعتبار «تاریخ طبیعی» کاسته شد، با این‌همه، تا سدهٔ ۱۹م دانشمندان بر اهمیت تاریخی آن تأکید می‌ورزیدند، و گاه نیز آن را مهم‌ترین اثر علمی در تاریخ طبیعیات می‌شمردند («زندگی‌نامه»، XIV/572؛ *بریتانیکا*، XIV/572-573).

مآخذ:

Britannica, 1978; *Dictionary of Scientific Biography*, New York, 1975; *Pauly;* Pliny (the Elder), *Natural History*, tr. H. Rackham, Cambridge/Massachusetts, 1947-1975; Pliny (the Younger), *Letters and Panegyricus*, tr. B. Radice, Cambridge/Massachusetts, 1969; Sarton, G., *Introduction to the History of Science*, Baltimore, 1947.

محمدعلی مولوی

پُماک، نام قومی مسلمان و اسلاو در منطقهٔ بالکان که زیستگاه اصلی آنان کوهستان رودوپ در منطقهٔ تراکیاست؛ در تقسیمات سیاسی کنونی، بخشی از آن در خاک بلغارستان، بخشی در یونان و بخشی نیز در

1. Sybaris 2. Lacydes 3. Sesterce 4. *De Erroribus Plinii.*

جمهوری مقدونیه قرار گرفته است. جمعیتی از پماکهای مهاجر نیز در ترکیه زندگی می‌کنند. این نام را هم پماکها خود، هم بلغارها، هم ترکها و هم یونانیها به‌کار می‌برند (ولینوف، 26). صورت جمعِ نام در زبان محلی پوماتسی[1]، و ضبط ترکی عثمانی آن پوماق است.

هویت این قوم تا اواسط سدۀ ۱۳ق/۱۹م، مورد توجه قرار نگرفته بود و پماک به عنوان یک نام قومی، از آن سده در منابع خود نموده است (سیپل، 43؛ ولینوف، همانجا). با آنکه در منابع پیش‌تر، از بلغارهای مسلمان سخن به میان آمده، چنین نامی بر آنان اطلاق نشده است و این نام از زمانی در برگهای تاریخ دیده می‌شود که جدایی بلغارستان از خاک عثمانی و شکل‌گیری ملیت بلغار مطرح شده است. البته در طی ۱/۵ سدۀ اخیر نیز هویتِ پماک به شدت در پس هاله‌ای از ابهامِ ناشی از مناقشات سیاسی ـ قومیِ بالکان بوده است.

در نخستین کاربردهای شناخته شده، پماک نامی برای بلغارهای مسلمانِ ناحیۀ توروپ بوده است؛ همین کاربرد به تعبیری دیگر در اواخر سدۀ ۱۳ق/۱۹م، نزد شمس‌الدین سامی نیز دیده می‌شود. وی پماکها را جماعتی مسلمان در «روم ایلی» دانسته است که به زبان بلغاری سخن می‌گفته‌اند (*قاموس الاعلام*، ۲۳۱۷/۳، *قاموس ترکی*، ۳۶۴)؛ اما از همان اواخرِ سدۀ ۱۹م، دامنۀ اطلاقِ این نام قومی در منابع اسلاوی گسترش یافته بود، از جمله دائرةالمعارف *بروکهاوس* روسی (۱۳۱۶ق/۱۸۹۸م) به صراحت پماک را ــ افزون بر ساکنانِ منطقۀ رودوپ ــ به بلغارهای مسلمان منطقۀ لُوچ[2] (لوفچه) نیز تعمیم داده است (XXIV/495). این تعمیم دربارۀ لوچ در ۱۳۱۷ق/۱۸۹۹م از سوی میلتیچ تأیید شده است (ص 78-67) و پژوهشگران بعدیِ اسلاو چون ساووف و ایوانف نام پماک را برای بلغارهای مسلمان لوچ به‌کار برده‌اند (نک: گوزلر[3]، مقدمه). در طول سدۀ ۱۴ق/۲۰م، نام پماک به عنوان نامی فراگیر برای همۀ بلغارهای مسلمان کاربردی عام یافت. پذیرش عامِ این تعمیم در منطقه نزد پماکها و دیگران و هماهنگیِ آن با ضرورتهای سیاسی ـ اجتماعیِ بالکان برای همۀ طرفهای درگیر، در واقع باید تحولی تاریخی در کاربرد این نام تلقی گردد. در این مقاله از این گروه نیز به‌عنوان پماک یاد می‌شود.

در اوایل قرن ۲۰م، گاه با تعمیمی مسامحه‌آمیز به صربهای مسلمان ساکن مقدونیه ــ موسوم به توربشی[4] ــ نیز پماک می‌گفتند. این کاربرد با تلقی‌ای عامیانه همراه بود که پماک نامی عمومی برای اسلاوهای مسلمان دانسته شود. این تلقیْ گاه به آثار پژوهشی نیز راه یافته است (حاجی واسیلیویچ، 236 ,207 ,188-187؛ EI[1]) و گاه موجب این خلط شده که توربشی نامی است که از سوی مردم مقدونیه به پماکها داده شده است (مثلاً بروکهاوس، XIV/792؛ «دائرةالمعارف ترک[5]»، XXVII/83). تنها در سالهای اخیر این خلط مورد نقد قرار گرفته است (استانف، .npn؛ گوزلر، .npn).

پیشینۀ مطالعه دربارۀ پماکها: وضعیت دوگانۀ پماکها، به عنوان قومی با دین اسلام و زبان بلغاری، زیستنِ آنان در جنوب بلغارستان و نزدیکی به مرزهای ترکیه با وابستگیهای تاریخی‌ای که آنان با عثمانی داشته‌اند، اوضاع مناسبی را به وجود آورده است که این قوم و هویتِ آن برای هر دو کشور بلغارستان و ترکیه درخور توجه باشد. از سوی دیگر حضور جمعیتی از پماکها در نواحی مرزیِ یونان ــ در حالی که نه در دین با یونانیان همسانی دارند، نه در زبان ــ چنین حساسیتی را به‌طور مضاعف برای کشور یونان نیز به وجود آورده است. همین حساسیتها پیش انگاره‌هایی را در منطقۀ بالکان پدید آورده است که به شدت مطالعات تاریخی را تحت‌الشعاع قرار داده، و آنها را از بی‌طرفی دور ساخته است. این پیش انگاره‌ها جوانبِ مختلفِ مطالعه دربارۀ پماکها ــ از منشأ نام آنان گرفته تا تبار و تاریخ ایشان ــ را متأثر ساخته است. مطالعات مورخان بالکان در این‌باره، به وضوح ۳ جبهۀ مشخص را تشکیل داده، و به ۳ خوانش از هویت تاریخی پماک منجر شده است که گاه از آن به «سه اسطوره» تعبیر می‌شود (مثلاً نک: برونباور، .npn).

خوانشِ ترکی از تاریخ پماکها بر این مبنا استوار است که پماکها را قومی ترک ــ گاه با تصریح به تبار ترکی ــ قلمداد کند که زبان ترکی را به نفع بلغاری ــ که زبان محیط آنان بوده است ــ وا نهاده‌اند، اگرچه هنوز بسیاری از واژگان ترکی را در زبان خود حفظ کرده‌اند. نویسندگان ترک، عموماً با تکیه بر ویژگیهای مشترکِ دینی و فرهنگی، پماکها را از نظر پیشینه گروهی نزدیک به خود تلقی کرده، و زبان را امری ثانوی گرفته‌اند و گاه بدون توضیحی دربارۀ وجه تفاوت زبانی، پماکها را جماعتی ترک شمرده‌اند که به زبان بلغاری سخن می‌گویند. این رویکرد حتیٰ در نوشته‌های جدید نیز دیده می‌شود (بوکمن، .npn؛ اُران، 360 .ff؛ ناصیف، .211 ff؛ نیز نک: عنوان اثرِ چاووش اوغلو[6]).

گاه نویسندگانِ ترک با تکیه بر قراینی چون جایْ نامها، بر آن رفته‌اند که پماکها از تبار قبایل کوچندۀ ترک، پچنکها، قپچاقها و کومانها هستند که پیش از ورودِ عثمانیها به بالکان، از شمالِ دریای سیاه به این منطقه آمده بوده‌اند (نک: سیپل، 43-42؛ ملاحسین، 145 ,137؛ جیکبز، .npn؛ ولینوف، 155). در دهۀ ۱۹۸۰م، حتیٰ این اندیشه نزد برخی از نویسندگان ترک وجود داشت که پماکها ترکانی هستند که از دهۀ ۱۹۶۰م، احساس بلغاربودن به صورت کاذب به آنها القا شده است (مثلاً نک: امینوف، «ترک زبانها...[7]»، 507). در نوشته‌های ترکها در این دهه، بر این نکته تکیه می‌شود که پماکها خود نیز خویشتن را ترک می‌دانند (باهچلی، 118). این نکته گاه اعتراض نویسندگان پماک را برانگیخته، چنان‌که ایلیف در همان دهه ابراز داشته است که پماکها ترک نیستند و تبار ترکی نیز ندارند (ص 8-6).

خوانش یونانی بر این پایه است که اصلی یونانی برای پماکها بازشناسد. مورخان یونان ریشۀ پماکها را به دوره‌های باستان و به

1. Pomaci 2. Lovech 3. Gözlar 4. Torbeši 5. *Türk...* 6. Çavuşoğlu, H., *Balkanlar'da Pomak Türkleri*, 1993. 7. «Are Turkish-Speakers...»

تراکیاییان بازمی‌گردانند از نظر آنان، پماکها بازمانده‌های این قوم باستانی‌اند که در طی قرون متمادی بارها زبان و دین آنان دستخوش حوادث شده، و تغییراتی را پذیرفته است. نظریهٔ تبار تراکی را نخست در ۱۲۹۵ق/۱۸۷۸م، گیتلر پژوهشگر چک ارائه کرد (*بروکهاوس روسی*، XXIV/495)، اما بعدها بیشتر مورد توجه یونانیها قرار گرفت و توسط آنان پی‌گرفته شد. برپایهٔ شکلِ بسط یافتهٔ این خوانش، نیاکان پماکها در برهه‌ای از تاریخ خود، فرهنگ هلنی را پذیرفتند و در دوره‌ای متأخرتر، در تماس با اقوام تازه واردِ اسلاو، به فرهنگ اسلاوی گراییدند. این نظریه، همچنین اقتضای تغییراتی در دین را نیز دارد، به گونه‌ای که گفته می‌شود: آنان در برهه‌ای مسیحی شدند و سرانجام، با ورود عثمانیان به بالکان، اسلام را پذیرفتند. مورخان هوادار این نظریه، به خصوص به واژه‌های کهن یونانی و تراکیایی در زبان پماکها تکیه دارند که امروزه حتیٰ در زبان یونانی فراموش شده‌اند (برای فهرستی از این واژه‌ها، نک: «تار- گروه[1]»، پیام 24). این گروه، همچنین باتکیه‌بر آزمایشهای خونی و سنجشهای بدنی چون رنگ پوست و رنگ چشم، در پی آن‌اند که تبار ترکی پماکها را نفی، و هند و اروپایی بودنِ آنان را اثبات نمایند (واکارلسکی، 149ff.؛ سیپل، 42؛ کنستانتینف، «مقدونیه...[2]»، npn.؛ جیکبز، npn.). گاه از این نکته پرهیزی نیست که آنان کاملاً یونانیانی انگاشته شوند که تنها با اکثریت یونانیان تفاوتهایی دارند (مثلاً نک: کامینسکی، npn.؛ لنگوا، npn.).

خوانش بلغاری بیشتر بر زبان بلغاری پماکها، و سپس بر پاره‌ای از آداب کهن اسلاوی در میان آنان تکیه دارد و تدین آنان به اسلام را مربوط به استیلای عثمانی، و تحت فشار آنان می‌داند. هوادارانِ این خوانش، بیشتر بدان سو گرایش دارند که پماکها را جماعتی اصیل از تبار بلغار بدانند و البته توضیحی نیز دربارهٔ مسلمان بودن آنان به دست دهند. از همین رو، آنان اغلب تمایل داشته‌اند که از پماکها با تعبیر «بلغارهای محمدی [= مسلمان]» یاد کنند. آنان با تکیه بر اینکه زبان پماکها طیف گسترده‌ای از ساختهای کهن بلغاری را در بردارد، اصالت تبار بلغاریِ پماکها را اثبات می‌کنند. آنان همچنین بر این نکته تکیه دارند که در فرهنگ و رسوم پماکها عناصری از فرهنگ کهن بلغاری وجود دارد که حتیٰ در میان بلغارهای مسیحی دیر زمانی است فراموش شده‌اند (سیپل، همانجا؛ جیکبز، npn.؛ برونباور، npn.). این گروه دربارهٔ پذیرش اسلام توسط پماکها، عموماً بر این باورند که آنان بخشی از بلغارهای ارتدُکس بوده‌اند که در سدهٔ ۱۱ق/۱۷م، بر اثر فشارهای عثمانیان، به اجبار اسلام را پذیرفته‌اند. گاه سخن از آن می‌رود که پماکها پنهانی برخی رسوم مسیحی خود را حفظ کرده بوده، و حتیٰ در خانه‌های خود *انجیل* داشته‌اند (سیپل، همانجا). به هر تقدیر، در خوانش بلغاری، پماکها نه تنها بلغارند، که گاه اصیل‌ترین بلغارها شمرده می‌شوند.

نظریهٔ بلغار بودن تبار پماکها و اجباری بودن اسلام آنان که موضع رسمی بلغارها در طی سدهٔ ۲۰م بود (بل، 173)، از پذیرشی فراگیر در میان غربیان نیز برخوردار گشت (مثلاً نک: «گزارش کمیسیون...[3]»، 77).

به هر روی، اختلاف در پیش انگاره‌ها در ریشه شناسی نام پماک نیز نمود یافته است. مشهورترین قولی که دربارهٔ خاستگاه نام در میان است، اشتقاق آن از واژهٔ اسلاویِ کهن پوموگاتی[4] (= کمک کردن) است که مشتقات آن در زبانهای نوین اسلاوی به کار می‌رود (پُکُرنی، 695؛ شانسکی، 246؛ درکسن، شم 909). در بلغاری کنونی و نیز در پماکی، مصدرِ پوماگام[5] (= کمک کردن) کاربرد دارد (نک: استالف، 74؛ کوکاس، npn.؛ گوزلر، npn.). در توضیحِ این وجه اغلب گفته می‌شود: پماکها از آن روی که به عثمانیها برضد هم‌وطنان خود یاری رساندند، «کمک‌کنندگان» نامیده شده‌اند (*بروکهاوس روسی*، XXIV/459؛ EI[1]؛ سیپل، 47؛ ولینوف، 26)؛ با وجود مخالفت ییرچک در ۱۳۰۸ق/۱۸۹۱م، این دیدگاه ــ که جز گمانی نیست ــ در میان مورخان بلغار پذیرشی عام یافته، و حتیٰ در میان دیگر مورخان اروپایی نیز به عنوان نظر غالب تکرار شده است.

دیگر اشتقاق پیشنهاديِ هماهنگ با خوانش بلغاری، گرفته شدن پماک از ریشهٔ بلغاری ماکا[6] (= زور، آزار) است (ایشیرکوف، II/15) که با معنای مرکزی این واژه در بلغاری و دیگر زبانهای اسلاوی، یعنی درد و حتیٰ سخت‌کوشی، و معنای کهن‌تر آن، یعنی له کردن سازگاریِ چندانی ندارد (نک: استالف، 48؛ اشتپان، 251؛ پکرنی، 986-696).

برخی پیشنهادها نیز چون ساخته شدنِ آن با تغییر شکل واژهٔ پوتورنیاک[7] (= تُرک شده) (EI[1]) که خود باید شکل کوتاه شده از پوتورچیناک[8] اسلاوی باشد (دنائویچ، 689) ــ در حالی که عملاً چنین پدیده‌ای رخ نداده است ــ یا ساخته شدنِ آن با شکستن واژهٔ «پوموخامدانتسی» (= اسلام پذیرفتگان) (واکارلسکی، 150-149)، آن را به رابطهٔ ماکها با ترکها یا اسلام بازگردانده‌اند.

درخوانش یونانی، گرفته‌شدن آن از واژهٔ یونانی پُماکس[9] (= نوشنده) پیشنهاد شده است که تصور می‌شود اشاره به عادتی در میان تراکیاییان باستان دارد (سیپل، 48-47؛ جیکبز، npn.؛ برای ریشه، نک: لیدل، 1561).

موضع دیگر ناهمسازی واژهٔ آگاریان/آخریان[10] است؛ نام دومی که به صورت محلی در رودوپ بر پماکها اطلاق می‌شود (ایشیرکوف، همانجا). در خوانش ترکی، برخی برآن‌اند که این نام گونه‌ای تغییر شکل یافته از «اخیان» (جمع اخی) است و به سابقهٔ حضور اخیها در منطقه بازمی‌گردد (سیپل، 43؛ نیز نک: عنوانِ اثر آلپرن[11]). برخی از مورخان بلغار اصل آن را واژهٔ کهن بلغاریِ «آگاریان» (= بی‌اعتقاد، کافر) (واکارلسکی، همانجا)، و برخی از مورخان یونانی آن را برگرفته از نام قبیلهٔ باستانیِ تراکیایی «آگریانوی» دانسته‌اند (سیپل، 48). همهٔ این

---

1. *Web-Group 1* 2. «Macedonia...» 3. *Report...* 4. pomogati 5. pomagam 6. māka 7. poturnyak
8. poturčenjak 9. pōmax 10. Agaryan/Akhryan 11. Alperen, S., *Rodoplar 'da Pomaklar veya Ahiyanlar*.

نظریه‌ها صرفاً گمانه زنی بر اساس صورت واژه است که بارها از سوی مورخانِ بی‌طرف مورد انتقاد قرار گرفته است.

ریشه‌شناسی نام پماک: گمانه‌زنی دربارهٔ ریشهٔ نام پماک و آگریان، از اواخر سدهٔ ۱۹ و اوایل سدهٔ ۲۰م، یعنی از همان زمانِ شناخته شدنِ این نام آغاز شده است. با آنکه دربارهٔ ریشهٔ نامها، اتفاق نظری وجود ندارد، آنچه با اطمینان می‌توان گفت آن است که ساخته شدن این نامها مربوط به مدتها پیش از آشنایی مورخان و توجه به وجه اشتقاق آن است. در واقع، همین کهنگی و تصرفات احتمالی در ساختِ نخستین نام است که شناختِ ریشهٔ آن را با مشکل روبه‌رو ساخته است.

فارغ از آنچه بر پایهٔ خوانشهای ۳گانه دربارهٔ ریشهٔ این نامها گفته شده است، پیشنهاد می‌شود که واژهٔ پماک از ریشه‌ای به معنای جابه‌جایی و حرکت دانسته شود؛ پیشینهٔ واژه می‌تواند بـه ریشهٔ هند و اروپاییِ mei و پیش اسلاوی mijati (= رفتن و گذشتن) بازگردد که مشتقات آن در زبانهای گوناگون اسلاوی یافت می‌شود (تروباچف، XIX/31؛ استالف، 46؛ پکرنی، 710). واژهٔ پماک که ظاهراً می‌تواند از این ریشه ساخته شده، و دارای معنای جابه‌جا شونده و کوچنده بوده باشد، هنوز در صربوکرواتی به معنای لغوی خود برجای مانده است (دنائویچ، 660). مصدرهایی به صورت پماتسی و پماکنوتی[1] نیز از همین ریشه، به معنای حرکت کردن و جابه‌جا شدن در همان زبان وجود دارد (همو، 660 ,659؛ گرویچ، 505). چنین اشتقاقی با شیوهٔ قدیمِ زندگی پماکها که زندگی شبانی بوده، نیز سازگار است. گفتنی است که قومی اسلاو با نام میاک در منطقهٔ مرزیِ مقدونیه و آلبانی زندگی می‌کنند که بخشی از آنان مسلمانان‌اند؛ گفته می‌شود که اغلب میاکها قبل از جنگ، شبان و کوچنده بوده‌اند (تامر، بند 6). فرایندِ پیشنهادی برای ساخت این نام، فرایند همسان با پماک از ریشهٔ mei، بدون پیشوند -po است. این احتمال دور نیست که آنان خویشاوند پماکها بوده باشند، چه، منطقهٔ یاد شده آخرین حد غربی منطقهٔ پماک‌نشین در اواخر قرن ۱۳ق/ ۱۹م بوده است.

در تأیید این پیشنهاد نخست باید به اصطلاح «یوروک» اشاره کرد که اولیا چلبی در سخن از ساکنان روم ایلی، در منطقه‌ای نزدیک به بوم پماکها دربارهٔ گروهی از ساکنان به کار برده است؛ او در سخن از ترکیب قومی این مناطق، در کنار ترکها و گاه ارمنیها از گروهی با عنوان یوروک در عرض آنان یاد کرده است (مثلاً نک: ۲۹۹/۵-۳۰۰). این واژه از مصدر یورومکِ ترکی به معنای راه پیمودن است و در اصطلاح عصر عثمانی به عشایر و قبایل کوچنده اطلاق می‌شده است (نک: سامی، *قاموس ترکی*، ۱۵۶۰؛ کُجابای، 819). چنین می‌نماید که دو اصطلاح یوروک و پماک می‌توانند ترجمهٔ یکدیگر باشند. در صورت درستی این ارتباط، باید گفت که واژهٔ پماک در قرن ۱۱ق/۱۷م ــ یعنی روزگار اولیا چلبی ــ هنوز به صورت نامِ خاص درنیامده بوده، و جا افتادن آن به عنوان نام خاص در سدهٔ ۱۲ق/۱۸م یا حتیٰ اوایل سدهٔ بعد واقع شده است.

تأیید دیگر برای اشتقاقِ پیشنهادی آن است که در میان اقلیتهای مسلمان منطقهٔ جنوب شرق بالکان، ویژگی جابه‌جا شوندگی ــ دست کم در پیشینهٔ تاریخی ــ به گونه‌های مختلف دیده می‌شود. در این باره، نخست باید به کولیهای مسلمان در بالکان اشاره کرد که ویژگی عمومیِ آنان جابه‌جایی بوده است؛ مصداق دیگر توربشی، یا صربهای مسلمان مقدونیه است کـه بازگشت نام آنان بـه دست‌فروشان دوره گرد است (نک: هـ د، توربشی).

دربارهٔ نام آگاریان، به نظر می‌رسد این نام گونه‌ای از واژه‌ای باشد که امروزه به صورتِ گُریانیک[2] در زبان صربوکرواتی برجای مانده است و معنای کوه‌نشین، یا کوه گرد دارد (برای واژه، نک: دنائویچ، 188). شکل کوتاه‌ترِ واژه، یعنی گُریان[3] نیز امروز به عنوان نام شخصی در میان اسلاوهای بالکان رایج است. «آ» در آغاز کلمه، ظاهراً پیشوندِ اتصاف به صفت است که در پماکی و دیگر زبانهای اسلاوی شناخته شده است، مانند آژُنِن[4] (= متأهل) (کوکاس، .npn).

در تأیید این پیشنهاد باید توجه داشت که گروه کوچکی از مسلمانان اسلاو زبان که در بخشی از کوزوو زندگی می‌کنند، نام «گوران» (جمع: گورانی) برخود دارند. بر اساس گزارشها، این قوم در زبان ونیز آداب و رسوم، شباهتهای بسیاری به پماکها دارند و شاید گروهی از آنان‌اند که زمانی به کوزوو کوچیده‌اند (مانگالاکُوا، .npn؛ «تار ـ گروه ۱»، پیام 1179).

الف ـ جغرافیای انسانی: پماکها در خاک کشورهای مختلف زندگی می‌کنند و با وجود اشتراکهای قومی، تابعیت کشورهای مختلفی را دارند، اما این تنوع کشوری نباید به معنای پراکندگی تلقی گردد. در واقع، بخش اصلی پماکها در بوم اصلی خود، کوهستان رودوپ زندگی مـی‌کنند کـه در تقسیمـات کشوری بالکـان در اوایل سدهٔ ۲۰م، در خـاک ۳ کشور بلغارستان، یونان و کشوری سوم جای گرفته است. کشور سوم صربستان آغاز قرن ۲۰م است که بعدها بخشی از یوگسلاوی شد و اکنون بخش مورد نظر آن با عنوان جمهوری مقدونیه شناخته می‌شود.

پماکهای ساکن بخش بلغاری از منطقهٔ رودوپ در بخش وسیعی از استانهای اسمولْیان (سلیمانلار)، نیز بخشهایی از استانهای کارجالی، پلُودیف، پازاژجیک و بلاگویِوْگراد زندگی می‌کنند. قدیم‌ترین وصف دقیق دربارهٔ بوم پماکها را در قرن ۱۳ق/۱۹م، آمی‌بوئه، زمین‌شناس اتریشی به دست داده است (ص 163-157). تسوییچ[5] نیز در ۱۳۲۴ق/ ۱۹۰۶م، پراکندگیِ پماکها در منطقهٔ رودوپ را در یک نقشهٔ قوم نگاری به دقت نشان داده است (ص 182). وصفهای داده شده از اواخر قرن ۱۹م نشان از آن دارد که پماکها در سطح وسیعی از رودوپ، از پلودیف

---

1. pomaci, pomaknuti 2. gorjanik 3. Gorjan 4. ažónen 5. Cvijić

در شمال، تا تسالونیکی در جنوب، و از رود آردا در شرق، تا نوار مرزی جمهوری مقدونیه و آلبانی کنونی گسترده بوده‌اند (نک: EI¹)، اما چنان که بوئه یادآور شده، ترکیب در این منطقه بسیار تنگ و از نظر قومی پرتنوع بوده است (ص 163). در وصفهای بعدی حضور آنان در همین مناطق، تأیید شده است (ناصیف، 209؛ إگبرت، 412-411؛ برونباور، .npn).

در واقع، محدود شدنِ حضور پماک در این بوم، برخلاف آنچه بایراکتاریویچ پنداشته (نک: EI¹)، به صورت پس رفتن مرزها نبوده است؛ چه، مرزهای شمالیِ پماکهای رودوپ هنوز پلودیف و پازارجیک، و مرزهای غربی هنوز نوار مرزی مقدونیه و آلبانی است. در شرق پماکها تا تراکیای شرق پیش رفته‌اند و اکنون در ادرنه و کِشان حضور دارند و تنها در جنوب مرزهای پماکها اندکی پس رفته است. آنچه به طور جدی‌تر دربارهٔ کاهش حضور پماکها باید به آن توجه کرد، کاسته شدن تراکم و تنک‌تر شدن حضور آنان در مراکز جمعیتی است.

گروه دیگری از مسلمانان بومی در بلغارستان، یا پماکها (در تعمیم نام)، در مناطق شمالی و شمال شرقی کشور، در استانهای لُوچ، ولیکو تارنوو، رازگراد، شومن و تولبوخین زندگی می‌کنند. در این میان، بلغارهای مسلمانِ لوچ، در طول چند سده بیش از همه مورد مطالعه قرار گرفته‌اند (نک: اولیاچلبی، ۱۲۶/۶؛ بوئه، 27؛ نیز گوزلر، سراسر اثر؛ برونباور، .npn). سرانجام، باید از بلغارهای مسلمانِ کوچیده از رودوپ یا شمال بلغارستان یاد کرد که جمعیتی را در صوفیه، پایتخت بلغارستان و نیز در شهر آیتوس در شرق بلغارستان تشکیل داده‌اند (ناصیف، همانجا).

پماکهای ساکنِ بخش یونانی از منطقهٔ رودوپ، در تقسیمات کشوری جدید یونان، در ناحیهٔ تراکیا، در دو استانِ رودوپ و کسانثی[1] در شمال شرق این کشور زندگی می‌کنند (کتانی، «مسلمانان...[2]»، 154 ,151؛ «پماک...[3]»، بند 2-2).

دربارهٔ مقدونیه، گزارشها بسیار محدود است. افزون بر آنچه دربارهٔ گزارشهای مربوط به اواخر قرن ۱۹م گفته شده، و آماری که حاجی واسیلیویچ از پماکهای مقدونیه به دست داده (نک: سطور بعد)، گزارشهای جدیدتر حاکی از آن است که در مقدونیه در میانهٔ سدهٔ ۲۰م پماکها جمعیتی را تشکیل می‌داده‌اند (BSE², XXXIV/129) و هنوز نیز جمعی از آنان با حفظ هویت قومی در آنجا زندگی می‌کنند (مثلاً نک: برونباور، .npn). گروهی از پماکهای مقدونیه (یوگسلاوی سابق) نیز در گذشته‌ای نه چندان دور به ترکیه مهاجرت کرده‌اند. آلاداغ[4] حکایتهایی مستند از مهاجران پماک در ناحیهٔ موغلا در ترکیه گرد آورده است که از منطقه‌ای در جنوب شرق مقدونیه، از روستاهای پیرامون شهر کاوادار به آنجا کوچیده بوده‌اند (سراسر اثر). گروهی که در غربِ مقدونیه در منطقهٔ مرزی با آلبانی، در میان میاکهای مسیحی به عنوان پماک شهرت دارند، اگر چه امروزه به زبان ترکی سخن می‌گویند (نک: تامر، بند 6)، اما ظاهراً اسلاوند و احتمالاً در گذشته‌ای نزدیک زبان خود را واگذارده‌اند.

دربارهٔ زیستگاههای پماک در بیرون از بوم اصلی خود، عمدتاً باید از ترکیه سخن به میان آورد. منطقهٔ ادرنه در تراکیای شرقی، در بخش اروپایی از خاک ترکیه، از قرن ۱۹م مسکن برخی از بلغارهای مسلمان بوده است؛ به عنوان نمونه، گفته می‌شود که محمد طلعت پاشا از رجال عثمانی در سدهٔ ۱۳ق/۱۹م، نه ترک، که از تباری بلغار (پماک) بوده است (نک: فرناو، 221). اما با موجهای مهاجرت مسلمانان از بلغارستان به ترکیه ــ به خصوص در ۱۳۳۰-۱۳۳۱ق/۱۹۱۲-۱۹۱۳م و ۱۳۶۷-۱۳۷۲ق/۱۹۴۸-۱۹۵۳م ــ شمار پماکها در این کشور افزایش چشمگیری یافت (مثلاً نک: بل، 168؛ ولینوف، 107). این مهاجران، افزون بر منطقهٔ ادرنه در دیگر نقاط تراکیای شرقی نیز پراکنده‌اند؛ از جمله شماری روستای پماک‌نشین در حومهٔ شهر کشان در جنوب تراکیا گزارش شده است (استانف، .npn؛ «تار-گروه ۱»، پیامهای 580,741).

گذشته از ترکیه، احتمال داده شده است که گروهی از پماکها در آلبانی ساکن بوده باشند (برونباور، .npn). ممکن است گروه قومی مورد نظر همان گورانهای ساکن کوزوو باشند که اشتراکهای گسترده‌ای با پماکها دارند و احتمالاً شاخه‌ای مهاجر از آنان‌اند (مانگالاکوا، .npn؛ «تار-گروه۱»، پیام 1179).

از نظر شمار، پماکها در آمارهای رسمی یا اصلاً دیده نشده‌اند، یا اطلاعات بسیار متفاوتی دربارهٔ آنان به ثبت رسیده است (نک: اگبرت، 413). در آمارهای رسمیِ یونان معمولاً پماکها در شمار مسلمانان یاد شده، و میان آنان با ترکها و دیگر مسلمانان فرقی نهاده نشده است («گزارش کمیسیون»، 195؛ اگبرت، همانجا). در آمارهای بلغارستان، پماکها گاه در شمار مسلمانان و گاه در شمار بلغارها جای گرفته‌اند (سامی، *قاموس الاعلام*، ۱۳۴۵/۲؛ بوگایسکی، «سیاست...[5]»، 235؛ بل، 172). در سرشماریهای ترکیه نیز پماکها در زمرهٔ اکثریت ترک آمده‌اند.

با این همه، آمارهایی دربارهٔ پماکها وجود دارد. در اواخر سدهٔ ۱۹م، جمعیت آنان در کوهستان رودوپ، یعنی در بوم اصلی حدود ۴۰۰هزار نفر برآورد شده است (*بروکهاوس* روسی، XXIV/495). در «گزارش کمیسیون بین‌المللی کارنگی...» در ۱۳۳۲ق/۱۹۱۴م، شمار آنان در «مقدونیهٔ بلغار» ۴۰۰ هزار تن، و در مناطقِ تازه تصرف شده از خاک عثمانی، ۸۰هزار تن گمانه زده شده است (ص 77). گفتنی است که فاصله‌های بسیار در ارقام جمعیتی پماکها در اواخر سدهٔ ۱۹ و اوایل سدهٔ ۲۰م (مثلاً نک: EI¹) گاه به سبب مهاجرتهای موقتِ ناشی از جنگ، و گاه همراه کردنِ پماکها و دیگر اسلاوهای مسلمان در سرشماری بوده است.

---

1. Xanthi 2. «Muslims...» 3. «Le Pomak...» 4. Aladağ 5. *Ethnic*...

طبیعی است که فشار وارد بر مسلمانان از ۱۳۳۰ق/۱۹۱۲م و مهاجرتهای پس از آن، از شمار پماکها در بلغارستان و یونان کاسته است، اما اینکه شمارِ داده شده از پماکهای بلغارستان در ۱۳۰۹ش/ ۱۹۳۰م، به حدود ۱۰۰هزار نفر فرود آمده (بل، 170)، شگفت‌آور است. آمارهای پسین از پماکهای بلغارستان عبارت‌اند از حدود ۱۴۰هزار نفر در ۱۳۳۵ش/۱۹۵۶م (امینوف، «ترک زبانها...»، 511؛ قس: «گزارش جمهوری...»[1]، 12)، میانِ ۱۲۰ تا ۱۷۰ هزار نفر در ۱۳۴۹ش/۱۹۷۰م (اگبرت، 411) و حدود ۲۷۰هزار نفر بنا بر آمار رسمی بلغارستان در ۱۳۶۸ش/۱۹۸۹م (برونباور، npn.؛ برای آمارهایی اغراق‌آمیز از ۱۹۷۳ و ۱۹۸۰م، نک: بالیچ، 365؛ امینوف، همانجا). برآوردهای بعدی، تکرار حدود ۲۷۰هزار نفر برای سال ۱۳۷۱ش/۱۹۹۲م (بل، 172)، افزایشی در حد ۵۰۰هزار نفر ــ فقط محدود به کوهستان رودوپ ــ در برآوردی مربوط به ۱۹۹۴م (بوگایسکی، همان، 237) و کاهش تا حد ۲۲۰ تا ۲۵۰هزار نفر در ۱۹۹۸م (بل، 174)، نشان از کاهش ثبات در گمانه زنیهاست (نک: بوگایسکی، «ملیتها...»[2]، 179).

دربارهٔ یونان آمارها بسیار محدودتر است. در آمار مربوط به سال ۱۳۳۸ق/۱۹۲۰م، در تراکیای غربی (بخش یونانی تراکیا)، حدود ۱۲هزار مسلمان بلغاری وجود داشته است (EI[1]). در آماری مربوط به ۱۹۷۰م شمار پماکها میان ۲۰ تا ۳۰هزار نفر برآورد شده است (اگبرت، همانجا). بیان دیگری از این برآورد در ۱۳۵۰ش/۱۹۷۱م، آمار آنان را در منطقهٔ تراکیا ۲۰هزار، و در منطقهٔ مقدونیه ۱۰هزار نفر نشان داده است (کتانی، «مسلمانان»، 151). در دههٔ ۱۹۸۰م، منابع از کاهش جمعیت پماکها خبر داده‌اند (همان، 149؛ باهچلی، 111).

در مقدونیه حاجی واسیلیویچ به برآوردی از سال ۱۳۰۶ق/۱۸۸۹م اشاره دارد که در آن، شمار پماکهای مقدونیه بالغ بر ۱۴۴هزار تن دانسته شده است؛ بایراکتارویچ بر آن است که این آمار دیگر اسلاوهای مسلمان در مقدونیه را نیز دربرمی‌گرفته است (EI[1]).

ب - تاریخ سیاسی و اجتماعی: تاریخ بوم اصلی پماک یا منطقهٔ رودوپ، از روزگاران باستان مکتوب شده، و وقایع تاریخیِ آن در مقاطع مختلف به ثبت رسیده است (ه د، رودوپ). هم زمان با فتوح بالکان در قرن ۸ق/۱۴م، این منطقه نیز تحت حاکمیت عثمانی قرار گرفت و این وضع تا اوایل سدهٔ ۱۹م دوام یافت (فرید، ۱۲۵ به). در این مدت، بلغارهای مسلمان در امور دولت عثمانی کاملاً مشارکت داشتند. کسی چون محمدپاشا (د ظاهراً ۱۰۳۵ق/۱۶۲۶م) اهل رازگراد به عنوان قائم مقام صدراعظم عثمانی ایفای نقش کرد (عطایی، ۶۲۲) و برخی مانند دال طبان مصطفیٰ پاشا، اهل پتریچ (د ۱۱۱۴ق/۱۷۰۲م) و قلفات محمدپاشا، اهل صوفیه (د ۱۲۰۷ق/۱۷۹۳م) از رجال برجستهٔ دولت عثمانی بودند (شیخی، ۲/۲۱۹؛ سامی، *قاموس الاعلام*، ۶/۴۲۰۳). در این دوره، شهر مسلمان نشین شومن (شمنی) پایگاه نظامی و زرادخانهٔ مهمی برای عثمانی بود (فرید، ۶۵۷، ۶۸۴).

در ۱۲۴۶ق/۱۸۳۰م، بر پایهٔ پیمانی میان روسیه و عثمانی، کوهستان رودوپ که خود حائلی طبیعی نیز بود، به عنوان منطقهٔ مرزی میان عثمانی و بلغارها معین شد (همو، ۶۵۶، ۶۸۸). پای‌گیری دولت نیمه مستقل بلغار و شکل‌گیری ملیت بلغار در طی سدهٔ ۱۹م، به شدت پماکها را به عنوان یک اقلیت میانی درگیر می‌ساخت (شاژُوا، 35-27؛ ولینوف، .61 ff). سامی اطلاعات سودمندی دربارهٔ مهاجرت مسلمانان از شهرهای شمال بلغارستان به جنوب، و کاهش جمعیت مسلمان در شهرهایی چون پِلوِن، لوچ، روسچُق و ویدین به دست داده است (همان، ۲/۱۵۳۲-۱۵۳۳، ۳/۲۳۲۳، ۶/۴۰۱۷، ۴۶۸۱-۴۶۸۲). در این میان موقعیت شهر اسکی جمعه یا تارگُویشته ویژه است، از آن جهت که اکثریت جمعیت آن پیش‌تر مسلمان بوده، و پس از موج مهاجرت، تنها ۴ تا ۵هزار نفر از اهالی مسلمان آن باقی مانده بوده‌اند (همان، ۲/۹۳۶). شاید در نظر نخست، پماک در منازعات بین دو قدرت روس - بلغار و عثمانی قوم مهمی به نظر نیاید، اما در عمل نقش تاریخی مهمی ایفا کرده است.

در حدود سال ۱۲۶۶ق/۱۸۵۰م، آمی بوئه که خود از آن منطقه دیدن کرده است، تصریح می‌کند: زمانی که قیام برضد عثمانیان حتیٰ در مرکز کشور وجود دارد، مردم رودوپ به گونه‌ای شگفت‌آور در امنیت کامل زندگی می‌کنند و از امتیاز ویژه‌ای برخوردارند (مقدمه، 13، نیز متن، 70). در همین راستا، باید به شخصیت مهم مدحت پاشا (۱۲۳۷-۱۳۰۰ق/۱۸۲۲-۱۸۸۳م) اشاره کرد که خود تباری پماکی داشت و در همین دوره، برای برهه‌ای فرماندار بخش وسیعی از بلغارستان از سوی دولت مرکزی عثمانی بود (پری، 3؛ نوریس، تکمله، 18؛ قس: زرکلی، ۶/۱۷۶). احمد جودت پاشا (۱۲۳۸-۱۳۱۲ق/۱۸۲۲-۱۸۹۵م) دانشمند و وزیر عثمانی نیز مسلمانی از اهل لوچ و فرزند یکی از رجال متنفذ محلی بود (سرکیس، ۱/۷۲۰؛ زرکلی، ۱/۱۰۸). آشکار است که این گزینشها با توجه به اوضاع متشنج آن دوره، هوشمندانه بوده است.

از اواخر قرن ۱۹م، موجِ نخستِ جریانی در بلغارستان پدید آمد که در تاریخ آن سرزمین به‌عنوان «همسان سازیِ قومی» شناخته می‌شود و این همان جریانی است که عبدالحمید ثانی به تعبیر «سیاست بلغاری کردن منطقه» از آن یاد کرده، و بیم داده است (ص ۱۲۸). همین امر ظاهراً نخستین موج مهاجرت پماکها را فراهم آورده است.

محاصرهٔ ۱۴۳روزهٔ شهر پلون توسط روسها و بلغارها، و سقوط آن در ۱۲۹۴ق/۱۸۷۷م ضربهٔ سهمگینی بر جامعهٔ بلغارهای مسلمان در شمال بلغارستان بود. در پیِ این واقعه، بلغارها گروهی از مبلغان را برای درآوردنِ مسلمانان و در درجهٔ اول پماکها به دین مسیح برانگیختند (مکارتی، 153).

بخش بزرگی از مسلمانانِ کرانهٔ جنوبی دانوب دیار خود را ترک گفته، روی به جنوب غرب و مقدونیه آوردند. آنان در ۱۲۹۷ق/۱۸۸۰م با احساس امنیت نسبی به مناطق خود بازگشتند، اما با افزایش فشار،

1. *Doklad...* 2. *Nations...*

اندکی بعد بار دیگر تن به مهاجرت دادند و این بار روی به جنوب شرقی و مناطقی نهادند که هنوز تحت حاکمیت عثمانی بود (EI[1]؛ امینوف، «اقلیت ...[1]»، 51-48)؛ آمار پیرچک از ۱۳۰۸ق/۱۸۹۱م، و آماری رسمی از ۱۳۲۸ق/۱۹۱۰م به روشنی گویای کاهشِ جمعیت پماکها در بلغارستان و افزایشِ آنها در قلمرو عثمانی است (EI[1]). بر اساس اطلاعی که شمس‌الدین سامی در ۱۳۱۷ق/۱۸۹۹م به دست داده، پماکها در حوالیِ همین سال در روم ایلی، درون خاک عثمانی می‌زیسته (*قاموس ترکی*، ۳۶۴)، یا به تعبیر دقیق‌تر بیشترین آنان در همین قلمرو بوده‌اند.

در ۱۳۲۶ق/۱۹۰۸م، بلغارستان استقلال کامل خود از ترکیه را به دست آورد و این به معنای افزایش فشار بر پماکها برای همسان سازی بود. در ۱۳۳۰-۱۳۳۱ق/۱۹۱۲-۱۹۱۳م جنگهای بالکان افروخته بود و دو طرف اصلیِ درگیر ــ بلغارها و ترکها ــ دو طرف اصلیِ ذی نفع در مسئلهٔ پماکها نیز بودند.

درگرماگرم جنگهای بالکان، بلغارها در سیاست داخلی خود، موج دیگری از همسان سازی را آغاز کردند که بسیار محسوس‌تر از گذشته بود (شمشیر، «ترکان...[2]»، 49؛ کاراگیانیس، «دربارهٔ قومیت...[3]»، 36؛ بل، 170). این موج زمینه‌ساز دور دیگری از مهاجرتهای جمعیِ پماکها به خاک عثمانی بود (شمشیر، همانجا). بر پایهٔ «گزارش کمیسیون بین‌المللی کارنگی»، یک جریان نسل کشی نیز در این میان رخ داده است (ص 81,91).

پس از پایان جنگ جهانی اول و افول دولت عثمانی، اوضاع برای پماکهای ساکن روم ایلی دشوار شد. در ۱۳۳۷ق/۱۹۱۹م، تراکیای غربی ــ که بخش مهمی از پماکها را در خود جای داده بود ــ به دست یونان افتاد (کتانی، «مسلمانان...»، 151). در ۱۳۰۲ش/۱۹۲۳م دولت عثمانی فروپاشید و جمهوری ترکیه جانشین آن شد. باید توجه داشت که این جمهوری، نه جانشین دولت عثمانی، که خود دولتی ملی‌گرا بود. نخستین اقدام این دولت دربارهٔ مسلمانان تراکیای غربی بستن یک پیمان حمایتی با دولت یونان بود؛ اما معاهدهٔ لوزان در ۱۹۲۴م، حقوقی را برای مسلمانان این منطقه به رسمیت شناخت که مواد آن بر قومیت ترک متکی بود (همان، 153؛ بالیچ، 365). این امر مستلزم آن بود که پماکها خود را به عنوان اقلیت در اقلیت، به عنوان بخشی از اقلیت ترک یونان معرفی نمایند و این اتفاقی است که در عمل رخ داد. گام بعدیِ دولت ترکیه در ۱۳۴۱-۱۳۴۹ق/۱۹۲۳-۱۹۳۰م، مبادلهٔ جمعیت با یونان بود که بر مبنای دین نهاده شده بود؛ در طول این سالها شمار بسیاری از مسلمانان تراکیا، از جمله پماکها به ترکیه کوچیدند که بسیاری از آنها خود را از نظر قومیت ترک معرفی می‌کردند (بل، همانجا).

در بحبوحهٔ جنگ جهانی دوم، در ۱۳۲۱ش/۱۹۴۲م در بلغارستان موج دیگری از همسان‌سازی آغاز شد و بار دیگر بیشترین فشار بر پماکها وارد آمد که ویژگیهای زبانی و فرهنگی مشترک با بلغارها داشتند (بل، همانجا؛ هادن، 170؛ ولینوف، .77 ff) و نتیجهٔ آن موجی دیگر از مهاجرت به ترکیه بود (همو، .107, 117 ff).

ورود ارتش روسیه به بلغارستان در ۱۳۲۳ش/۱۹۴۴م، الغای پادشاهی و تأسیس جمهوری خلق بلغارستان در ۱۹۴۶م نقطهٔ عطفی در تاریخ پماکها نیز بود. برخلاف انتظار، دولت سوسیالیستی بلغارستان سیاست قومیت واحد بلغار را دوام بخشید و موجی نو از جریانِ همسان‌سازی را سامان داد. این دولت که در مرزهای یونان نسبت به وفاداری پماکها تردید داشت، در ۱۳۲۴-۱۳۲۸ش/۱۹۴۵-۱۹۴۹م، برنامه‌ای دامنه‌دار برای کوچ دادن پماکها به مناطق داخلی‌ترِ کشور و جایگزین کردن آنان با بلغارهای مسیحی دنبال می‌کرد («تار-گروه ۱»، پیام 758). مسلمانان بلغار که طی این سالها با سیاست انزوا، خود را با اوضاع و احوال وفق داده بودند، از ۱۹۴۹م مجدداً در بوتهٔ توجه قرار گرفتند (دربارهٔ سیاست انزوا، نک: کنستانتینف، «راهبردها...[4]»، 43؛ تسیبیریدو، .npn). در ۱۹۴۹-۱۹۵۰م، به جد از پماکها خواسته می‌شد تا نامهای اسلامی خود را با نامهای بلغاری-مسیحی جایگزین سازند (ملاحسین، 139-138). در پیِ این سیاست، موج جدیدی از مهاجرت به ترکیه در ۱۳۲۸-۱۳۳۱ش/۱۹۴۹-۱۹۵۲م پای گرفت که از سوی قوهٔ حاکم نیز مخالفتی با آن وجود نداشت (همانجا؛ بل، 168؛ کنستانتینف، همان، 42، نیز، «سه داستان...[5]»، .npn).

در فروردین ۱۳۳۵/آوریل ۱۹۵۶، در پلنوم حزب کمونیست بلغارستان اعلام شد که ترکها جزء جدایی ناپذیر ملت بلغارند، اما همانجا پیش‌بینی شده بود که قومیت ترک باید با قومیت بلغار کاملاً آمیخته شود و نتیجهٔ این تصمیم دربارهٔ قومی میانی چون پماک روشن بود (نک: «گزارش جمهوری»، 12-11).

به عنوان بازخوردی از این موضع‌گیری، در ۱۳۳۷ش/۱۹۵۸م بوژینف[6] در فرهنگستان علوم بلغارستان، مجموعه مقالاتی را با عنوان «دربارهٔ اقلیت بلغارهای محمدی در منطقهٔ رودوپ» منتشر ساخت که مقالاتی با موضوع نقش پماکها در جنگ مسلحانه برضد فاشیسم، نقش آنان در جریان جنگ جهانی دوم و نقش آنان در حمایت از حکومت خلقی آشکارا نشان از کوششی داشت که برای هم‌سنگر کردن پماکها با بلغارهای سوسیالیست حاکم به عمل می‌آمد (سراسر اثر[6]).

سیاستِ همسان سازی در دههٔ ۱۹۶۰م نیز پی‌گیری شد (نک: بل، 168) و در دههٔ ۱۹۷۰م شدت بیشتری یافت. در ۱۳۵۰ش/۱۹۷۱م، کمیتهٔ مرکزی حزب کمونیست بلغارستان تصمیم گرفت به منظور دست‌یابی به اهداف همسان‌سازی ــ که به‌نظر می‌رسد هنوز تحقق‌نیافته است ــ باردیگر سیاست تغییر نام پماکها را با شدت عمل به مرحلهٔ اجرا گذارد («گزارش جمهوری»، 12). این مصوبه آغاز موج جدید همسان‌سازی‌ای است که تا ۱۳۵۳ش/۱۹۷۴م ادامه داشت (ملاحسین،

1. *Turkish*... 2. «The Turks...» 3. *Zur Ethnizität*... 4. «Strategies...» 5. «Three...» 6. Bozhinov

143؛ کنستانتینف، «مقدونیه»، .npn، «سه داستان»، .npn؛ رامت، 262؛ بل، 170 ,168). در همین دهه است که مسئله‌ای به عنوان جدایی طلبی پماک و پماکستان، به عنوان خطری واقعی یا فرضی در محافل بلغار طرح می‌شد و موجب نگرانی بود («تار ـ گروه ۱»، پیام 846). به هر حال، نام پماکستان باقی ماند؛ اکنون نیز گاه صرفاً به عنوان نام بوم پماکها در مطبوعات بلغاری به چشم می‌آید (مثلاً نک: ناپلاتانف، .npn) و گاه به ویژه، در گفت و گوهای ترکی ـ یونانی از آن تندرویهای جدایی‌طلبانه برداشت می‌گردد.

آخرین موج همسان‌سازی در دورهٔ سوسیالیستی، در ۱۳۶۳ـ ۱۳۶۴ش/۱۹۸۴ـ ۱۹۸۵م رخ نموده، وهمچنان شاخص آن کوشش در تغییر نام بوده است (امینوف، «ترک زبانها»، 503، «وضعیت ...[1]»، 292-296؛ کنستانتینف و آلهاوگ، .npn)؛ کوششی که به نظر می‌رسد جز نامی دوگانه برای بسیاری از پماکها و جز موج دیگری از مهاجرت به ترکیه تأثیر کارآمدی ننهاده باشد (نک: امینوف، «ترک زبانها»، همانجا؛ شمشیر، «نگاهی...[2]»، 7). با این حال، گاه از پماکهایی که بیشتر نام خود را تغییر داده بودند، خواسته می‌شد تا باردیگر نامی برای خود برگزینند، چه، نام انتخابی آنان به اندازهٔ کافی اسلاوی نبوده است (رامت، 263).

در ۱۳۶۵ش/۱۹۸۶م، در یک دورهٔ گشایشِ محدود برای مسلمانان بلغارستان، آنان دارای مرکزی دینی به ریاست مفتی اعظم و ۸ نمایندهٔ مفتی در ۸ استان بلغارستان بودند (ناصیف، 209).

سال ۱۳۶۸ش/۱۹۸۹م برای پماکها سالی پرحادثه بود. در ۲۸ مهٔ همین سال، در بلغارستان اعلام شد با مسافرت یا مهاجرتِ هر مسلمانی که مایل باشد به ترکیه برود، موافقت خواهد شد و این آغاز مهاجرتی گسترده برای پماکها بود. گویا حزب کمونیست تنها راهِ مقابله با اصرار پماکها بر هویت خاص را وادار کردن آنان به ترک کشور یافته بود (بوگایسکی، «سیاست»، 242؛ کنستانتینف وآلهاوگ، .npn؛ بوکمن، .npn). با چرخشی تند در ۲۹ دسامبر همان سال، سران حزب اعلام کردند که وادار ساختن مسلمانان به ترک دین و انتخاب نام بلغاری اشتباه سیاسی بزرگی بوده است و وعده دادند که آزادیهای بیشتری به مسلمانان داده خواهد شد (امینوف، «اقلیت»، 19).

در ۱۳۶۹ش/۱۹۹۰م قانون نام‌گذاری در بلغارستان تغییر کرد و آزادی نام به مسلمانان داده شد (کنستانتینف و آلهاوگ، .npn؛ بل، 170). با کنار رفتن حزب کمونیست از قدرت، در ۱۹۹۱م قانون اساسی جدید بلغارستان تصویب شد که در آن به مسلمانان آزادی دین داده شده بود و همین امر موجب شد تا گروهی از مهاجران پماک به بلغارستان بازگردند (همو، 174؛ «قانون اساسی...[3]»، اصل 6). پماکها در دور جدید از تاریخ سیاسی بلغارستان، از موقعیت اجتماعی بهتری برخوردارند و به‌همان اندازه فعال‌ترند (مثلاً نک: کیدکل، 146؛ امینوف، همان، 18-23, 167 ff.؛ بل، 168, 175؛ میخائیل، .npn).

تاریخ سیاسی ـ اجتماعی پماکهای بیرون از بلغارستان نه به این اندازه پیچیده، و نه به این حد مضبوط گشته است. سیاست همسان‌سازی در دو کشور یونان و ترکیه نیز دربارهٔ پماکها وجود داشته (برونباور، .npn)، اما کوشش برای همسان‌سازی به دو صورت مختلف انجام گرفته است. در ترکیه عموماً مسئله به شکل نادیده گرفته شدن به عنوان یک اقلیتی قومی و هضم شدن در اکثریت ترک مطرح بوده است (مثلاً نک: «تار ـ گروه ۱»، پیام 580). اِعمال این سیاست در یونان به صورت قوانین و تدابیر محدود کننده، و گاه همراه با شدت عمل بوده است (پترونیکا، .npn). در دو دههٔ اخیر، یونان نسبت به اقلیت پماک موضعی متفاوت اتخاذ کرده، و کوششهایی در جهت بازشناسیِ هویت آن، و تا اندازه‌ای مستقل ساختن هویت قومی پماکهای یونان انجام داده است (تسیبیریدو، .npn؛ «پماک»، .npn).

الکساندر پوپوویچ وضعیت مسلمانان یونان و بلغارستان را به طور کلی به دو گونهٔ متفاوت از افول تحلیل کرده، و پماکها را در این دو کشور، کمابیش، هم سرنوشتِ دیگر مسلمانان آن دو کشور دانسته است (نک: کتانی، «اسلام...[4]»، 394-387؛ نیز رامت، 262).

ج ـ حیات فرهنگی:

۱. **مسئلهٔ هویت:** تا اواخر سدهٔ ۱۹م، بلغارهای مسلمان ــ یا پماکها به معنای اعم ــ همچون بسیاری از اقوام مسلمان دیگر بالکان ــ اعم از اسلاو و غیراسلاو ــ در بوم خود می‌زیستند، بدون آنکه نگران تمایزهای خود از دیگران باشند. در دورهٔ حاکمیت عثمانی، مسلمانان بالکان جمعیتی واحد را تشکیل می‌دادند که تمایزهای تباری در آن کم اهمیت بود و پماکها در کنار ترکها، آلبانیاییها، بوشنیاکها، صربهای مسلمان و کولیها بخشی از این جمعیت بودند (نک: «گزارش کمیسیون، 28). اما از اواخر سدهٔ ۱۹م، اوضاع بالکان به گونه‌ای دگرگون شد که مسئلهٔ هویت پماک را برای خود آنها، و به خصوص دیگران مهم ساخت؛ هر چند که بازمانده‌ای از پیوستگی پیشین تا امروز نیز بر جای مانده است (گئورگیوا، 174-161؛ بوگایسکی، «ملیتها»، 181).

در اواخر سدهٔ ۱۹م، برای بلغارها وجود گروهی از قومیت خود که دین دشمنان آنان را داشته باشند، قابل تحمل نبود و این آغاز موضوع «بلغارهای مسلمان» به عنوان مسئله‌ای برای بلغارها بود (کاراگیانیس، «مقدمه‌ای...[5]»، 3-1؛ ولینوف، 61 ff.؛ نیز عنوان اثر چیچُوِسکی[6]). در دیگر سو، عثمانیها نیز تصمیم گرفتند که پماکها و به طور کلی بلغارهای مسلمان را به عنوان بلغار نشناسند. بدین‌سان، قابل درک است که چگونه سلطان عبدالحمید عثمانی در یادداشتهایی که در همین سالها نگاشته است، بلغار را به‌عنوان دشمن اصلی عثمانی در بالکان می‌شناسد، بدون آنکه نیازی ببیند تا بلغارهای مسلمان را از این عموم مستثنا کند (نک: ص ۱۳۷ـ ۱۳۸، ۱۵۶، جم). در معاهدات بین دول چون معاهدهٔ

1. *The Status...* 2. *Glimpses...* 3. *Bălgarskata kostitutsiya.* 4. «Islam...» 5. «An Introduction...»
6. Chichovski, G., *Bălgaromohamedanskijat problem*, Sofia, 1935.

برلین در ۱۲۹۳ق/۱۸۷۶م (فرید، ۶۸۲، به خصوص مادۀ ۱۲؛ ملاحسین، 137)، و در تعیین مرزهای عثمانی با بلغارستانِ نیمه مستقل (فرید، ۶۸۴) نیز با وجود اقتضای موضوع، سخنی از پماکها یا بلغارهای مسلمان در بین نیست.

از سوی دیگر، قابل درک است که چرا هم برای بلغارها و هم برای عثمانیها مطلوب بود که پماکها نخست دیده نشوند و در ثانی، به جای آنکه نام شبهه‌انگیز بلغار داشته باشند، از نام مستقل پماک بهره‌گیرند؛ این خواستی بود که می‌توانست مورد استقبال پماکها نیز واقع گردد و هویت مستقل آنان را تقویت کند. در واقع باید گفت ایجاد ملیت بلغار در گام نخست، و توافق ضمنی دو قدرت منطقه بر متمایزبودنِ بلغارهای مسلمان، اوضاع را به سمت تقویت هویت قومی پماک و هم تعمیم آن سوق داده است (برای تعمیم نام پماک به همهٔ بلغارهای مسلمان، نک: آغاز همین مقاله).

۲. نقش دین و زبان: دربارۀ پماکها دو ویژگی مسلم است، نخست آنکه از نظر دین مسلمان‌اند و دیگر آنکه از نظر زبان به زبانی اسلاوی سخن می‌گویند. اما اینکه اساساً هویت آنان برپایۀ صورت‌بندی‌ای مرکب از این دو ویژگی تعریف شود و اینکه در این صورت‌بندی کدام یک از دو ویژگی اولیه تلقی گردند، زمینۀ تفاوتها را پدید آورده است. در زمینۀ نفس این صورت بندی باید توجه داشت که به خصوص دربارۀ قومیتهای بالکان، پژوهشگران بر معرفی چند بعدی، با تکیه بر مشخصه‌هایی از دین و زبان تکیه داشته‌اند، با وجود اینکه گاه ساده‌اندیشیِ حاکم بر این طبقه‌بندیها به نقد کشیده شده است (مثلاً نک: مکارتی، 5؛ برونباور، npn).

دربارۀ دو نوع صورت بندی، فرهنگنامه‌های مربوط به اواخر سدۀ ۱۹م بسیار گویا هستند. شمس‌الدین سامی در *قاموس ترکی*، پماکها را جماعت مسلمانی می‌داند که به زبان بلغاری تکلم می‌کنند (ص ۳۶۴)؛ در حالی که در دائرةالمعارف *بروکهاوس* روسی اواخر دورۀ تزاری، آنان بلغارهایی دانسته شده‌اند که پیرو دین محمدند (XXIV/495). در معاهدات بین عثمانی/ترکیه و دول مسیحی در اواخر سدۀ ۱۹ و اوایل سدۀ ۲۰م، چون پیمان برلین (۱۲۹۳ق/۱۸۷۶م) و پیمان لوزان (۱۳۴۲ق/۱۹۲۴م) پماکها جدا از مسلمانان دیده نشده‌اند (فرید، ۶۸۲، ۶۸۴؛ کتانی، «مسلمانان»، 153؛ بالیچ، 365).

از آنجا که در میان قومیتهای غالب در بالکان، شاخص اسلام قومیت ترک، و شاخص زبانی که بتوان پماکی را بدان متعلق دانست، زبان قوم بلغار بوده است، گفته می‌شود پماکها با بلغارها در زبان (و حتیٰ گاه نژاد) و با ترکها در دین احساس همبستگی داشته‌اند و هویت پماکها همواره امری میان این دو بوده است (نک: بل، 170). در برخورد با قومیت بلغار، این احساس وجود دارد که دین اسلام تنها میزۀ مهم پماک نسبت‌به‌بلغارهاست (نک: کاراگیانیس، «دربارۀ قومیت»، .34 ff، «مقدمه‌ای»، 3-1؛ ولینوف، .182 ff) و از همین روست که در بحث از بلغارها گاه بلغارهای مسلمان در کنار بلغارهای کاتولیک به عنوان دو اقلیت در عرض اکثریت بلغار ارتدُکس مطرح می‌گردند (مثلا نک: اُلسن، 120؛ نیز تودُروا، 510-471). گاه از سوی پماکها بر این نکته تأکید شده است که آنان بلغار مسلمان‌اند و نه قومی دیگر (استانف، .npn). شاید گویاترین تعبیر در این‌باره آن باشد که برای پماکها، پماک یعنی مسلمان، و برای بلغارها، پماک به معنیِ قومی خاص است (اگبرت، 411).

برپایۀ گزارشهای رسیده از اوایل سدۀ ۲۰ و ۲۱م، پماکها بیشتر در مجامع بسته، از زبان خود استفاده می‌کنند و به عنوان تابعی از همین ویژگی، اصرار بر تکلم به این زبان بیشتر از جانب مردان بوده است (نک: «گزارش کمیسیون»، 155؛ «پماک»، بند 7-3). به هر روی، گفته می‌شود: تحت تأثیر وسایط ارتباط جمعی و آموزش مدارس، زبان بلغارهای مسلمان که در بلغارستان زندگی می‌کنند، روی به سوی یکسانی با بلغاری رسمی نهاده است (تسیبیریدو، .npn)؛ در حالی که کوشش می‌شود زبان پماکهای یونان فاصله‌های خود را از بلغاری رسمی حفظ کند. باید توجه داشت که یکسانیِ یاد شده در بلغارستان نیز ممکن است به همان اندازه که دربارۀ مسلمانان شمال بلغارستان صادق است، دربارۀ پماکهای رودوپ صادق نباشد.

۳. شاخصهای هویت پماک: در اهمیت این نکته جای تردید نیست که افتخارات، پیروزی و ناکامیهای مشترک در گذشته، و به دیگر سخن تاریخ مشترک بخش مهمی از هویت یک قوم را تشکیل می‌دهد. با این حال، به نظر نمی‌رسد در دریافتِ قومیِ پماکها از خود ــ تا آن اندازه که در منابع بازتاب یافته است ــ این پیشینه نقش مهمی را ایفا کرده باشد. در سدۀ ۱۳ق/۱۹م، زمانی که هنوز توجه دیگران چندان به هویت پماکها معطوف نشده بود، کوششهایی محدود از سوی کسانی چون عثمان نوری افندی ــ از عالمان دینی پماک در منطقۀ رودوپ ــ برای ثبت اطلاعاتی مربوط به انساب بلغاری رودوپ صورت گرفت که چندان به ژرفای گذشته بازنمی‌گشت (نک: بالکانسکی، فصل I، بند 4). از اواخر سدۀ ۱۹ و در سراسر سدۀ ۲۰م، با وجود آنکه قومیتهای مقتدر همسایه کوششهای دامنه‌داری برای ارائۀ پیشینه‌ای برای قوم پماک به عمل آوردند، واکنشهای پماکها نسبت به این کوششها بیشتر سلبی بوده است و به بازخوانیِ «تاریخ شفاهی» که به صورت سنتی در میان آنان برجای مانده باشد ــ هر چند اسطوره‌ای ــ منجر نشده است.

نگاه تاریخی به اینکه ریشۀ قوم پماک به کجا بازمی‌گردد، یا اینکه نام پماک از چه‌ریشه‌ای گرفته شده است، اگر چه می‌تواند در استواریِ هویت قومی آنان اثر گذار باشد، اما به هر حال، فقط بخشی از این هویت است. به خصوص، باید به این نکته توجه داشت که این نام از قومیتی محدود در منطقۀ رودوپ، با ویژگیهای خاص، به تمامی مسلمانان بلغار تعمیم یافته است که به طبع برخی از شاخصهای مثبت قومیِ آنان را نداشته‌اند.

پایداری پماکها بر اینکه نه بلغار باشند، نه ترک و نه یونانی، نوعی تعین بر اساس شاخصهای سلبی را برای هویت قومی آنان پدید آورده است. این تعین تا آنجا که به دیگربود نسبت به قومیت ترک بازمی‌گردد،

سخن گفتن به زبانی نزدیک به بلغاری رسمی است، تا آنجا که به دیگر-بود نسبت به قومیت بلغار بازمی‌گردد، پای‌بندی به دین اسلام است و تاآنجاکه به‌دیگربودنسبت‌به‌قومیت‌یونانی‌مربوط می‌شود،هیچ‌گاه‌چندان نگران کننده نبوده است. دعاوی مربوط به هویت یونانی برای پماکها، حتیٰ‌ازنظر کسانی‌که‌بدانهاباور دارند، مربوط به‌ریشه‌هایی‌از گذشته‌های دور است و به معنای یونانی دانستن فرهنگ کنونی پماکها نیست.

این هویت سلبیِ پماکها، در طول سدهٔ اخیر برای آنان بسیار مخاطره آمیز بوده است. تغییر دین به مسیحیت ــ که در مواردی رخ داده است (مثلاً نک: «گزارش کمیسیون»، 233, 78, 77-78؛ بل، 170) ــ می‌توانست به آنان هویت بلغاری بخشد. همچنین فراموش کردن زبان پماکی و تکلم به زبان ترکی می‌توانست آنان را به ترکانی تبدیل کند که گویی از آغاز ترک بوده‌اند (اگبرت، 411؛ «تار ـ گروه۱»، پیام 580). شاید برخی ویژگیهای فرهنگی ــ از آرمانهای مشترک گرفته تا ادبیات شفاهی، هنر و جز آن ــ می‌توانسته است به عنوان شاخصهای مثبت به کارآید، اما در عمل به این ویژگیها کمتر توجه شده است.

از جمله شاخصهای مثبت که استفاده از آن برای اظهار هویت در زندگی فرهنگی پماکها دیده می‌شود، دو شاخص نامهای اسلامی و تعلق داشتن به میهن است. در بلغارستان که تمایز نام پماکها از اکثریت بلغار به نحوی تداعی‌کنندهٔ تمایز دینی آنان بود، کوششهای بسیاری برای تغییر نام به عمل آمد و بر پایهٔ قوانین و مصوبات حزبی از انتخاب نامهای اسلامی جلوگیری می‌شد؛ در حالی که تأکیدهای پی‌درپی بر اجرای همسان سازی نام (مثلاً در ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م، نک: «گزارش جمهوری»، 12) نشان می‌دهد که پماکها ضمن مقاومت در برابر این فشارها، نامها را به عنوان نشانی از هویت خود، دست کم به صورت غیر رسمی حفظ کرده‌اند. بر همین پایه است که پس از تغییر قانون نام‌گذاری در ۱۹۹۰م، بسیاری از پماکها، نامهای بلغاری را به نامهای اصلی خود بازگردانیدند (نک: بل، همانجا). طی سدهٔ اخیر، در بلغارستان، استفاده از نامهای اسلامی نقش مهمی در هویت قومی پماک و متمایز کردن آنان از دیگران ایفا کرده است. در ترکیه که نامهای اسلامی کاملاً معمول بود، این نامها نمی‌توانست به عنوان شاخص، پماکها را از دیگران متمایز کند؛ در یونان نیز که پماکها را به صورت اقلیت در اقلیت، به عنوان شاخه‌ای از اقلیت مسلمان ترک می‌شناختند، وضع مشابهی دیده می‌شد (تسیبیریدو، .npn). قراینی در دست است که نشان می‌دهد تکیه بر میهن برای پماکهای یونان و نیز مهاجران در ترکیه، به عنوان شاخصی مثبت ایفای نقش مضاعف کرده است؛ البته به طبع تعلق به میهن در میان پماکهای بلغارستان نیز اهمیت داشته است.

در نمونه‌های نظرسنجی از پماکهای یونان دربارهٔ دریافت خود آنان از هویت پماک، چنین موضعی دیده می‌شود که «ما نه ترکیم نه یونانی، فقط می‌توانیم بگوییم که ما از همین جا هستیم، هر که هستیم» (نک: میخائیل، .npn). دربارهٔ پماکهای ترکیه، می‌دانیم که آنان به خصوص در نیمهٔ دوم سدهٔ ۲۰م، با روحیه‌ای حماسی یاد میهن یا رودینا[1] را زنده نگاه داشته، و با به خاطر سپردنِ نام روستاهایی که از آنجا کوچ کرده بودند، و خاطراتی نوستالژیک از آن سرزمین، حتیٰ ادبیاتی ویژه پدید آورده‌اند (ولینوف، .107, 117 ff؛ آلاداغ، سراسر اثر). وجود همین روحیهٔ آرمانیِ بازگشت به میهن، موجب شده است تا پس از تحولاتِ سیاسیِ دههٔ ۱۹۹۰م گروهی از مهاجران پماک به بلغارستان بازگردند (نک: بل، 147).

۴. اسلام و آموزش دینی: دربارهٔ دین پماکها در پیش از اسلام، اطلاعات روشنی در دست نیست. می‌دانیم که مناطق صعب العبورِ بلغارستان مرکز اصلیِ دعوت مسیحیت بوگومیل بوده است (گیوزلف، 7)؛ از این رو، دور نیست که پماکها نیز پیش از پذیرش اسلام، نه مسیحیِ ارتدکس، که بوگومیل بوده باشند. می‌دانیم که بوگومیلهای بالکان ــ هم به دلیلِ نزدیکی در برخی آموزه‌ها و هم به سبب فشاری که برای کاتولیک کردن آنان وجود داشت ــ در پذیرش اسلام پیشگام بوده‌اند (مثلاً نک: آرنولد، 199؛ هانجیچ، 41). این احتمال، پاسخ پرسشِ محققانی است که با مبنا نهادنِ اجباری بودنِ اسلام پماکها، از میزان پای‌بندی آنان به اسلام دچار شگفتی شده‌اند (مثلاً نک: «گزارش کمیسیون»، 77).

در حالی که برخی همچنان بر این امر پای می‌فشارند که اسلام با ورود عثمانیان به این منطقه آمده است (مثلاً بل، 170)، اما اکنون شواهدی وجود دارد که بر پایهٔ آنها می‌توان پذیرفت اسلام پیش از ورود عثمانیان به این منطقه راه یافته بوده، و پماکها را به خوبی جذب کرده بوده است. چنین می‌نماید که طریقتهای صوفیه، به خصوص بکتاشیه در گسترش دادنِ اسلام در میان پماکها نقش پیشگام را ایفا کرده‌اند (مثلاً نک: امینوف، «اقلیت»، 26؛ کنستانتینف، «راهبردها»، 38-37؛ مانگالاکوا، .npn؛ بالیچ، 363-361؛ ایلیف، 5-1؛ ولینوف، .39 ff).

گفته شده است که پماکها با وجود قرنها پذیرش اسلام، هنوز برخی از رسوم گذشتهٔ مسیحی را نگاه داشته‌اند («گزارش کمیسیون»، همانجا) و به عنوان نمونه، به طور مبهم از برخی آیینهای مردمی یاد شده که در آنها پماکها ارتباط خود را با جشنهای آیینیِ کلیسای پراوسلاو (ارتدُکس اسلاوی) حفظ کرده‌اند (پلوتنیکُوا، 31). همچنین گفته شده که درخواستِ آنان از خداوند برای محافظتشان در برابر نیروهای ناپاک از ویژگیهای پیش از اسلامی آنان است (همانجا). از دیگر موارد، رواج برخی افسانه‌های دینی پیش از مسیحی، مانند افسانهٔ «کُلیاد» میان پماکهاست (نوشُوسکی، فصل 6، بند 1). آنچه در منابع غربی دربارهٔ پای‌بندی پماکها به تک همسری آمده، و گونه‌ای دور شدن از آموزه‌های اسلامی تلقی گشته (مثلاً «گزارش کمیسیون»، 155؛ EI²)، امری آشنا در میان بسیاری از ملل مسلمان است. به هر روی، پای‌بندی پماکها به اسلام در طولِ چند سده، برای ناظران خارجی جالب توجه بوده است (مثلاً «گزارش کمیسیون»، 77).

1. Rodina

مسلمانان بلغارستان دارای مراکز فرهنگی نهادینه شده و فعالی بوده‌اند که در بومی سازی و ژرفابخشی به فرهنگ اسلامی در منطقه بسیار کارآمد بوده است. از قدیم‌ترین مراکز فرهنگی مسلمانان بلغار، مدارس عالی است که توسط محمدپاشا، صدراعظم عثمانی در اواسط سدهٔ ۹ق/۱۵م در صوفیه، و توسط ابراهیم پاشا در نیمهٔ اخیر سدهٔ ۱۰ق/۱۶م در رازگراد تأسیس شده است. این مدارس از نظم آموزشی ویژه‌ای برخوردار بوده است و شماری از عالمان بنام دورهٔ عثمانی چون محیی‌الدین ابن نجار، مولیٰ محمدبزن زاده و مولیٰ احمد حسام زاده در آنها تدریس کرده‌اند (نک: علی بن بالی، ۳۹۴، ۴۸۲؛ عطایی، ۲۳۴، ۶۶۷، جم).

مدارس عالی دیگری نیز در شمال بلغارستان وجود داشته است؛ از جمله مدرسهٔ سیاوش پاشا که ظاهراً در اواخر قرن ۱۱ق/۱۷م تأسیس شده، و دست کم تا اواخر قرن ۱۲ق/۱۸م همچنان فعال بوده است (نک: درویش، ۲۵۹/۱؛ قس: سامی، *قاموس الاعلام*، ۲۷۱۸/۴). مدرسه‌ای نیـز در پلون وجود داشته کـه از استادان آن مولیٰ محمد محیی‌الـدین کوچک شناخته شده است (عطایی، ۱۲۰).

مسلمانان بلغارستان دارای کتابخانه‌های مهمی نیز بوده‌اند. در این میان، نخست باید از «کتابخانهٔ پاسبان اوغلو» (پازواند اوغلو) در ویدین یاد کرد که در نیمهٔ اخیر سدهٔ ۱۲ق/۱۸م تأسیس شده، و در طول سدهٔ ۱۳ق/۱۹م به فعالیت خود ادامه داده است (نک: کِندرُوا، 63, 130, 232، نیز جم ؛ سامی، همان، ۱۴۶۷/۲). کتابخانهٔ دیگری نیز در شهر ساموکوف (صمافو) وجود داشته که در سدهٔ ۱۳ق/۱۹م فعال بوده، و بعدها بخش مهمی از کتابهای هر دو به کتابخانهٔ ملی صوفیه انتقال یافته است (نک: کندروا، 7, 8، نیز جم ؛ پیرسن، 199-197).

گفتنی است که ساموکوف یکی از مراکز استنساخ کتب اسلامی در بلغارستان نیز بوده (مثلاً نک: کندروا، 16، جم)، و برای حمایت از خوانش کتب اسلامی در این شهر، برخی کتابها برای خوانده شدن تنها در ساموکوف وقف شده است (مثلاً نک: همو، 87). کتابخانه‌های دیگری نیز در پلودیف، وارنا، شومن، ولیکو تارنوو، ویدین و وراتسا وجود داشته که تا سدهٔ ۱۴ق/۲۰م محفوظ مانده است (پیرسن، 198).

در سده‌هـای ۱۰-۱۲ق/۱۶-۱۸م، اطلاعـات گستـرده‌ای دربـارهٔ قاضیان و مفتیانی در دست است که از سوی دولت مرکزی عثمانی به مراکز اصلی بلغارستان چون صوفیه، پلون، رازگراد و لوچ فرستاده می‌شده‌اند و به طبع افزون بر فعالیتهای رسمی، به امر آموزش و تعلیم نیز می‌پرداخته‌اند (نک: طاش‌کوپری‌زاده، ۱۸۹؛ عطایی، ۱۷، ۳۵، ۲۴۴، جم؛ شیخی، ۴/۱، ۳۴۱، ۴۵۴، ۴۹۷، ۱۹۵/۲، جم ؛ کندروا، 314). از عالمان بومیِ برخاسته از جمعیت مسلمان بلغارستان، می‌توان اینان را نام برد: مولیٰ رمضان‌ناظرزاده اهل صوفیه (د ۹۸۴ق/۱۵۷۶م) (علی بن بالی، ۴۸۶؛ ابن عماد، ۴۰۲/۴)، مولیٰ عبدالله ابریز اهل شدمن (د ۱۰۷۱ق/۱۶۶۱م) (شیخی، ۲۷۷/۱)، مولیٰ ابراهیم افندی اهل صوفیه (د ۱۰۸۱ق/۱۶۷۰م) (همو، ۳۷۲/۱، جم)، احمدنظیف صماقوی اهل ساماکوف که مدتی قضای طرابلس لیبی را برعهده داشته است (کندروا، 187)، نیازی رومی اهل مؤمن (د ح ۱۲۷۵ق/۱۸۵۹م) (بغدادی، هدیه، ۲۲۳/۱)، سلیمان دری منجم اهل شومن (د ح ۱۲۷۷ق/۱۸۶۰م) (همان، ۴۰۸/۱) و احمد جودت پاشا وزیر و دانشمند اهل لوچ (د ۱۳۱۲ق/۱۸۹۴م) (سرکیس، ۷۲۰/۱؛ زرکلی، ۱۰۸/۱).

دربارهٔ منطقهٔ رودوپ نیز، اولیا چلبی که در سدهٔ ۱۱ق/۱۷م از بخشهای مختلف آن منطقه دیدن کرده، در مراکز مدنی چون پِتریچ، مِلنیک و وِترِن از وجود مساجد، مدارس عمومی و حتیٰ مدارس علوم دینی یاد کرده است (۷۵۹/۸-۷۷۳). در گزارشهای پراکنده، اما همسو تأیید می‌شود که تا اواسط سدهٔ ۲۰م، آموزش زبان عربی و زبان فارسی و نیز آموزشهای عمومی و تخصصی دینی چون قرائت *قرآن*، حدیث، تفسیر، فقه و عقاید در منطقه رایج و پر رونق بوده است (شیشکوف، 175 ,70؛ سرکیس، همانجا؛ درویش، عزالدین، کندروا، سراسر هر ۳ اثر). افزون بر گزارشهای مربوط به آموزش زبان فارسی، وجودِ شاعرانی که به فارسی شعر می‌سروده‌اند، و علاقهٔ گسترده‌ای که به زبان و ادبیات فارسی در مراکز فرهنگی بلغارستان وجود داشته است (نک: آزادی، سراسر اثر؛ برای نسخ فارسی در کتابخانه‌های بلغارستان، نک: پیرسن، 199-198)، یادداشتهای موجود بر برخی از نسخ خطی، نشان از آن دارد که ارتباطی مستمر میان حوزه‌های فرهنگی ایران و بلغارستان وجود داشته، و نسخی کتابت شده توسط دانشوران ایرانی در سدهٔ ۱۱ و ۱۲ق/۱۷ و ۱۸م، به بلغارستان برده شده است (نک: درویش، ۱۲۹،۸/۲).

وصفی که در ۱۲۹۵ق/۱۸۷۸م دربارهٔ وضعیتِ اسلام در بلغارستان از زبان مدحت پاشا منتشر شده، به روشنی حکایت از آن دارد که اسلام ریشهٔ عمیقی در بلغارستان داشته است. وی می‌کوشد تا نشان دهد بلغارهای مسلمان نه مهاجرانی از سرزمینهای دیگر، که پذیرندگان اسلام از میان اسلاوها و از خویشاوندان نزدیک بلغارهای مسیحی - مانده بوده‌اند (نک: نوریس، تکمله، 18). در گزارشها، همچنین به رونق مساجد، حضور امامهای جماعت، مؤذنها و نیز به مدارس اسلامی اشاره شده است (شیشکوف، همانجا). در ۱۳۳۵-۱۳۴۴ش/۱۹۵۶-۱۹۶۵م، نهادهای اسلامیِ پماکها تعطیل شد و تعلیمات و آیینهای دینی با محدودیت روبه‌رو گشت (هادن، 171).

۵. تصوف و طریقتها: با توجه به نفوذ فراوان طریقه‌های صوفیه در بالکان، مسئلهٔ حضور طریقه‌ها در بوم پماکها نیز درخور توجه است. دربارهٔ رودوپ همچنان باید از اولیا چلبی آغاز کرد که از وجود یک تکیهٔ فقـرا در پتریچ (۷۵۹/۸)، یک خانقـاه در وترن (۷۶۲/۸)، دو زاویه و یک تکیه در بخش مسلمان نشین استانیماکا (۷۶۴/۸)، تکیهٔ فقرا و زیارتگاه عثمان بابا در درهٔ معدن در فاصله‌ای در شرق استانیماکا (۷۶۶/۸-۷۷۲) و تکیهٔ علی‌بابا و مقبرهٔ او باز دورتر به سمت شرق (۷۷۳/۸) یاد کرده است.

از جمله تربتهای شیوخ صوفیه در رودوپ که به خصوص زنان به

زیارت آن می‌روند، تربت قراجه احمد و قراجه عایشه در محلی به نام شاهین است («تار- گروه۱»، پیام 1602). شاید محلی که بوئه با عنوان ماکاموت در حومهٔ اسمولیان معرفی می‌کند (ص 162)، نیز مقام یکی از شیوخ بوده باشد. وی همچنین از جایی به نام کوجایایلا در شرق اسمولیان یاد می‌کند (ص 163) که ظاهراً منسوب به «خواجه»ای بوده است. در فرهنگ پماکها نیز نشانهایی از رسوم صوفیه دیده می‌شود؛ به عنوان نمونه کاربردِ صورت شکستهٔ «الله قبول اِتسین» (= خدا قبول کند) به معنای «متشکرم» در تداول پماکی (کوکاس، .npn) ظاهراً بازمانده‌ای از یک ادب صوفیانه است. در میان مسلمانان بلغارستان، دست کم از نفوذ دو طریقهٔ بکتاشیه و خلوتیه اطلاعاتی برجای مانده است: حوزهٔ نفوذ بکتاشیه در منطقهٔ رودوپ، و حوزهٔ نفوذ خلوتیه در مراکز مسلمان‌نشین شمال بلغارستان بوده است.

همچون تمامی تاریخ متقدم بکتاشیه، بخش متقدم از تاریخ حضور بکتاشیان در بلغارستان نیز آمیخته با افسانه است. به عنوان قدیم‌ترین اطلاع، اولیا چلبی در وصف منطقهٔ رودوپ، از فردی به نام عثمان بابا، با عنوان خلیفهٔ حاجی بکتاش، بنیان‌گذار بکتاشیه در قرن ۷ق/۱۳م، و علی بابا خلیفهٔ او یاد کرده که مدتها به دعوت و تبلیغ طریقت خود در این منطقه اشتغال داشته‌اند و مقبرهٔ آنان زیارتگاه مردم بوده است (۷۶۶/۸-۷۷۲، ۷۷۳). با تکیه بر بن‌مایهٔ این داستان، می‌توان گفت مروجان بکتاشیه در اواخر سدهٔ ۷ و اوایل سدهٔ ۸ق، در این منطقه به تبلیغ اشتغال داشته‌اند.

اطلاع بعدی دربارهٔ بالیم سلطان (هـ م) (د ۹۲۲ق/۱۵۱۶م)، تدوین کنندهٔ تعالیم بکتاشیه و دومین شخصیت مهم در این طریقه پس از بنیان‌گذار آن است. در روایات بکتاشیان آمده که پدر وی، مرسل بابا از مروجان بکتاشیه و مادرش شاهزاده‌ای بلغار بوده است (نک: بیرگه، 56؛ شیبی، ۳۴۰/۲). بن مایهٔ این داستان نیز حکایت از آن دارد که ترویج طریقت بکتاشی در منطقهٔ پماکها تا اواخر سدهٔ ۹ق/۱۵م، همچنان دوام داشته، و محیط فرهنگی پماکها در جریان عمومی طریقت بکتاشیه، فراتر از بلغارستان تأثیرگذار بوده است.

زنگینیس[1] در کتابی که با عنوان «بکتاشیه در تراکیای غربی» نوشته، تاریخ حضور بکتاشیه در این منطقه و تأثیر آنان در گسترش اسلام را بررسی کرده، و اطلاعاتی دربارهٔ تکیه‌ها و تربتهای صوفیه ارائه داده است که تاکنون زیارت می‌شوند (نک: مآخذ؛ نیز معصوم علیشاه، ۳۴۷/۲).

گزارشهایی که از مراکز دوگانهٔ بکتاشیه و نیز رفاعیه و قادریه در مقدونیه و کوزوو خبر داده‌اند (مثلاً ایلیچ، 50-49؛ راجپاگیچ، بندهای b, c)، با توجه به رابطهٔ قومی میان پماکها و گورانهای کوزوو، احتمالاً نشان از نوعی پیوستگی میان این دو کانون تصوف بالکان است و چه بسا مقصود از مقدونیه نیز ــ کلاً یا جزئاً ــ بوم پماک بوده است.

در شمال بلغارستان، به خصوص در شومن حضور برخی از شیوخ بومی صوفیه، چون عثمان افندی آت بازاری (د ۱۱۰۲ق/۱۶۹۱م) (شیخی، ۹۰/۲؛ بغدادی، هدیه، ۶۵۷/۱)، شیخ مصطفیٰ اوطه باشی (د ح ۱۱۱۵ق/۱۷۰۳م) (همان، ۴۱۳/۲) و فنایی شاعر (د ۱۱۱۵ق/۱۷۰۳م) (همان، ۴۴۳/۲) ــ هر سه از خلوتیه ــ نشان از گسترهٔ تعالیم خلوتی در این شهر و توفیق آن در جهت فرهنگ‌سازی دارد (نیز برای یتیمی شاعر، نک: همو، *ایضاح*، ۵۳۹/۱).

شاخص‌ترین فعالان صوفیه در دیگر شهرها چون صوفیه و لوچ مهاجران مقیم‌اند: از آن دست می‌توان به بالی افندی (د پس از ۹۵۰ق/۱۵۴۳م) اشاره کرد که اصلاً اهل استرومجهٔ مقدونیه است؛ وی در صوفیه اقامت داشت و به عنوان خلیفهٔ قاسم چلبی، شیخ خلوتیه فعالیت می‌کرد و تألیفاتی پدید آورد. تربت او تا مدتها زیارتگاه بود (طاش کوپری‌زاده، ۳۲۷؛ عطایی، ۶۲، ۲۱۲، جم؛ شیخی، ۵۰/۱، ۱۴۶؛ ادرنوی، ۳۸۶). سیدمحمد قونوی (د ۱۱۱۸ق/۱۷۰۶م) که از شرق آناتولی به بلغارستان کوچید و در لوچ اقامت گزید، به طریقهٔ خلوتیه تعلق داشت (شیخی، ۴۱۶/۲).

تا اواسط سدهٔ ۲۰م، همچنان تصوف در میان پماکها حضوری جدی داشته است؛ شیشکوف از حضور «خواجه‌های ترک» در منطقه و تعالیم صوفیانهٔ آنان یاد کرده است (ص 70). برخی را گمان بر آن است که فعالیت آنان در ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م به دنبال تصمیمات دولتی کاملاً متوقف شده است (نک: الگار، 121-120). با این حال، در گزارشهایی پس از آن نیز از حضور صوفیان بکتاشی به صورت نظام یافته در آیینهای منطقه سخن آمده است («پماک»، بند5-3؛ نیز «تار- گروه۲[2]»، 31/5/2000). گفته می‌شود که مجالس آنان پنهانی تشکیل می‌گردد و در زندگی روزمره خود را سنی معرفی می‌کنند (همانجا).

اطلاعاتی نیز دربارهٔ حضور اخیها در بوم پماک وجود دارد که با توجه به ارتباط فرهنگی اخیها با بکتاشیان (کوپریلی، ۲۴۲)، درخور توجه است. پیش‌تر گفته شد که برخی اشتقاق نام آگاریان/اخریان برای پماکها را از صورت جمع واژهٔ اخی دانسته‌اند. اما فارغ از این نام، برخی نشانها از آموزه‌های اخیها در فرهنگ پماکی پی‌جویی شده است (مثلاً نک: «تار ـ گروه ۱»، پیام 1207)؛ از جمله در سروده‌ای سنتی از پماکها، بارها از کلمهٔ «یوناک»، به معنای جوانمرد (در اصلِ واژه جوان)، سخن آمده، و یوناک با پماک همسنگ شده است (آنگلوف، قطعهٔ 13)؛ می‌دانیم که اخیها پیرو آیین جوانمردی بوده‌اند (کوپریلی، ۲۳۹). همسان‌انگاری دیگران با خود، و تأکید بر اینکه «داشتن از نداشتن فاصلهٔ کمی دارد»، در ضرب‌المثلهای پماکی نیز شاید به خاستگاه فتوت بازگردد (برای مثلها، نک: «تار- گروه ۱»، پیام 934).

با توجه به محور بودن شخصیت حضرت علی(ع) نزد بکتاشیه، قرینه‌ای دیگر بر تأثیر آنان در فرهنگ پماک وجود ضرب‌المثلهایی است که گاه به نظر می‌رسد ترجمهٔ برخی سخنان کوتاه آن حضرت بوده باشد؛ از جمله: «کسی که سخنش را نشنوند، چگونه فرمان راند؟»

1. Zenginis 2. *Web-Group* 2

(قس: *نهج‌البلاغة*، خطبهٔ ۲۷)؛ یا «شکیبایی کن تا دانش‌آموزی» (قس: آمدی، ۴۳؛ برای مثلها، نک: «تار ـ گروه ۱»، همانجا).

۶. زبان پماکها: در معرفی زبانی که پماکها بدان سخن می‌گویند، مشکل همیشگی مرزهای زبان و گویش وجود دارد. پماکی ــ چه گویش و چه زبان ــ همچون بلغاری رسمی، به گروه اسلاوی جنوبی از شاخهٔ زبانهای اسلاوی در خانوادهٔ هند و اروپایی مربوط می‌شود. زبان مادر آن و دیگر زبانهای گروه اسلاوی جنوبی، اسلاوی کهن کلیسایی، تنها زبان اسلاوی در سده‌های میانه است که ادبیات شکوفایی داشته است.

از اواخر سدهٔ ۱۹م که سخن از پماکها به میان آمده، عموماً زبان آنان بدون توضیحی، زبان بلغاری شمرده شده است. چنین موضعی نه تنها در منابع بلغاری، که در منابع ترکی نیز دیده می‌شود. این گرایش که پماکی به عنوان زبانی مستقل مطرح گردد، تنها در دو دههٔ اخیر در محافل یونان به چشم می‌آید. به عنوان نمونه باید از کاراخوتزا یاد کرد که در ۱۴۱۶ق/۱۹۹۵م، یک فرهنگ پماکی ـ یونانی (نک: مآخذ) و نیز یک دستور زبان پماکی منتشر کرده است.

گروهی از پژوهشگران، نویسندگان بلغار را از این جهت نقد کرده‌اند که ارزش زبان پماکها را در حد گویشی از زبان بلغاری فروکاسته‌اند (سیپل، 42)؛ در حالی که جریان مستقل انگاشتن زبان پماکها با مخالفت سخت بلغارها و حتیٰ دیگر اسلاوها روبه‌رو شده، و در موارد ضرورت، از آن با تعبیر «زبان به اصطلاح پماکی» یاد شده است (مثلاً نک: کوچف، 43؛ تسیخون، 9). بلغارها همچنین نگران این نکته‌اند که مستقل پذیرفته شدن زبان پماکها، بدون آنکه زبان ادبی بلغاری پایهٔ آن قرار گیرد، آن را از زبان مادر خود خواهد گسست (کوچف، همانجا).

در استونی راهی میانه اتخاذ شده است؛ دولیچنکو در کتابی که دربارهٔ زبانهای ادبی اسلاوی منتشر ساخته، پماکی را نیز موردنظر قرار داده، و در طبقه‌بندی، آن را به عنوان یک «خُرد زبان»، در شمار گروه خردزبانهای «حاشیه‌ای ـ جزیره‌ای» اسلاوی جای داده است. مهم‌تر آنکه در اثر او پماکی به میان زبانهای ادبی راه یافته است (ج II، بخشهای 2-1). مطالعهٔ دیگری نیز زیرنظر اکوکی در آلمان دربارهٔ زبان پماکها انجام گرفته است[1].

دربارهٔ واژگان پماکی، این دیدگاه شهرت دارد که این زبان وام واژه‌های بسیاری از ترکی گرفته است، اما گاه نیز بر این نکته تأکید می‌شود که وام‌گیریهایی از یونانی نیز وجود دارد (نک: سیپل، 42). فارغ از ارزیابی کمّیِ میزانِ این تأثیرات، آنچه بیشتر اهمیت دارد، گونه‌شناسی و رده‌بندی این وام‌گیریهاست. در کنار واژه‌های کشوری، برخی از واژه‌های وام گرفته، مربوط به مفاهیمی است که زاییدهٔ عصر جدید است، مانند «گیزلوکی»، برای عینک که به سبک زبانهای اسلاوی با پسوند جمع همراه گشته است.

مطالعهٔ برخی از وام‌گیریها نشان می‌دهد که این انتقال گاه از طریق دریافتهای عامیانه صورت گرفته است؛ دریافتهایی که یا ناشی از نوعی دگرفهمی بوده، مانند «قباحت» به معنای گناه و بزه، «قاتلیک»، به معنای عام جنایت؛ یا از گزینه‌ای محاوره‌ای در ترکی ناشی شده است، مانند «ماستارلیک» به معنای هنر. به اینها باید واژه‌هایی را افزود که لفظ ترکی یا عربی ـ فارسیِ ترکی شده در اوضاع و احوال بومی رودوپ معنایی جدید یافته است؛ از جمله کاهش معنایی «بایر» به معنای جنگل، و نقل معنایی «افشار» از نام خاص به معنای شبان.

در پماکی شمار بسیاری از افعال با ریشهٔ ترکی دیده می‌شود که با صورت‌بندیِ خاصی به مصدرهای منحوت (جعلی) تبدیل شده‌اند، مثلِ اسم مصدرهای ترکیِ پایان یافته به «ـ ما/مه» که پسوند آنها تبدیل به «ـ مُوام» شده است، مانند «گزموام» و «ترزیموام» به معنای سفر کردن و ترجمه کردن؛ یا افعال گذشتهٔ ترکی با پسوندِ «ـ ساوام»، مانند «بویورلادیساوام» و «کازاندیساوام»، به معنای فراخواندن و مالک شدن.

آشکار است که حجم وسیعی از واژه‌های عربی و فارسی از طریق ترکی وارد پماکی شده است، مانند «قیمت» و «کراء» از عربی و «خوی» و «کور» از فارسی. برخی از واژه‌های عربی نیز با معنای تغییر یافتهٔ ترکی وارد پماکی شده‌اند، مانند «قضاء»، به معنای تصادف.

سرانجام باید از واژه‌هایی یاد کرد که با وجود ظاهر اسلاوی، در معنا تحت تأثیر واژه‌ای ترکی یا فارسی قرار گرفته است. به عنوان نمونه باید به واژهٔ «رابوتا» اشاره کرد که در بلغاری و دیگر زبانهای اسلاوی به معنای «کار» (همراه با کوشش و زحمت) است، در حالی که در پماکی تحت تأثیر واژهٔ «ایش» ترکی، توسعهٔ معنایی یافته، و مثلاً توانسته در زبانزد «این چه کاری است!» («تار ـ گروه ۱»، پیام 934) به کار رود.

دربارهٔ پماکی این نکته نیز شهرت دارد که نسبت به بلغاری رسمی ناب‌تر و کهن‌تر است و واژه‌های قدیم اسلاوی در آن یافت می‌شود (سیپل، 48؛ تسیبیریدو، .npn). این کهنگی غالباً بدان معناست که واژهٔ پماکی، با معنای کهنی به کار می‌رود که در زبانهای کنونی اسلاوی وانهاده شده است؛ مانند مصدر «بِرِم» (= شمردن) که در برخی زبانهای هندواروپایی، از جمله زبانهای ایرانی، چون فارسی معنای شمردن آن برجای مانده است، اما در عموم زبانهای اسلاوی و از جمله بلغاری رسمی، به معنای اندازه گرفتن محدود شده است (نک: پکرنی، 704-703؛ ترویاچف، XVIII/178-181؛ مایرهُفر، III/548؛ حسن‌دوست، ۵۱/۱؛ استالف، 45)؛ یا مانند واژهٔ «پیله»، به معنای پرنده که در بلغاری و عموم زبانهای کنونی اسلاوی دچار کاهش معنایی شده است و به معنای جوجه به کار می‌رود (نک: همو، 69؛ گرویچ، 494؛ دئانویچ، 607؛ برای ریشهٔ پیشنهادی، نک: پکرنی، 825). نمونهٔ دیگر، کاربرد «کنیگا» برای کاغذ است که کهن‌تر از کاربرد آن برای کتاب در زبانهای کنونی اسلاوی است (نک: شانسکی، 135).

---

1. *Wieser Enzyklopädie des europäischen Osten*, ed. M. Okuki, Klagenfurt, 2002.

برخلاف نمونه‌های یاد شده از کهن‌گرایی، گاه جدا شدن پماکی از دیگر زبانهای اسلاوی به سبب ساختی جدیدِ رخ داده در پماکی است. به عنوان نمونه‌ای از ساخت جدید از منظر سازه‌شناسی[1]، می‌توان به مصدر «مرلِم»، به معنای کشتن اشاره کرد که از ریشهٔ اسلاوی کهن mrěti گرفته شده است (تروپاچف، XVIII/101-102)؛ در حالی که واژهٔ معادل کشتن در عموم زبانهای اسلاوی و از جمله بلغاری mrélem است که از ریشهٔ دیگری ساخته می‌شود (همو، II/167-168؛ استالف، 117). به عنوان ساختی جدید از منظر معناشناسی، می‌توان از مصدر «موجِم» یاد کرد که گونه‌های آن در عموم زبانهای اسلاوی به معنای توانستن است و در پماکی به معنای کوشیدن به کار می‌رود (نک: تروپاچف، XIX/107-111).

ساخت واژه‌های مربوط به شمال و جنوب دربارهٔ بوم اصلی پماک کاملاً گویاست و نشان می‌دهد که مسکن آنان کوهستانی شرقی ـ غربی بوده که آنان در دامنهٔ جنوبیِ آن می‌زیسته‌اند. واژهٔ «گُرنیک»، به معنای شمال از «گوره» به معنای کوه، و «دُلنیک»، به معنای جنوب از «دُل» به معنای دره گرفته شده است. به کار گرفتن «استرانا»، به معنای سینه‌کش و دامنه و نه سرزمین، ناحیه یا کشور نیز، از آن روست که بوم پماکها بر دامنهٔ کوه واقع شده، و یک جابه‌جایی معنایی صورت گرفته است (نک: استالف، 107؛ شانسکی، 305؛ درکسن، شم 1355).

در برخی موارد واژه‌ای وام گرفته به سبب نبودِ پیشینهٔ ضبط، به صورتی محرّف و آشنایی‌زدایی شده ضبط گردیده است، مانند «هورگونتسکو»، به معنای روزانه، از «هرگونکو» ترکی، و «کومپیر»، به معنای سیب‌زمینی که ظاهراً صورت محرّف «پوم دوتر» فرانسوی است.

در مقایسهٔ واژه‌ها با شکل بلغاری یا ترکی، در بسیاری از موارد واج «ﻫ» و «ی» از آغاز کلمه حذف می‌شود، مانند آفتا (= هفته)، اوباف (= خوب)، آبانجی (= بیگانه) و آزیک (= زبان). مورد نادری همچون هیلاج (= مداوا) با «ﻫ»ی افزوده، باید متأثر از یک گویش عامیانهٔ ترکی باشد (برای واژه‌های یاد شدهٔ پماکی، نک: کاراخوتزا، نیز کوکاس، ذیل واژه‌ها).

گفته می‌شود: پماکی خود دارای گویشهایی است که از جملهٔ آنها می‌توان به گویش لوچ در شمال بلغارستان، و گویش کاترانجی (ظاهراً منسوب به قطران) در رودوپ اشاره کرد. سخن گویان گویش اخیر تمایز خود از دیگر پماکها را حفظ می‌کنند و در اختلاط با آنان محدودیت قائل اند (نک: «تار ـ گروه ۱»، پیامهای 1576, 1207).

زبانزدهای پماک هنوز گردآوری نشده است، اما در اندک نمونه‌های ضبط شده می‌توان نمونه‌هایی قابل مقایسه با ترکی و حتیٰ فارسی یافت. به عنوان نمونه در تعبیر از ابتلا به سرماخوردگی، پماکی از زبانهای اسلاوی فاصله گرفته، و همچون ترکی صورت‌بندیِ «سرما گرفتن» را برگزیده است. زبانزد فارسی «کارد به استخوان رسیده است» نیز از فارسی به پماکی راه یافته است و با همین ترکیب معنایی به کار می‌رود (برای زبانزدها، نک: همان، پیام 934). در مواردی که نشان انتقال از فارسی به پماکی در ترکی دیده نمی‌شود، به نظر می‌رسد که افزون بر ارتباط فرهنگی میان ایران و بلغارستان در جابه‌جایی افراد، رواج متون ادبی فارسی در میان پماکها از مؤثرترین عوامل در این انتقال بوده است.

استفاده از پایهٔ خط عربی برای نوشتن زبان بومی در بالکان، در سده‌های پیشین میان آلبانیاییها، بوسنیاییها و صربها متداول بوده است (نک: ریدلمیر، «محو گذشته...[2]»، 11-7، «کتابخانه‌ها...[3]»، npn.) و انتظار می‌رود برای زبان بلغاری نیز به کار رفته باشد. به هر روی، در بلغارستان الفبایی با پایهٔ سیریلی، و در یونان الفبایی با پایهٔ یونانی برای نوشتن این زبان به کار می‌رود. همچنین در یونان الفبایی جدید بر پایهٔ لاتین، اما نه همسان با الفبای ترکی برای پماکی ایجاد شده است (نک: کاراخوتزا، کوکاس، دولیچنکو، هر سه در مقدمه).

۷. ادبیات و هنر: ادبیات به معنای ادبیات مکتوب هنوز در میان پماکها صورت استواری به خود نگرفته است و مطبوعات ــ اعم از کتاب و نشریه ــ در سطح بسیار محدودی وجود دارد («پماک»، بندهای 5-3,4-3). یک نشریهٔ ماهانه به نام کوموتینی به پماکی و به خط یونانی در یونان منتشر می‌شود (مانداجی، npn.).

با این وصف، ادبیات شفاهیِ درخور توجهی در میان پماکها برجای مانده است که همچون زبان آنان، دارای نوعی کهنگی است و گسترهٔ قابل توجهی از بن‌مایه‌های ادبی اعصار گذشته را در بردارد. بوئه در اواسط سدهٔ ۱۹م، به هنگام توضیح در وجه تسمیهٔ «قیزدربند» در رودوپ، ضمن اشاره به اینکه خرابه‌های یک قصر کهن را در آن منطقه دیده بوده، به روایات محلی در این باره اشاره‌ای گذرا و مبهم کرده است، مبنی بر اینکه چگونه دختری خود را از صخره‌ای بلند پرتاب کرده، و این قصر، برای بزرگداشت او برپا شده است (ص 159).

باید توجه داشت که بخش محدودی از این ادبیات شفاهی تاکنون گزارش شده، و انتشار یافته است، اما از اواخر سدهٔ ۱۳ق/۱۹م، به ادبیات شفاهی پماک به مثابهٔ سرچشمه‌ای برای دستیابی به اساطیر کهن اسلاوی نگریسته می‌شده است. این نگرش، در اواخر آن سده که به سبب شکل‌گیری ملیتهای اسلاو اهمیتی ویژه می‌یافت، چالشی را پدید آورده بود. در ۱۲۹۱ق/۱۸۷۴م، استفان وِرکویچ، کشیش سابق در بلگراد کتابی را با عنوان «ودای اسلاوی[4]» منتشر ساخت که به وضوح متأثر از کشفیات هندشناسی دربارهٔ آیین وداها و مطالعات دین پژوهان تطبیقی دربارهٔ ارتباط میان ادیان هند و اروپاییان بود. «ودای اسلاوی» در واقع مجموعه‌ای از سروده‌ها بود که ادعا می‌شد از پماکها شنیده شده است. مضمون این سروده‌ها را موضوعاتی چون داستان مهاجرت به

1. morphology 2. «Erasing...» 3. «Libraries...» 4. *Veda Slavena*.

کشور، داستان کشف ذرت، کشف شراب، ساخته شدن نوشتار، افسانهٔ خدایانی با نامهای همسان با خدایان هندی و افسانهٔ اُرفه تشکیل می‌داد.

این کتاب در همان سالها از سوی کسانی چون خودزکو، دُزُن و گیتلر در فرانسه و چک به دیدهٔ تأیید نگریسته شد و دربارهٔ آن نظریاتی شکل گرفت، مبنی بر اینکه پماکها از بازماندگان تراکیاییان باستان‌اند. اما یبرچک که در همان زمان، تحقیقاتی میدانی در میان پماکها انجام داده بود، اصالت این سروده‌ها را رد می‌کرد. همین دیدگاه در سالهای بعد بر اسلاوشناسان غالب بود (نک: بروکهاوس روسی، XXIV/495؛ EI[1])، اگرچه همواره دیدگاه ورکوبیچ نیز هوادارانی داشت و تاکنون کسانی به دنبال ارائه نمونه‌هایی بیشتر بوده‌اند (مثلاً نک: «تار ـ گروه ۱»، پیام 1105).

فارغ از چالش یاد شده، در ۱۳۱۸ق/۱۹۰۰م کانچوف در پژوهشی که دربارهٔ مردم‌نگاری و جمعیت‌نگاری مقدونیه انجام داده[1]، نمونه‌ای از ادبیات کهن پماک را ضبط کرده است (EI[1]). در ۱۳۳۲ق/۱۹۱۴م، گردآورندگان «گزارش کمیسیون بین‌المللی کارنگی» نیز بر این نکته تأکید کرده‌اند که در میان پماکها سروده‌هایی رواج داشته است و آنان به حفظ و خواندن آن سروده‌ها پای‌بند بوده‌اند (ص 155). در ۱۳۱۵ش/ ۱۹۳۶م، آنگلوف و واکارلسکی حجم قابل ملاحظه‌ای از میراث شعری پماک را در مجموعهٔ سروده‌های مردمی بلغارستان منتشر ساختند (نک: مآخذ).

در سالهای اخیر بار دیگر سروده‌ها و داستانهای پماکی موردتوجه قرار گرفته است. از جمله باید از پژوهش وارونیس یاد کرد که به یک رشته تحقیق میدانی در منطقهٔ کسانته، در بخش یونانی رودوپ دست زده، و نمونه‌هایی از سروده‌های فولکلوریک پماک را گرد آورده، و در ۱۴۱۵ق/۱۹۹۴م منتشر ساخته است[2] (نیز نک: «تار ـ گروه ۱»، پیامهای 161، 417، 895، نیز جم). اخیراً نیز درلیچنکو در مجموعهٔ خود با عنوان «زبانهای ادبی اسلاوی»، در بخش مربوط به پماکی نمونه‌هایی کوتاه از ادبیات پماکی را برگزیده، و به زبان اصلی در ۲۰۰۴م به چاپ رسانده است (نک: مآخذ).

از میان داستانهایی که تاکنون در میان پماکها برجای مانده، نمونه‌ای جالب داستان «انگشتری جادویی» است که از جهات بسیار ــ ازجمله نقش‌مایهٔ درخت سیب زرین ــ با داستان پرندهٔ زرین برادران گریم همسانی دارد (گریم، npn.). مار از فـ نقش‌مایهٔ اژدهای آب و دختری را که برای او قربانی می‌شود، مورد توجه قرار داده، و بازگشت آن را به اسطوره‌های باستانی تراکیا دانسته است (ص 43-42)؛ بـر هـر روی، هردو نقش‌مایه در افسانه‌های اسلاوی پیشینه دارد و توسط پروپ به‌عنوان بازتابی از فرهنگ کشاورزی تحلیل شده است («ریخت‌شناسی...[3]»، 24؛ «ریشه‌ها...[4]»، 121، 123).

نقش‌مایه‌هایی مانند پرندهٔ بزرگِ یاری‌رسان و انگشتری جادویی، داستان را به اساطیر ایران، چون اسطورهٔ سیمرغ و داستان بیژن و منیژه نزدیک ساخته است (برای متن داستان، نک: «تار ـ گروه ۱»، پیام 1640).

در زمینهٔ هنر، پماکها دارای موسیقی و آوازی سنتی‌اند که هنوز در میان آنان حفظ شده است (نک: همان، فایلها). همچنین صنایع دستی، ازجمله گلیم‌بافی و پارچه‌بافی با نقشه‌های سنتی خاص در میان آنان رواج دارد (واردار سویو، npn.).

۸. دیگر شاخصهای مردم شناختی: دربارهٔ پماکها به معنای محدود آن، یعنی کوچندگان مسلمانِ کوههای رودوپ باید گفت تا حدود سدهٔ ۱۱ق/۱۷م، نوع زندگی آنان کوچندگی، و اشتغال اصلی‌شان شبانی بوده است. از سدهٔ یاد شده است که به تدریج کشت توتون در منطقهٔ رودوپ رواج یافته، و دوام این تحول تا پایان سدهٔ ۱۲ق/۱۸م، عموم پماکهای رودوپ را یکجانشین ساخته، و اشتغال آنان را به کشاورزی تغییر داده است (نک: اولیا چلبی، ۷۶۲/۸؛ بونه، 74؛ نیز برونباور، npn.).

روحیهٔ حماسی و دلاوری پماکها افزون بر آنکه در ادبیات ایشان بازتاب یافته، در برخی منابع تاریخی نیز نشان داده شده است (مثلاً نک: سامی، *قاموس الاعلام*، ۲۳۱۷/۳). باید افزود که برخی ویژگیهای اجتماعی مانند گرایش به همکاریهای درونی و تأکید بر ازدواج درونی، جامعهٔ آنان را به صورت جامعه‌ای بسته حفظ کرده است (مثلاً نک: «گزارش کمیسیون»، 155). در دورهٔ حکومت سوسیالیستی که بخش وسیعی از روستاییان در بلغارستان به شهرهای صنعتی روی آوردند، چنین گرایشی در میان پماکها کمتر دیده می‌شد (برونباور، npn.) و منطقهٔ زیست آنان، همچنان برای حفظ خود تا حد ممکن از مظاهر زندگی جدید پرهیز می‌کرد (جیکبز، npn.).

در نظام سنتی ارتباط زنان با بیگانگان بسیار محسوس‌تر از آنچه در بین عموم مسلمانان وجود دارد، محدود بوده است؛ هم از این‌روست که حتیٰ در میان گروههایی از پماکها که مردان به ترکی سخن می‌گفته‌اند، زنان عهده‌دار حفظ زبان، ادبیات شفاهی و آداب و رسوم بومی بوده‌اند (مثلاً نک: «گزارش کمیسیون»، همانجا). در منابع، به‌طور جسته و گریخته به این نکته اشاره می‌شود که پماکها در آداب و رسوم آشکارا از دیگر مسلمانان، ازجمله ترکان متمایزند (مثلاً نک: بل، 170). دُردویچ، مسافری صرب که در ۱۳۲۳ق/۱۹۰۵م از منطقهٔ پماکها دیدن کرده، گزارش مفصلی دربارهٔ آداب و رسوم آنان داده است[5]. اخیراً اسوِتلا گانیوا، فیلمهای مستندی دربارهٔ پماکهای بلغارستان تهیه کرده است (نک:

---

1. Kănčov, V., *Makedonija: etnografija i statistika*, Sofia, 1900. 2. Varvounis, M.G., «A Contribution to Folk Songs Research on Pomacs in the Area of Xanthe», *Journal of Oriental and African Studies*, 1994, VI/101-117. 3. *Morfologia...* 4. *Istoricheskie...* 5. Dordević, R., «U Srednjim Rodopima, putopisne beleške od Plovdina do Čepelara», *Nova Iskra*, Belgrade, 1906, Year 8, pp. 172-176, 198-205.

یوردانووا، .npn).

تسپیریدو در یک جمع‌بندی، ویژگیهای اصلی پماکها از نظر مردم‌شناسی را نظام کشاورزی ـ شبانی، دین متفاوت با همسایگان، تأکید بر روابط هم‌روستایی و خانوادگی و جایگاه خاص زنان دانسته است (.npn). وارورنیس سنتهای طبی و دامپزشکی نزد پماکها را نیز در مقاله‌ای بررسی کرده است[1].

مآخذ: آزادی، هادی، *زبان و ادبیات فارسی در گذر تاریخ بلغارستان و کشورهای بالکان*، تهران، ۱۳۸۲ش؛ آمدی، عبدالواحد، *غررالحکم و دررالکلم*، قم، ۱۳۶۶ش؛ ابن عماد، عبدالحی، *شذرات الذهب*، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ ادرنوی، احمد، *طبقات المفسرین*، به کوشش سلیمان بن صالح الخزی، مدینه، ۱۹۹۷م؛ اولیا چلبی، *سیاحت‌نامه*، استانبول، ۱۳۱۴-۱۳۲۷ق؛ بغدادی، *ایضاح*؛ همو، *هدیه*؛ حسن‌دوست، محمدحسن، *فرهنگ ریشه شناختی زبان فارسی*، به کوشش بهمن سرکاراتی، تهران، ۱۳۸۳ش؛ درویش، عدنان، *فهرس المخطوطات العربیة المحفوظة فی دارالکتب الشعبیة کیریل و متیودی فی صوفیة*، دمشق، ۱۹۶۹م؛ زرکلی، *اعلام*؛ سامی، شمس‌الدین، *قاموس الاعلام*، استانبول، ۱۳۰۸ق؛ همو، *قاموس ترکی*، استانبول، ۱۳۱۷ق؛ سرکیس، یوسف الیان، *معجم المطبوعات العربیة و المعربة*، قاهره، ۱۳۴۶ق/۱۹۲۸م؛ شیبی، کامل مصطفی، *الصلة بین التصوف و التشیع*، بیروت، ۱۹۸۲م؛ شیخی محمد افندی، *وقایع الفضلاء (ذیل الشقائق النعمانیة)*، به کوشش عبدالقادر اوزجان، استانبول، ۱۹۸۹م؛ طاش‌کوپری‌زاده، احمد، *الشقائق النعمانیة*، بیروت، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م؛ عبدالحمید ثانی، *مذکراتی السیاسیة*، بیروت، ۱۴۰۶ق؛ عزالدین، یوسف، *مخطوطات عربیة فی مکتبة صوفیا الوطنیة البلغاریة*، بغداد، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ عطایی، عطاءالله، *حدائق الحقائق فی تکملة الشقائق*، به کوشش عبدالقادر اوزجان، استانبول، ۱۹۸۹م؛ علی بن بالی، «العقد المنظوم فی ذکر افاضل الروم»، همراه *الشقائق النعمانیة* (نک: همه طاش کوپری‌زاده)؛ فرید، محمد، *تاریخ الدولة العثمانیة*، به کوشش احسان حقی، بیروت، ۱۴۰۳ق؛ کوپریلی، محمدفؤاد، *تورک ادیاتنده ایلک متصوفلر*، استانبول، ۱۹۱۸م؛ معصوم علیشاه، محمدمعصوم، *طرائق الحقائق*، به کوشش محمدجعفر محجوب، تهران، کتابخانهٔ سنایی؛ *نهج‌البلاغة*؛ نیز:

Aladağ,E., *Aşkım Rodna*, Belge Yaymevi,1996;Algar,H., «Bektāšiya», *Iranica*, vol. IV; Angelov, B. and Kh. Vakarelski, *Senki iz nevidelitsa: Kniga na bǎlgarskata narodna balada*, Sofia, 1936, web-published, 2005, http://liternet.bg/folklore/sbornici/senki/index.html; Arnold, T. W., *The Preaching of Islam*, Lahore, 1979; Bahcheli, T., «The Muslim Turkish Community in Greece: Problems and Prospects», *Journal Institute of Muslim Minority Affairs*, 1987, vol. VIII(1); Balić, S., «Muslims in Eastern and South-Eastern Europe», ibid, 1985, vol. VI(2); Balkanski, T., *Osman Nuri Efendi, golemiyat Pomak na Bǎlgarite: Onomastichna prosopografiya*, Veliko Turnovo, 1997; Bell, J. D., *Bulgaria in Transition: Politics, Economics, Society, and Culture after Communism*, Colorado/Oxford, 1998; Birge, J. K., *The Bektashi Order of Dervishes*, London, 1965; Bookman, M. Z., «Demographic Engineering and the Struggle for Power», *Journal of International Affairs*, 2002, vol. LVI, no. I; Boué, A., *Recueil d'itinéraires dans la Turquie d'Europe: Détails géographiques, topographiques et statistiques sur set empire*, Vienna, 1854; Bozhinov, V., *Iz minaloto na Bǎlgarite mokhamedani v Rodopite*, Sofia, 1958; *Brockhaus; Brockhaus, Entsiklopedicheskiĭ solvar'*, St. Petersburg, 1898; Brunnbauer, U., «Histories and Identities: Nation-state and Minority Disco urses: The Case of the Bulgarian Pomaks», *In and out of the Collective:Papers on Former Soviet Bloc Rural Communities*, Sofia, 1998, vol. I; BSE[2]; Bugajski, J., *Ethnic Politics in Eastern Europe: A Guide to Nationality Policies, Organizations, and Parties*, New York, 1994; id, *Nations in Turmoil: Conflict and Cooperation in Eastern Europe*, Oxford, 1993; *Bǎlgarskata kostitutsiya*, 1991; Cvijić, I., *Osnove za geografiju i geologiju Makedonije i Stare Srbije*, Belgrade, 1906, vol.I; Deanović, M. and I. Jernej, *Hrvatskosrpsko talijanski rječnik*, Zagreb, 1970; Derksen, R., *Slavic Inherited Lexicon*, web-published, http://iiasnt.leidenuniv.nl/cgi-bin/main.cgi? flags=ungnarl & root= leiden; *Doklad na Republika Bǎlgariya saglǎsno chlen 25, alineya 1 ot ramkovata konventsiya za zashtita na natsionalnite maltsinstva*, Odobren s reshenie no. 91 na MS ot 14. 02. 2003; Dulichenko, A. D., *Slavyanskie literaturnye yazyki: Obraztsy tekstov*, Tartu, 2003-2004; Egbert, R., «The Pomaks in Bulgaria: Minority Groups as Links in a New Political and Economic Orientation in Southeast Europe», *Journal Institute of Muslim Minority Affairs*, 1992, vol. XIII(2); EI[1]; EI[2]; Eminov, A., «Are Turkish-Speakers in Bulgaria of Ethnic Bulgarian Origin», *Journal Institute of Muslim Minority Affairs*, 1986, vol. VII(2); id, «The Status of Islam and Muslims in Bulgaria», ibid, 1987, vol. VIII(2); id, *Turkish and other Muslim Minorities in Bulgaria*, London, 1997; Fernau, F. W., *Moslems on the March: People and Politics in the World of Islam*, tr. E. W. Dickes, New York, 1954; Gjuzelev, V., «The Old Bulgarian Culture and its Achievements», *The Symposium of Bulgarian Studies*, Tokyo, 1979; Gözler, K., *Les Villages Pomaks de Lofça aux XV*[e] et *XVI*[e] *siècles d'après les tahrir defters Ottomans*, Ankara, 2001; Grimm, J. and W. Grimm, *Grimm's Fairy Tales*, 1785-1863, London, 1924; Grujic, B., *Srpskohrvatsko engleski Rečnik*, Belgrade/Zagreb, 1976; Gueorguieva, Ts., «Une cohabitation ethno-religieuse dans les Balkans: le cas du Rhodope Oriental», *Civilisations*, 1993, vol. XLII(2); Hadden, J. K. and Anson Shupe, *The Politics of Religion and Social Change*, New York, 1988; Hadži Vasiljević, J., *Južna Stara Srbija: Istorijska etnografska i politička istraživanja*, Belgrade, 1909, vol. I; Handžić, A., «O Širenju islama u Bosni sa posebnim osvrtom na Srednju Bosnu», *Prilozi za orjentalnu filologiju*, 1991, vol. XVI; Ilić, S., «Mevlevije u Bosni», *Islamska Misao*, 1989, no. 125; Iliev, Ch. L., «The Bulgarian Nation Through the Centuries», *Journal Institute of Muslim Minority Affairs*, 1989, vol. X(1); Iordanova, D., «Balkan Cinema in the 90[th]: An Overview», *Afterimage*, 2001, vol. XXVIII; Ischirkoff, A., *Bulgarien, Land und Leute*, Leipzig, 1917; Jacobs, Sh., «A History of Oppression: The Plight of the Bulgarian Pomaks», *Central Europe Review*, 2001, vol. III, no. 19; Kaminski, M., «Greece's Identity Crisis», *Wall Street Journal*, Brussels, 11 Apr. 2002; Karagiannis, E., «An Introduction to the Pomak Issue in Bulgaria», 1997, web-published, http://www.Ethno.Unizh.ch/mitarbeiterinnen/Introduction _ Pomak _ Issue _ Bulgaria.pdf; id, *Zur Ethnizität der Pomaken Bulgariens*, Münster, 1997; Karakhotza, R., *Pomakiko Ellêniko lexiko*, Xanthe, 1995; Kenderova, S., *Catalogue of Arabic Manuscripts in SS Cyril and Methodius National Library, Sofia/Bulgaria*, Hadith Sciences, ed. M. I. Waley, London, 1995; Kettani, M. A., «Islam in Post-Ottoman Balkans: A Review Essay», *Journal Institute of Muslim Minority Affairs*, 1988, vol. IX(2); id, «Muslims in Southern Europe», ibid, 1980, vol. II; Kideckel, D. A., *East European Communities: The Struggle for Balance in Turbulent Times*, San Francisco/Oxford, 1995; Kocabay, Y., *Türkçe fransızca büyük sözlük*, Ankara, 1968; Kochev, I., «Za taka narecheniya Pomashki ezik v Gǎrtsiya», *Makedonski pregled*, 1996, vol. IV; Kokkas, N., *Pomak Dictionary*, 2004, web-published, http://pomakdictionary.tripod.com; Konstantinov, Y., «Macedonia- a Name and an Issue», web - published, http://www.nbu.bg/iafr; id, «Three Pomak Stories», *The Bulgarian Muslims (Pomaks)*, 1998, vol. I; web-published, www2.nbu.bg/iafr/bulgmusl.htm; id, «Strategies for Sustaining a Vulnerable Identity: The Case of the Bulgarian Pomaks», *Muslim Identity and the Balkan State*, ed. H. Poulton and S. Taji-Farouki, London, 1997; id and G. Alhaug, «Names, Ethnicity, and Politics: Islamic Names in Bulgaria, 1912-1992», *Tromso Studies in Linguistics*, Oslo, 1995, vol. XV; Lenkova, M., *Media Monitoring*, 1996, web-published, http://www.Greekhelsinki.gr; Liddel, H. G. and R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, 1864; Mandacı, N. and B. Erdogan, «Minorities in Between: A Glance at the Conflagrant Minorities of Albania, Bulgaria, Greece and Macedonia», Izmir, 2000, web-published,http://kisi.deu.edu.tr/nazif.mandaci/minorities.html; Mangalakova, T., «Kossovo: viaggio tra i Gorani», *Osservatorio sui Balcani*, 2004, web-published, www.Osservatorio Balcani.org/article/articleview/3281/43; Marazov, I., «The Thracian Mythology and the Bulgarian Folklore», *The Symposium of Bulgarian Studies*, Tokyo, 1979; Mayrhofer, M., *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*, Heidelberg, 1956-1980; McCarthy, J., *Death and*

1. Varvounis, M. G., «Opseis tes paradosiakes laikes iatrikes kai kteniatrikes ton Ellenon Pomakon», *Thrakika*, 1993, II(8)/32-55.

Exile: The Ethnic Cleansing of Ottoman Muslims, 1821-1922, Princeton, 1995; Michail, D., «From Locality to European Identity: Shifting Identities among the Pomak Minority in Greece», Paper Presented to the 2nd Conference of the *International Association for Southern Anthropology*, Graz, Feb. 20-23, 2003; Miletich, L., «Lovchanskite Pomaci», *Bălgarski Pregled*, Sofia, 1899, vol. V; Mollahüseyin, H., «Muslims in Bulgaria: A Status Report», *Journal Institute of Muslim Minority Affairs*, 1984, vol. V(1); Naplatanov, T., «Zabărkvat kmeta na Pazadzhik v aferi», *Maritsa Dens*, 2003, no. 209; Naseef, A. O., «Mission to Bulgaria», *Journal Institute of Muslim Minority Affairs*, 1988, vol. IX(2); Norris, H. T., *Islam in the Balkans: Religion and Society between Europe and the Arab World*, London, 1993; Nosovskiĭ. G. V. and A. T. Fomenko, *Tsar Slavyan*, Moscow, 2003; Olson, J. S., L. B. Pappas and N. C. J. Pappas, *An Ethnohistorical Dictionary of the Russia and Soviet Empires*, London, 1994; Oran, B., «The Inhanli Land Dispute and the Status of the Turks in Western Thrace», *Journal Institute of Muslim Minority Affairs*, 1984, vol. V(2); Pearson, J. D., *Oriental Manuscripts in Europe and North America*, Switzerland, 1971; Perry, D. M., *Stefan Stambolov and the Emergence of Modern Bulgaria, 1870-1895*, Durham/London, 1993; Petrunika, O., «Islam na zemle Ellady», web - published, http://www. Islam. ru / pressclub / histori / Greece_islam/; Plotnikova, A., «Kultur'nyĭ dialect Rodopskikh Pomakov», *Yazyki i dialekty malykh etnicheskish grupp na Balkanakh: Mezhdunardonaya nauchnaya konferentsiya*, Tezisy dokladov, St. Petersbourg, 2004; Pokorny, J., *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, Bern/München, 1959; «Le Pomak en Grècque», *Euromosaic*, web-published, www.uoc.es/euromosaic/web/homect/index2.html; Propp, V. Ya., *Istoricheskie korni volshebniĭ skazki, Sobranie trudov*, Moscow, 1998; id, *Morfologiya volshebnoĭ skazki*, in: Sobranie trudov, Moscow, 1998; Ramet, S. P., *Social Currents in Eastern Europe: The Sources and Meaning of the Great Transformation*, Durham/London, 1991; Redžepagic, J., *Sufizam na Balkanu*, Belgrade, 2003; *Report of the International Commission to Inquire into the Causes and Conduct of the Balkan Wars*, Carnegie Endowment for International Peace, Washington D. C., 1991; Riedlmayer, A., «Erasing the Past: The Destruction of Libraries and Archives in Bosnia-Herzegovina», *Middle East Studies Association Bulletin*, 1995, XIX(1); id, «Libraries and Archives in Kosova: A Postwar Report», *Bosnia Report*, New Seriesm, 1999, no. 13-14,web-published,www.bosnia.org.uk/Bosrep/decfeb00/libraries.cfm; Seyppel, T., «Pomaks in Northeastern Greece: An Endangered Balkan Population», *Journal Institute of Muslim Minority Affairs*, 1989, vol. X(1); Shanskiĭ, N. M. and T. A., Shánskiĭ, *Etimologicheskiĭ slovar' russkogo yazyka*, Moscow, 1994; Sharova, K., «The Bulgarian Nation on the Eve of its Liberation", *The Symposium of Bulgarian Studies*, Tokyo, 1979; Shishkov, N., *Bălgaro-mokhamedanite: Pomatsi*, 1936; Şimşir, B. N., *Glimpses on the Turkish Minority in Bulgaria*, Ankara, 1986; id, «The Turks of Bulgaria and the Immigration Question», *The Turkish Presence in Bulgaria*, Ankara, 1986;Stalev,T., *Bălgaro-Angliĭski rechnik*, Sofia,1945; Stanev,S., «V imeto na kakvo zabravyame bălgaromokhamedanite v Gărtsiya», *Makedoniya*, 1998, vol. XVIII; Štěpán, J., *Noý kapesní slovník česko německý a německo česky*, Morava, 1911; Tammer, A., «Kavals and Dzamares: End-blown Flutes of Greece and Macedonia», *Ethnomusicology Online* (EOL), 1998, vol. IV, www.Research.Umbc.edu/eol/; Todorova, M., «Identity (Trans) Formation among Bulgarian Muslims», *The Myth of Ethnic Conflict: Politics, Economics and Cultural Violence*, ed. B. Crowford and R. D. Lipschutz, California, 1998; Trubachev, O. N., *Eimologicheskiĭ slovar' russkogo yazyka*, based on the work of Max Fasmer, Moscow, 1964-1974; Tsibiridou, F., *Les Pomak dans la Thrace grècque: Discours éthnique et pratique socio-culturelle*, Paris, 2000; Tsykhun, F., «Yazyki i dialekty malykh slavyanskikh etnicheskikh grupp na Balkanalh», *Yazyki i dialekty malykh etnicheskish grupp na Balkanakh: Mezhdunardonaya nauchnaya konferentsiya*, Tezisy dokladov, St. Petersbourg, 2004; *Türk ansiklopedisi*, Istanbul/Ankara, 1968-1984; Vakarelski, Ch., «Altertumliche Elemente in Lebenweise und Kultur der bulgarischen Mohammedaner», *Zeitschrift für Balkanologie*, 1966, vol. IV; Vardarsuyu, C., «Pomak Textiles», web-published, www.Kilim.com/articles/articlel.asp; Velinov, A., *Religiöse Identität im Zeitalter des Nationalismus: Die Pomakenfrage in Bulgarien*, Dissertation at Köln University, 2001; *Web-Group I*, Yahoogroups/pomak, http://groups.yahoo.com; *Web-Group* 2, Hyperion / Pomak, http://hyperion. math. upatras. gr; Zenginis, E., *O bektasismos sti dytiki Thraki: Symvoli stin istoria tis diadoseos tou Mousoulmanismou ston Elladiko Choro*, Thessaloniki, 1988.

احمد باکچی

پِمبا، جزیره‌ای در شمال شرقی تانزانیا، واقع در اقیانوس هند. این جزیره با ۹۸۲ کمـ۲ وسعت در ۵۰ کیلومتری کرانه‌های شمال شرقی تانزانیا و ۴۸ کیلومتری شمال جزیرهٔ زنگبار جای دارد. جزیرهٔ پمبا در ۱۳۶۷ش/۱۹۸۸م، حدود ۲۶۵ هزار تن جمعیت داشته است (*انکارتا*[1]؛ *وایکیپدیا*[2]؛ *بریتانیکا*). دو شهر بزرگ این جزیره به نامهای وِتی با ۲۶٬۴۵۲ تن جمعیت و چاکه با ۲۱٬۶۸۷ تن جمعیت (۱۳۸۳ش/۲۰۰۵م) در سواحل غربی آن با فاصلهٔ ۲۴ کیلومتری از یکدیگر قرار دارند (پیرس، 310,316؛ «فرهنگ...[3]»).

اقتصاد این جزیره بر پایهٔ کشاورزی و ماهی‌گیری استوار است و برنج، ذرت، مرکبات و نارگیل از عمده‌ترین محصولات کشاورزی پمباست. خاک این جزیره برای کشت میخک درختی بسیار مناسب است و محصول آن از شهرت بسزایی برخوردار است. کشت میخک از زمان چیرگی امرای بوسعیدی عمان بر پمبا در سدهٔ ۱۳ق/۱۹م، در این جزیره رواج یافت و در اندک زمانی، پمبا و زنگبار به بزرگ‌ترین صادر کنندگان میخک در جهان بدل شدند. در آغاز، میخک در پمبا توسط زمین‌داران عرب با بهره‌گیری از نیروی کار بردگان کشت می‌شد (نک: دیویدسن، 134؛ فیج، 292؛ پیرس، 307،324؛ EI²).

این جزیره از دیرباز نزد جغرافی‌دانان شناخته شده بوده است. بیشتر محققان نام «منوتیاس» را منطبق با پمبا می‌دانند (نک: پیرس، 306؛ کاسن، 140؛ شوف، 94). در حدود سال ۵۰م بازرگانان مصری و عرب در این جزیره به تجارت می‌پرداختند (EI²). در متون جغرافیایی و تاریخی سده‌های نخست اسلامی از این جزیره با نام قَنبَلُه یا قنبلو (نک: جاحظ، ۲۱۲/۱؛ بزرگ بن شهریار، ۱۷۷؛ مسعودی، ۳۱/۳) یاد شده است. به گزارش بزرگ بن شهریار، در سدهٔ ۴ق، پمبا یکی از کانونهای بازرگانی در سواحل شرقی افریقا بوده، و کالاهایی چون عاج، کاسهٔ لاک‌پشت، پوست پلنگ، عنبر و برده از آنجا به اقصیٰ نقاط صادر می‌شده است (ص ۱۷۸-۱۷۹). یاقوت از پمبا با نام جزیرة الخضراء یاد کرده است (۷۵/۲). این نام با وضعیت جغرافیایی این جزیره تناسب دارد؛ امروزه نیز به این جزیره «زمرد اقیانوس هند» لقب داده‌اند، زیرا هنگامی که از جانب دریا به پمبا نزدیک شویم، دورنمایی زیبا و کم‌نظیر از کوهپایه‌های پوشیده از گیاهان سبز مواج که از کناره‌های دریا آغاز می‌شود، به چشم می‌خورد (پیرس، همانجا). یاقوت در گزارش خود از دو شهر عمدهٔ این جزیره با نامهای متنبی و مکنبلوا یاد می‌کند که در زبان سواحلی جدید، متمبوه و مکومبو خوانده می‌شوند. بر هر یک از این دو شهر سلطانی فرمانروایی داشت. حاکم شهر نخست شخصی عرب تبار بوده که گویا از کوفه به آنجا مهاجرت کرده بوده است (۷۵/۲-۷۶).

1. *Encarta* ... 2. *Wikipedia* ... 3. *The World* ...

از گزارشهای جغرافی‌نویسان مسلمان چنین برمی‌آید که سواحل‌نشینان خلیج فارس پیش از سدهٔ ۴ق/۱۰م در پمبا مستقر شده بودند(نک: الیور و فیج، 99). پس از سده‌های ۴ و ۵ق که نفوذ شیرازیهای زنگبار در سواحل شرقی افریقا گسترش یافت، پمبا در قلمرو آنان قرار گرفت (اقتداری، ۳۶۱-۳۶۲). فرمانروایان پمبا در سده‌های میانی میلادی، توانمندی خود را از راه داد و ستدهای دریایی و کوشش برای به دست گرفتن مراکز بازرگانی و ترابری حفظ می‌کرده‌اند (دیویدسن، ۳۳۵-۳۳۶). در ۹۱۵ق/۱۵۰۹م، پرتغالیها بر پمبا چیره شدند (کرنون، II/182).

در نیمهٔ نخست سدهٔ ۱۷م پس از کشتار بی‌رحمانهٔ مسلمانان مومباسا، مردمان پمبا برضد پرتغالیها سر به شورش برداشتند و پرتغالیها برای سرکوب این شورش دژی در پمبا برپا کردند (پیرس، 85-83). در اوایل سدهٔ ۱۲ق/۱۸م سراسر کرانه‌های شرقی افریقا تا جنوب کیلوا در دست عمانیها بود و امامان یعاربهٔ عمان حکامی را برای شهرهای این نواحی معین می‌کردند تا به نام سلطان عمان، آن شهرها را اداره کنند. از این میان، خانوادهٔ معموری به حکومت مومباسا و پمبا گماشته شده بود؛ اما دیری نپایید که خاندان مزروعی (آل مزاریع) جای آنها را گرفتند. خاندان اخیر، اسماً تابع امامان عمان بودند (اقتداری، ۳۶۵-۳۶۶). در ۱۱۵۴ق/۱۷۴۱م، فرمانروای مزروعی مومباسا، از سرنگونی سلسلهٔ پادشاهی عمان به دست بوسعیدیها بهره جست و حکومت پمبا را به یکی از افراد خانوادهٔ خود سپرد (کرنون، II/183). در ۱۲۳۷ق/۱۸۲۲م، پمبا تابع حکومت زنگبار شد (پیرس، 310).

در ۱۳۰۷ق/۱۸۹۰م پس از توافق میان انگلستان و آلمان بر سر تقسیم مناطق تحت نفوذ خود در نواحی شرقی افریقا، عربهای ساکن این نواحی به مقابله با نیروهای اروپایی برخاستند. اما سلطان زنگبار از بیم گلوله‌باران پایتختش که در تیررس کشتیهای اروپاییان بود، از قیام ایشان حمایت نکرد و بدون هیچ مقاومتی تحت‌الحمایگی انگلستان را پذیرفت (الیور و آتمر، 120؛ کرنون، II/546). از این سال پمبا، به عنوان بخشی از زنگبار، تحت الحمایهٔ انگلستان بود، تا اینکه در ۱۳۴۲ش/۱۹۶۳م، به همراه زنگبار به استقلال دست یافت و در ۱۹۶۴م، با تشکیل کشور تانزانیا، از به هم پیوستن سرزمینهای تانگانیکا، زنگبار و پمبا، این جزیره بخشی از آن کشور شد (نک: *کلمبیا*[1]؛ هیوز، 139).

مآخذ: اقتداری، احمد، تعلیقات بر تاریخ مسقط و عمان، بحرین و قطر سدیدالسلطنه، تهران، ۱۳۷۰ش؛ بزرگ بن شهریار، عجایب *الهند*، به کوشش پ. ا. وان درلیت، لیدن، ۱۸۸۳-۱۸۸۶م؛ جاحظ، عمرو، رسائل، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ دیویدسن، بزیل، *افریقا*، ترجمهٔ هرمز ریاحی و فرشته مولوی، تهران، ۱۳۵۸ش؛ مسعودی، علی، مروج *الذهب*، به کوشش باربیه دومنار، پاریس، ۱۹۱۷م؛ یاقوت، بلدان؛ نیز:

Britannica, 1978; Casson, L., notes on *The Periplus Maris Erythraei*, Princeton, 1989; *The Columbia Encyclopedia*, 2003; Cornevin, R., *Histoire de l'Afrique*, Paris, 1976; Davidson, B., *The African Past*, London, 1967; EI²; *Encarta Reference Library*, 2004; Fage, J.D., *A History of Africa*, New York, 1978; Hughes, A.J., «Zanzibar», *Africa*, ed. C. Legum, London, 1971; Oliver, R. and A. Atmore, *Africa Since 1800*, Cambridge, 1974; id and J.D. Fage, *A Short History of Africa*, London, 1973; Pearce, F.B., *Zanzibar*, London, 1967; Schoff, W.H., notes on *The Periplus of the Erythraean Sea*, New Delhi, 1974; *Wikipedia, Wikipedia.org; The World Gazetteer*, www.world-gazetteer.com.

پرویز امین

پِنانگ[2]، یا پینانگ[3] (در مالایایی: پولائو پینانگ[4])، استان، شهر و جزیره‌ای به همین نام واقع در شمال غربی فدراسیون مالزی.

پولائو پینانگ در زبان مالایایی به معنی «جزیرهٔ فوفل» (نخل هندی) است. جزیرهٔ پنانگ با وسعت ۲۸۰ کمـ۲، در شمال شرقی تنگهٔ مالاکا جای دارد و چند جزیرهٔ کوچک به نامهای بیتونگ، ریمائو، ژرساک و تیکوس در اطراف آن واقع است. این جزیره به وسیلهٔ پلی به درازای ۸/۴ کمـ به سرزمین اصلی مالزی متصل شده است. این پل که در ۱۳۶۴ش/۱۹۸۵م به بهره‌برداری رسیده است، بزرگ‌ترین پل در نوع خود در جنوب شرقی آسیا به‌شمار می‌رود (مسائلی، ۱۰؛ *انکارتا*[5]؛ *کلمبیا*[6]).

استان پنانگ با وسعت ۱٬۰۳۳ کمـ۲ از شمال و شرق به استان کداح، از جنوب به استان پراک و از غرب به تنگهٔ مالاکا محدود است. آب و هوای این منطقه استوایی و در سرتاسر سال تقریباً یکنواخت است و متوسط باران سالیانهٔ آن ۲۶۷ سانتی‌متر است («جزیره...»[7]؛ مسائلی، ۱۹).

پایهٔ اقتصاد پنانگ از آغاز بر بازرگانی بود و به تجارت ادویهٔ سوماترا بستگی داشت. افزون بر آن بازرگانان بسیاری هم برای خرید انواع ماهیان و پرندگان به آنجا سفر می‌کردند و بخش اعظم تجارت با تنگهٔ مالاکا و جنوب تایلند را شامل می‌شد؛ اما در ۱۳۴۹ش/۱۹۷۰م با بازگشایی نخستین منطقهٔ آزاد صنعتی مالزی در پنانگ و در پی آن احداث کارخانه‌هایی با فن‌آوری پیشرفته در آن، امروزه این استان به یکی از مراکز صنعتی مالزی بدل شده است. صنایع الکترونیکی، لوازم خانگی و لوازم یدکی خودرو، از عمده‌ترین صنایع استان پنانگ است. صنعت جهانگردی هم از دیگر بخشهای مهم اقتصادی پنانگ به شمار می‌رود. جاذبه‌های طبیعی و تاریخی جزیرهٔ پنانگ که آن را به «مروارید مشرق زمین» ملقب کرده است، همچنین احداث هتلهایی مجلل در کرانه‌های شمالی جزیره، این استان را به اصلی‌ترین کانون صنعت جهانگردی مالزی بدل ساخته است (وینستد، 107؛ *انکارتا*؛ *وایکیپدیا*؛ EI²).

جمعیت پنانگ آمیزه‌ای از نژادهای مختلف است. بیشتر مردمان پنانگ چینی‌تبارند و شمار مالایاییهای آن از دیگر استانهای مالزی کمتر است. ۵۹٪ جمعیت استان پنانگ را چینیها، ۳۲٪ را مالایاییها و ۷٪ را هندیها تشکیل می‌دهند. زبان رسمی در این استان همچون دیگر بخشهای مالزی زبان مالایایی است، اما زبانهای ماندارین و دیگر گویشهای چینی، هندی، تامیلی، بنگالی، پنجابی و تایی نیز در آن رواج

1. *The Columbia...* 2. Penang 3. Pinang 4. Pulau Pinang 5. *Encarta...* 6. *The Columbia...* 7. «Penang...»

دارد. اسلام دین رسمی در پنانگ است، اما اکثر مردم آن پیرو دینهای بودایی، مسیحی، هندو و تائویی‌اند. مسلمانان پنانگ مشتمل‌اند بر تمام مالاییها و بخش کوچکی از هندیها که به جاوی‌پرا ناکان یا جاوی پکان معروف‌اند و رهبری سیاسی و فکری مسلمانان پنانگ را برعهده دارند (هوکر، 170؛ «به پنانگ...[1]»).

جمعیت استان پنانگ در ۱۳۸۳ش/۲۰۰۵م حدود ۱٬۳۷۸٬۹۰۰ تن برآورد شده است («فرهنگ...[2]»). مرکز استان پنانگ شهر بندری پنانگ یا جرج تاون است. این شهر در کرانه‌های شمال شرقی جزیرهٔ پنانگ جای دارد و با ۱۷۸٬۳۵۸ تن جمعیت (۱۳۸۳ش) یکی از بندرگاههای مهم مالزی به شمار می‌آید (*کلمبیا*؛ «فرهنگ»؛ «اطلس...[3]»، 162).

پیشینهٔ تاریخی: کهن‌ترین نشان از پنانگ به سدهٔ ۴م باز می‌گردد. بنا بر منابع چینی، این جزیره در همان سده نزد دریانوردان چینی شناخته شده بوده است و آنان به آنجا سفر می‌کردند. همچنین بخشهایی از یک سنگ نوشته به زبان سنسکریت متعلق به سدهٔ ۴م در نواحی شرقی این جزیره کشف شده است (نیدهام، 179؛ هال، 36؛ جرینی، 98).

نخستین کشتی اروپاییان در ۱۰۰۰ق/۱۵۹۲م به فرماندهی ادوارد لانگستر به جزیرهٔ پنانگ وارد شد؛ هر چند که هرگز به مبدأ بازنگشت و در دریا غرق شد (وینستد، 53). در سدهٔ ۱۱ق/۱۷م که توجه اروپاییان به شرق آسیا افزایش یافت، جزیرهٔ پنانگ به عنوان بندر و پایگاه مورد توجه انگلیسیها واقع شد و آنها در ۱۱۹۹ق/۱۷۸۵م آنجا را که تقریباً غیرمسکون و بخشی از سرزمین کداح بود، از سلطان کداح اجاره کردند (همانجا). هدف سلطان کداح از این کار یافتن متحدی قدرتمند در برابر تهدیدهای دولت سیام بود (گولیک، 20-19). در ۱۷۸۶م فرانسیس لایت از مأموران کمپانی هند شرقی اقامتگاهی را در این جزیره پایه‌ریزی کرد (هال، 318,459,472) و آن را به افتخار جرج سوم پادشاه انگلستان جرج تاون نامید (*وایکیپدیا*).

نظام بازرگانی آزادی که لایت از آغاز برقرار کرد، جمعیت چینی و هندی را به آنجا جذب کرد و پنانگ بسیار زود از یک روستای کوچک به یک شهر و به مستعمره‌ای تابع فرمانروای کل بنگال بدل گردید و در اندک زمانی بازرگانی آن رونق گرفت، به گونه‌ای که در ۱۷۸۹م واردات و صادرات آن ۸۵۳٬۵۹۲ پوند برآورد شد و ۵ سال بعد، به دو برابر افزایش یافت و چند سال پس از آن، با افزایش کشت فلفل و کات هندی به‌رقیب جزایر ملوک بدل شد (میلر، 65؛ وینستد، 107).

عبدالله، سلطان کداح در ۱۷۹۱م پس از آنکه از امضای پیمان دفاع مشترک با انگلیسیها ناامید شد، به پنانگ حمله کرد، هر چند که او در این کار توفیقی نیافت، اما این اقدام وی سبب شد که احساس تعلق به یک جامعهٔ اسلامی در مردم منطقه تقویت گردد (هال، 472؛ اندایا، 108-107). با وجود آنکه در ۱۷۹۴م پنانگ حدود ۲۵هزار تن جمعیت داشته است، اما هیچ گونه نظام اداری بر امور آنجا حاکم نبود و فقط در پایان سدهٔ ۱۸م با گسترش فعالیتهای بازرگانی در پنانگ، مقدمات لازم برای ایجاد یک نظام حکومتی در آنجا فراهم گردید (میلر، 67-66؛ وینستد، 97). این نظام حکومتی متشکل از شورایی بود که فرمانداری در رأس آن قرار داشت (وینستد، همانجا؛ هال، 449؛ میلر، 68).

در ۱۸۲۶م، ۳ مستعمرهٔ پنانگ، مالاکا و سنگاپور تحت عنوان «مستعمرات تنگه» مجتمع گردیدند و پنانگ مرکز حکومتی آن تعیین شد. در ۱۸۳۲م مرکز حکومت از پنانگ به سنگاپور انتقال یافت و در ۱۸۵۱م این ۳ مستعمره تابع فرمانروای کل هند شدند (همو، 76). در ۱۸۶۷م قیامهایی برضد نظام استعماری در پنانگ رخ داد، اما این منطقه تا ۱۳۲۱ش/۱۹۴۲م که ژاپن آنجا را به تصرف درآورد، تحت استیلای انگلستان باقی بود (گولیک، 55؛ تیشوا، ۱۲۳).

پس از جنگ جهانی دوم انگلستان تصمیم گرفت شبه جزیرهٔ مالزی را تحت یک دولت خود مختار متحد سازد، اما پنانگ و مالاکا را از آن مستثنا کرد و این دو منطقه تحت استیلای مستقیم انگلستان باقی ماندند (میلر، 164). این وضعیت ساکنان پنانگ را بر آن داشت تا خواستار استقلال شوند، اما رهبری دولت خودمختار مالزی خواستار ادغام پنانگ در فدراسیون مالزی بود (شفرالدین، 3). در این شرایط نوعی گرایش میهن پرستانه در جوامع مختلف ساکن پنانگ به وجود آمد و این گرایش با تصمیم انگلستان مبنی بر لغو اساسنامهٔ بندر آزاد در ۱۹۴۶م شدت بیشتری یافت. بر اثر این مبارزات، اساسنامهٔ بندر آزاد در همان سال دوباره برقرار شد (کریستی، 40) و سرانجام در ۱۹۴۸م فدراسیون مالزی متشکل از ۹ استان و مناطق پنانگ و مالاکا شکل گرفت و قانون اساسی ۱۳۳۶ش/۱۹۵۷م، پنانگ را جزو ۱۱ ایالت تشکیل دهندهٔ فدراسیون مالزی قرار داد (شفرالدین، 13، 2-1).

در حالی که فرمانداران سایر ایالات مالزی در عین حال، مسئول نگاهبانی دین اسلام و سنتهای مالایایی هستند، استان پنانگ و مالاکا و کوالالامپور مستقیماً تابع دولت مرکزی بوده، رؤسای آن برای مدت معین انتخاب می‌شوند (نک: نوئر، 199؛ میلن، 109).

مآخذ: تیشوا، رولا، *کشورهای جنوب شرقی*، ترجمهٔ غلامعلی سرمد، تهران، ۱۳۵۲ش؛ مسائلی، محمود، *مالزی*، تهران، ۱۳۷۲ش؛ نیز:

Andaya, B. W. and L. Y. Andaya, *A History of Malaysia*, London, 1994; *Atlas of the World*, Oxford, 1994; Christie, C. J., *A Modern History of Southeast Asia*, London, 1996; *The Columbia Encyclopedia*, www. bartleby. com; EI[2]; *Encarta Reference Library*, 2004; Gerini, G. E., *Researches on Ptolemy's Geography of Eastern Asia*, New Delhi, 1974; Gullick, J. and B. Gale, Malaysia, Selangor, 1986; Hall, D. G. E., *A History of South - East Asia*, London, 1964; Hooker, M. B., «Muhammadan Low and Islamic Law», *Islam in South - East Asia*, ed. M. B. Hooker, Leiden, 1983; Miller, H., *The Story of Malaysia*, London, 1965; Milne, R. S. and D. K. Mauzy, *Malaysia*, Boulder, 1986; Needham, J., *Science and Civilisation in China*, Cambridge, 1954; Noer, D., «Contemporary Political Dicnsions of Islam», *Islam in South - East Asia*, ed. M. B. Hooker, Leiden, 1983; «Penang Island», *Yahoo Geo Cities*, www. geocities. com/zahiro/ penang. htm; Shafruddin, B. H., *The Federal Factor in the Government and Politics of Peninsular Malaysia*, Singapore, 1987; «Welcome to Penang - Pearl of Orient», *Yahoo Geo Cities*, www. geocities. com / penangnetdotcom / main. html? 20055; *Wikipedia*,

1. «Welcome...»   2. *The World*...   3. *Atlas*...

http:// en.wikipedia. org/wiki/penang; Winstedt, S. R., *Malaysia and its History*, London, 1966; *The World Gazetteer*, www. world gazetteer. com.

پرویز امین

پَنْجاب، سرزمینی باستانی در شمال غربی شبه قارهٔ هند. نام فارسی پنجاب به معنای ۵ رود ترجمهٔ واژهٔ سنسکریت «پنچه ندهٔ[1]» است که پس از چیرگی مسلمانان بر این سرزمین بر آن اطلاق شد. ۵ رودخانه اینهاست: جهلم، چناب، راوی، بیاس و ستلج. نام قدیمی‌تر این سرزمین «سپته سندهوه[2]» است که در زبان سنسکریت به معنای ۷ رود است. تغییر نام ۷ رود به ۵ رود حاکی از آن است که در این سرزمین در طول زمان رودخانه‌هایی خشک شده است. هنگامی که آریاییها در پنجاب ساکن شدند، هنوز ۷ رودخانه در این سرزمین جاری بوده است (نک: رکلو، VIII/207-208,211؛ *بریتانیکا*، XV/285؛ *انکارتا*[3]؛ «فرهنگ سلطنتی...[4]»، XX/245).

کانینگم بر آن است که نام «تسه ـ کیا[5]» یا «تاکی[6]» که در سفرنامهٔ هیوئن تسیانگ، زائر بودایی چینی از آن یاد شده، منطبق با پنجاب است (ص 129-125). بـه نوشتهٔ کانینگم (همانجا) مرکز این سرزمین «تاکین[7]» یا «تکاور[8]» نام داشته کـه مطابق با «طیفند» است که قزوینی (ص ۱۰۱) آن را در زمرهٔ شهرهای هند برشمرده است. ظاهراً سلیمان تاجر اولین مسلمانی است که به «تاکی» اشاره کرده است (ص ۴۲). ابن خردادبه (ص ۱۶) نیز از شهری به نام «طافن» یاد کرده است که به باور کانینگم (همانجا) باید همان طیفند مورد اشارهٔ قزوینی (همانجا) باشد که سلطان محمود غزنوی در لشکرکشی به هند آن را تصرف کرد.

ارتباط پنجاب با سرزمینهای شمال غربی خود در گذشته همچون امروز از طریق ۴ گذرگاه صورت می‌گرفت که مهم‌ترین آنها خیبر بود که این سرزمین را از طریق دره‌ای باریک میان صحرا و کوهها به داخل هند متصل می‌کرد و از لحاظ اهمیت نظامی خط اول دفاعی سرزمینهای هند در برابر تهاجم دشمنان بـه‌شمار مـی‌رفت (مجومدار، «دورنمایی...[9]»، 93؛ بهاتچریه، 666). این معابر کوهستانی نقش بسزایی در تاریخ پنجاب داشته است، زیرا اقوام مهاجر که بیشتر از سرزمینهای شمال غربی به این سرزمین وارد می‌شدند، از همین گذرگاهها عبور می‌کردند. به همین سبب عنصر نژادی آریایی در پنجاب نسبت به دیگر عناصر نژادی قوی‌تر است. راجپوتها و جتها و بسیاری دیگر از اقوام ساکن در پنجاب، از لحاظ جسمانی همانند نخستین مهاجران آریایی پنجاب هستند (رکلو، VIII/206؛ اسپیر، 12؛ پاول ـ پرایس، 9؛ EI^2).

پیشینهٔ تاریخی: یافته‌های باستان‌شناختی دیرینگی این سرزمین را بـه دورهٔ نوسنگی می‌رساند. افـزون بر آن بقایـای برجـای مانـده از خـانه‌های آجری و نظام پیشرفتهٔ آبیاری و کشـاورزی در پنجاب بیانگر آن است کـه به‌تمدن سنـد مربوط است. تمدن سند که پیدایی آن را از ۳۰۰۰ تا ۲۵۰۰ق‌م تخمین زده‌اند، از گجرات تا کرانه‌های رود جمنا در پنجاب گسترش داشته است (نک: براون، 128؛ اسپیر، 33؛ پاول ـ پرایس، 7).

بنابر سروده‌های حماسی *ریگ‌ودا* که پس از ۷۰۰ق‌م پدید آمده است، در زمان ورود آریاییها به پنجاب که تاریخ آن را از ۱۵۰۰ تا ۱۰۰۰ق‌م دانسته‌اند، سوداس فرمانروای جامعهٔ هاراپا در غرب پنجاب بود (نک: براون، 130؛ تپیر، 33).

با مهاجرت آریاییها به پنجاب در این سرزمین حکومت جمهوری برقرار شد. این جمهوری در ۵۱۸ق‌م به‌وسیلهٔ داریوش اول هخامنشی تسخیر شد و پنجاب به قلمرو پادشاهی هخامنشیان پیوست (اسپیر، 52؛ بهاتچریه، همانجا). در ۳۲۶ق‌م که اسکندر مقدونی بر این سرزمین چیره شد، پنجاب به چند دولت کوچک تقسیم شده بود. سلطهٔ یونان بر پنجاب در ۳۱۷ق‌م پایان گرفت (همانجا؛ اسپیر، 53). پس از آنها موریاها بر این سرزمین مسلط شدند. در دورهٔ ضعف دولت موریا، شاهزادگان یونانی، شرق پنجاب را تصرف کردند و تا زمان تسلط سکاها که در حدود سـال ۶۰ق‌م به پنجـاب رسیدند، بر این سرزمین فرمانروایی داشتند. سکاها در ۳۰ق‌م آخرین یونانیها را از آنجا راندند. سکاهای آریایی نژاد پادشاهی تکسیلا را در پنجاب بنیاد نهادند و تا حدود نخستین سالهای میلادی که دولت آنان توسط کوشانیان برچیده شد، بر این سرزمین فرمانروایی داشتند (اسپیر، 74؛ «دائرةالمعارف...[10]»، 898) و پس از مدتی جای خود را در پنجاب به گوپتاها دادند. مناندر[11] پادشاه هندی ـ یونانی گوپتا سلطهٔ خود را بر پنجاب گستراند. در مدت تسلط گوپتاها بر پنجاب، اقوام دیگری از آسیای مرکزی بر آنان تاختند، اما موفق شدند آنها را برانند و تا آغاز سدهٔ ۷م بر پنجاب حکومت کردند (تپیر، 137-136، 95-94).

چون سپاه اسلام به فرماندهی محمدبن قاسم در ۹۴ق/۷۱۳م سند را فتح کرد، حکومت گوپتا برای مقابله با آنان از دولت چین کمک خواست و بدین طریق مانع نفوذ مسلمانان بر پنجاب شد (تپیر، 225؛ اسپیر، 95). با این همه، اسلام توسط بازرگانان مسلمانی که به هند سفر می‌کردند، در میان مردم پنجاب رواج یافت (نک: هاردی، ۱۶).

در سدهٔ ۳ق/۹م حاکمان هندوشاهی کابل و قندهار بر پنجاب استیلا یافتند و تا زمان حملهٔ سلطان محمود غزنوی در ۳۹۶ق/۱۰۰۶م بر این نواحی فرمانروایی کردند. پس از فتح این سرزمین توسط سلطان محمود، اسلام در آنجا با سرعت بیشتری گسترش یافت (اسپیر، 103؛ تپیر، 227-226)، اما مردمان غیرمسلمان پنجاب در برابر اینان به مقابله پرداختند و محمود دوباره مجبور به لشکرکشی به این سرزمین در ۴۱۰ و ۴۱۱ق گردید که منجر به چیرگی قطعی غزنویان بر پنجاب شد. لاهور شهر مرکزی پنجاب پس از افول قدرت غزنویان، آخرین پایگاه

1. Panca nada 2. Septa Sindhaveh 3. *Encarta...* 4. *The Imperial...* 5. Tse-kia 6. Taki 7. Takin
8. Takkawar 9. «The Geographical...» 10. *Encyclopedia...* 11. Menander

جانشینان سلطان محمود غزنوی بود (نک: هیگ، 22-21؛ بازورث، ۲۷۰؛ EI²)، تا اینکه در ۵۸۲ق/۱۱۸۶م شهاب‌الدین غوری با تصرف لاهور، بساط فرمانروایی آنها را برچید و پنجاب را به تصرف خود درآورد (بهاتچریه، 667).

در ۶۰۲ق/۱۲۰۶م پنجاب به یکی از ایالتهای قلمرو قطب‌الدین ایبک بدل شد. پنجاب تا ۹۳۲ق/۱۵۲۶م که ابراهیم لودی (حک ۹۱۵-۹۳۲ق)، از سلاطین دهلی در جنگ پانی‌پت از ظهیرالدین بابر شکست خورد، همچنان دردست سلاطین دهلی باقی بود (بابر، ۴۱۱/۱ بب؛ EI²).

در دورهٔ فرمانروایی مغولان هند، پنجاب ضمیمهٔ صوبهٔ لاهور شد (نک: ابوالفضل، ۳۷/۲). با افزایش قدرت سیاسی سیکها در پنجاب که ناشی از سیاستهای انعطاف‌ناپذیر جانشینان اکبر (حک ۹۶۳-۱۰۱۴ق) بود، در ۱۱۲۳ق/۱۷۱۱م بهادرشاه (حک ۱۱۱۹-۱۱۲۴ق) برای سرکوب سیکها به پنجاب لشکر کشید. سیکها که توان مقابله با او را در خود نمی‌دیدند، به کوههای شمالی پنجاب پناه بردند و بهادر شاه در ۱۱۲۴ق به سیکها به شرط خودداری از آشوب پیشنهاد صلح داد (نک: «استیلای...[1]»، 126؛ تیلر، 361؛ EI²).

با رو به ضعف نهادن قدرت سیاسی سلاطین مغول هند، نادرشاه افشار در ۱۱۵۲ق/۱۷۳۹م با لشکرکشی به هند به سلطهٔ مغولان بر پنجاب پایان داد. در این زمان حاکم پنجاب زکریاخان بود و به دستور نادر در حکومت خود ابقا شد و مولتان نیز بر قلمرو او افزوده شد.

احمدخان ابدالی که پس از مرگ نادر، در قندهار خود را شاه خوانده بود، از خلأ قدرتی که بر اثر قتل نادر و ضعف دولت گورکانی هند به‌وجود آمده بود، استفاده کرد و به سرعت موضع خود را در شرق ایران استوار ساخت و مالیاتهای گرفته شده از پنجاب و دیگر نواحی شرقی هند را که به‌وسیلهٔ دو تن از دیوان‌سالاران نادرشاه به خراسان آورده می‌شد، میان امرا و فرماندهان قبایل تقسیم کرد (حسینی، ۵۶/۱؛ موسوی، ۵۱؛ ابوالحسن گلستانه، ۶۰). او در مدت ۲۶ سال حکومتِ خود ۸ بار به پنجاب لشکر کشید؛ در ۱۱۶۳ق/۱۷۵۰م معین‌الملک، حاکم پنجاب با احمدشاه درانی مصالحه کرد و به سرکوب سیکها پرداخت (نک: «استیلای»، 130، 38-37؛ واتسن، 124؛ کارو، 256).

پس از معین‌الملک آدینه بیگ حکومت پنجاب یافت و در ۱۱۷۱ق/۱۷۵۸م درگذشت و رقابت بر سر احراز حکومت پنجاب آغاز شد (هیگ، 438-437؛ «استیلای»، 189). این وضع به قیام سیکها و تصرف پنجاب به‌وسیلهٔ مراتهه‌ها انجامید، تا آنکه در ۱۱۷۴ق/۱۷۶۱م احمدشاه درانی به سلطهٔ مراتهه‌ها پایان داد. پس از مرگ احمدشاه سیکها بار دیگر قدرت یافتند و یکی از رؤسای آنها به نام رانجیت سینگ (۱۷۹۰-۱۸۳۹م) پنجاب را به یک دولت قدرتمند مستقل بدل ساخت. او با اعلام برابری سیکها، هندوها و مسلمانان یک حکومت متحد ایجاد کرد که در سرتاسر کشمیر تا مرزهای افغانستان گسترده بود.

رانجیت سینگ پس از آنکه انگلیسیها سند و افغانستان را تسخیر کردند، دربرابر آنها قرار گرفت؛ انگلیسیها که نگران نفوذ فرانسویها در هند بودند، او را به اتحاد و اتخاذ برنامهٔ مشترک دفاعی با خود دعوت کردند. به موجب پیمانی که در ۱۲۲۴ق/۱۸۰۹م میان سینگ و کمپانی هند شرقی امضا شد، رودخانهٔ ستلج مرز طرفین تعیین گردید («استیلای»، 125-124؛ کارو، 275؛ منسینگ، 32)، اما در ادامهٔ سلطه‌جویی انگلستان و پس از دو جنگ میان سیکها و انگلیسیها، پنجاب در ۱۲۶۵ق/۱۸۴۹م به تصرف انگلستان درآمد (منسینگ، کارو، همانجاها؛ تیلر، 729).

در مدت اشغال پنجاب به‌وسیلهٔ انگلستان، قیامهای مردمی در پنجاب روی داد. از آن جمله «جنبش غدر» (۱۹۱۴-۱۹۱۵م)، متشکل از کلیهٔ جوامع پنجابی بود که اگرچه خیلی سریع توسط انگلیسیها سرکوب شد، اما دهقانان را تحت تأثیر قرار داد (نک: مجومدار، «بنگال...[2]»، 98؛ اسمیث، 237-236).

در مبارزات استقلال‌طلبانهٔ مردم هند نظامیان پنجابی با آنکه خلع سلاح شده بودند، فعالانه شرکت کردند و برای پیوستن به دیگر انقلابیون به دهلی رفتند (پاول - پرایس، 551) و به دنبال آن حزب وحدت‌طلب ملی پنجاب در ۱۹۲۳م تشکیل شد (مشیرالحسن، ۲۸۹). تقسیم پنجاب به دو پارهٔ مسلمان‌نشین و هندونشین، پس از استقلال هند از انگلیس در ۱۳۲۶ش/۱۹۴۷م ضربهٔ شدیدی بر جامعهٔ سیک پنجاب وارد کرد (بندرلی، 170؛ بهاتچریه، همانجا).

امروزه پنجاب با ۲۵۵'۷۰۶ کم۲ وسعت میان پاکستان و هندوستان تقسیم شده است. استان پنجاب پاکستان که مرکز آن شهر تاریخی لاهور است، دارای ۲۰۵'۳۴۴ کم۲ وسعت و ۸۵'۵۷۵'۴۹۵ تن جمعیت (۱۳۸۳ش) است که نیمی از جمعیت پاکستان را در خود جای داده است. استان پنجاب هند که مرکز آن چندیگر است، پارهٔ کوچک‌تر سرزمین پنجاب را شامل می‌شود و دارای ۵۰'۳۶۲ کم۲ وسعت و ۲۵'۷۱۰'۹۰۶ تن جمعیت (۱۳۸۳ش/۲۰۰۵م) است. تا پیش از ۱۹۵۶م پنجاب هند اراضی وسیعی را شامل می‌شد، اما در همین سال بخشی از پنجاب هند با عنوان استان هیماچال پرادش از آن جدا شد. در ۱۳۴۵ش/۱۹۶۶م استان پنجاب هند بار دیگر به دو بخش پنجاب، با اکثریت پنجابی زبان، و هاریانا با اکثریت هندی زبان تقسیم شد (*انکا رتا*؛ «فرهنگ جهانی[3]»؛ *کلمبیا*[4]).

مآخذ: ابن خردادبه، عبیدالله، *المسالک والممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹م؛ ابوالحسن گلستانه، *مجمل التواریخ*، تهران، ۱۳۶۹ش؛ ابوالفضل علامی، *آیین اکبری*، کانپور، ۱۸۹۳م؛ بابر، ظهیرالدین محمد، *بابرنامه*، کیوتو، ۱۹۹۵م؛ بازورث، ک. ا.، *سلسله‌های اسلامی*، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۴۹ش؛ حسینی، محمود، *تاریخ احمدشاهی*، چ تصویری، به کوشش دوست‌مراد سیدمرادوف، مسکو، ۱۹۷۴م؛ سلیمان تاجر، *اخبارالصین والهند*، به کوشش ابراهیم خوری، بیروت، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م؛ قزوینی، زکریا، *آثارالبلاد*، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ مشیرالحسن، *جنبش اسلامی و*

1. *The Maratha...* 2. «Eastern...» 3. *The World...* 4. *The Columbia...*

گرایشهای قومی در مستعمرهٔ هند، ترجمهٔ حسن لاهوتی، مشهد، ۱۳۶۷ش؛ موسوی اصفهانی، محمدصادق، تاریخ گیتی گشا، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ هاردی، پ.، مسلمانان هند بریتانیا، ترجمهٔ حسن لاهوتی، مشهد، ۱۳۶۹ش؛ نیز:

Benderly,B.L., «Basic Concepts of South Asian Religions-Hinduism», *India: A Country Study*, ed. R. F. Nyrop, Washington, 1985; Bhattacharya, S., *A Dictionary of Indian History*, New York, 1967; *Britannica*, macropaedia, 1978; Brown, W. N., «Archaeology», *India, Pakistan, Ceylon*, New York, 1951; Caroe, O., *The Pathans 550 B. C.-A. D. 1957*, London, 1964; *The Columbia Encyclopedia*, 2003; Cunningham, A.,*The Ancient Geography of India*, Varanasi, 1963; EI[2]; *Encarta Reference Library*, 2004; *Encyclopedia of World Art*, New York, 1962; Haig, W., «The Ghaznavids», *The Cambridge History of India*, New Delhi, 1987, vol. III; *The Imperial Gazetteer of India*, New Delhi, 1972; Majumdar, R. C., «Eastern Bengal and Assam», *Struggle for Freedom*, Bombay, 1969; id, «The Geographical Background of Indian History», *The Vedic Age*, Bombay, 1971; Mansingh, S.,«Historical Settings», *India: A Country Study*, ed. R. F. Nyrop, Washington, 1985; *The Maratha Supremacy*, ed. R. C. Majumdar, Bombay, 1977; Powell-Price, J. C., *A History of India*, London, 1955; Reclus, E., *Nouvelle géographie universelle*, Paris, 1885; Smith, W. C., *Modern Islam in India*, Lahore, 1969; Spear, P., *India*, Michigan, 1961; Taylor, M., *The History of India*, New Delhi, 1986; Thapar, R., *A History of India*, 1975; Watson, F., *A Concise History of India*, London, 1979; *The World Gazetteer*, www.world-gazetteer.com.

پرویز امین

پَنجابی، مهم‌ترین زبان از شاخهٔ شمال غربی خانوادهٔ زبانهای هندوآریایی نو که مرکز اصلی رواج آن ایالتهای پنجاب هند و پاکستان است. این زبان در ایالتهای هاریانا و هیماچال پرادش هند نیز زبان غالب است. حدود نیمی از جمعیت پاکستان و یک چهارم جمعیت ساکن در دهلی نو به پنجابی تکلم می‌کنند (کتزنر، 181). گویشهای مهم آن اینهاست: دوآبی، پاتیالوی، مالاوی و ماجهی (بهاتیا، 299).

غالباً گویش ماجهی را که در امریتسار هند و لاهور پاکستان رواج دارد، گونهٔ معیار به شمار می‌آورند (همانجا؛ کمبل، II/1316). گریرسن (I/169, VIII/233, IX/609) دگری[1] و لهندا[2] را نیز از گویشهای پنجابی به شمار می‌آورد، اما اکنون این نظر کمتر طرفدار دارد (برای مثال، نک: بهاتیا، همانجا).

پنجابی از سدهٔ ۵ق/۱۱م زبان ادبی بوده، و ۳ دورهٔ تحول را پشت سر نهاده است: پنجابی کهن (سده‌های ۴ تا ۱۰ق/۱۰ تا ۱۶م)، پنجابی میانه (سده‌های ۱۰ تا ۱۳ق/۱۶ تا ۱۹م)، و پنجابی نو (از سدهٔ ۱۳ق/۱۹م تاکنون) (همانجا). پنجابی زبان متون مقدس سیکهاست و خط مخصوص آن را دومین گورو[3] (= آموزگار، پیشوا)ی سیکها در سدهٔ ۱۶م ابداع کرده است. به همین دلیل، این خط گورموکهی[4] خوانده می‌شود که به معنای «از دهان گورو» است (کتزنر، همانجا). کهن‌ترین متن موجود به این خط آدی گرنتهـ[5]، کتاب مقدس سیکهاست که تاریخ کتابت آن ۱۶۰۴م است (کمبل، همانجا). پیروان سایر ادیان از خطوط دیگری نیز برای نوشتن پنجابی استفاده می‌کنند: هندوان از خط دوناگری[6] و مسلمانان از خط فارسی ـ عربی (بهاتیا، همانجا). خط فارسی ـ عربی از سدهٔ ۱۷م برای نگارش زبان پنجابی به کار رفته، و از سدهٔ ۱۹م تأثیر قواعد خط اردو در خط پنجابی افزایش یافته است. اکنون پنجابی رایج در پاکستان فقط به خط فارسی ـ اردو نوشته می‌شود (شکل، 598).

آواشناسی: پنجابی دارای ۱۰ مصوت /i, I,e,ε,ə,a, u, U, o,ɔ/ است و صامتهای آن اینهاست: /k, kh, g, c, ch, j, ṭ, ṭh, ḍ, t, th, d, p, ph, b, ṇ, n, m, ṛ, r, ḷ, l, š, s, h , y, v/ به علاوه، در گویش تحصیل کردگان صامتهای /x, f, ɣ, z/ نیز کاربرد دارد (همو، 587,589). پنجابی از معدود زبانهای هند و آریایی است که نواخت[7] در آن نقش تعیین کننده دارد. این زبان دارای ۳ نوع تکیهٔ نواختی است: افتاده/ˋ/ میانی/ˉ/ و افراشته/ˊ/ مثال: kȍṛa «اسب»، kōṛa «تازیانه»، kóṛa «جذامی» (بهاتیا، همانجا).

صرف: اسم، صفت و ضمیر در زبان پنجابی دارای دو جنس مذکر و مؤنث، دو شمار مفرد و جمع، و ۵ حالت فاعلی (یا مستقیم)، غیرفاعلی، ندایی، ازی و دری/بایی است (شکل، 601 ,599؛ قس: بهاتیا، 300). صفت پیش از موصوف خود می‌آید و درصورتی که به صامت ختم شود، صرف نمی‌شود (کمبل، II/1318). ضمایر شخصی حالت اضافی نیز دارند (بهاتیا، همانجا). برای نمایاندن نقشهای نحوی کلمات، حروف اضافهٔ پسایند نیز وجود دارد که به حالت غیرفاعلی متصل می‌شوند (همانجا؛ نیز نک: شکل، 602). تنها شماری از صفات صرف پذیرند و با موصوف پس از خود از لحاظ جنس، شمار و حالت مطابقت می‌کنند (بهاتیا، همانجا).

نحو: ترتیب اجزاء جمله در زبان پنجابی فاعل ـ مفعول ـ فعل (SOV) است. در جمله‌های ماضی متعدی، فاعل غالباً حرف اضافهٔ پسایند ne- می‌گیرد و فعل با مفعول مستقیم مطابقت می‌کند (همو، 301). پنجابی دارای دو نوع فعل واداری (سببی) است: فعل واداری ساده با افزودن -ȁ-، و فعل واداری دوگانه با افزودن -wȁ- به مادهٔ فعل ساخته می‌شود: lə̏bṇa «یافتن»، ləbȁṇa «کسی را به یافتن واداشتن»، ləbwȁṇa «کسی را به وادار کردن کَسی دیگر به یافتن واداشتن» (همانجا).

واژگان: شالودهٔ واژگان زبان پنجابی را واژه‌های اصیل هندوآریایی تشکیل می‌دهد، اما پس از ورود اسلام به شبه قارهٔ هند و گسترش زبان فارسی در پنجاب، انبوهی از واژه‌های فارسی ــ که برخی از آنها اصل عربی داشتند ــ به زبان پنجابی سرازیر شد. برخی از واژه‌های دخیل عربی ـ فارسی که عیناً یا با اندک تغییری در تلفظ یا معنی در پنجابی به کار می‌روند، اینهاست: آسمان، تریجه (میوهٔ رسیده‌ای که از شاخهٔ درخت بر زمین می‌افتد؛ از: ته ریزه)، حق، خدا، رنج، زمین، زندگی، سادی (ساده)، عشق و موت (تبسم، ۱۹-۲۰).

مآخذ: تبسم، صوفی غلام مصطفی، «نفوذ فارسی در زبان پنجابی»، هلال، کراچی، ۱۳۳۳ش، ج ۲، شم ۴؛ نیز:

1. Dōgrī 2. Lahndā 3. Guru 4. Gurmukhī 5. *Ādī Granth*. 6. Devanāgarī 7. pitch

Bhatia, T.K., «Punjabi», *International Encyclopedia of Linguistics*, ed. W. Bright, New York/Oxford, 1992, vol. III; Campbell, G.L., *Compendium of the World's Languages*, London/New York, 2000; Grierson, G.A., *Linguistic Survey of India*, Delhi etc., vol. I, 1973, vols. VIII-IX,1968; Katzner, K., *The Languages of the World*, London/New York, 2002; Shackle, Ch., «Panjabi», *The Indo-Aryan Languages*, ed. G. Cardona and Dh. Jain, London/New York, 2003.

حسن رضایی باغ‌بیدی

پَنْجابی، اَدَبیّات، ادبیات مکتوب زبان پنجابی در دورهٔ اسلامی آغاز می‌گردد و نخستین کسانی که این زبان محلی را در نوشته‌های خود وسیلهٔ بیان احوال و افکار قرار دادند، مسلمانانِ صوفی‌مسلک یا شاعرانی بودند که موضوعات دینی و عرفانی را در این زبان منظوم ساختند. هر چند که پیش از رواجِ گستردهٔ تصوف در این ناحیه و در اواخر دوران غزنویان، مسعود سعد سلمان ــ شاعر پارسی‌گویِ آن روزگار که در لاهور زندگی می‌کرد ــ به زبان هندویی نیز شعر می‌گفته، و دیوانی نیز به این زبان داشته است (نک: عوفی، ۴۲۳)، لیکن از این گونه اشعارِ او امروزه خبری در دست نیست و دربارهٔ چند و چونِ آن چیزی نمی‌توان گفت. البته روشن است که در این مورد مقصود از زبان هندویی همان زبان رایج و متداول در پنجاب آن دوران است، چنان‌که تا این زمان نیز گاهی زبان پنجابی را هندی و هندویی می‌نامند (قریشی، ۲۹؛ شیرانی، ۱۲۹، ۱۳۸؛ باقر، ۲۰۱) و لاهور ــ که همیشه از شهرهای مهم پنجاب بوده است ــ مردمش بدان زبان سخن می‌گفته‌اند.

دورهٔ رشد و تکاملِ زبان و ادبیات پنجابی در دوران اسلامی و در سایهٔ تأثیر زبان و ادب فارسی بوده است؛ از این روی، شمار لغات فارسی (و عربی و ترکی از طریق فارسی) در آن بسیار است (نک: تبسم، ۱۶-۲۳)؛ اشکال و قالبهای نظم فارسی نیز در تکوین شعرِ این زبان تأثیر تمام داشته است. نخستین کسانی که زبان پنجابی را به کتابت درآوردند، طبعاً خط فارسی را برای این منظور برگزیدند؛ ولی در آغاز سدهٔ ۱۱ق/۱۷م کــه گــورو ارجن، پنجمین گــورو یــا پیشــوای مذهب سیــکه به تنظیم و تدوین *آدی گرنته*[1] (یا *گورو گرنته*[2]) پرداخت، رسم الخط خاصی مبتنی بر خطهای مأخوذ از دوناگری سنسکریت برای کتاب مقدسِ مذهب سیکه ترتیب داد که به خط گورموکهی مشهور است، و امروزه در پنجابِ هند رواج دارد.

شعر پنجابی عــلاوه بر اشکال و صورتهــای رایج در ادب فارســی ــ چون غزل و قصیده و رباعی و جز آنها ــ دارای برخی انواع و اشکال خاص خود نیز هست که از دیرباز در میان مردم هند رواج داشته، از آن جمله است:

۱. سی‌حرفی: این نوع مجموعه‌ای از قطعه‌های مرکب از ۴ مصراع یا ۴ پارهٔ هم قافیه است که هر قطعه با یکی از حروف الفبا (از الف تا یا) آغاز می‌شود. سی حرفی می‌تواند به هر وزنی باشد، لیکن بیشتر به اوزان بلند شبیه به بحر طویل سروده می‌شود و از لحاظ موضوع و مضمون نیز محدود نیست؛ گرچه غالباً به بیان احوال عارفانه می‌پردازد.

۲. کافی (تلفظ عامیانهٔ قافیه): این نوع از قطعه‌های سه مصراعی یا چهار مصراعی یا بیشتر تشکیل می‌یابد که در آخرِ هر قطعه قافیهٔ قطعهٔ اول تکرار می‌شود (تقریباً شبیه به ترکیب‌بند). موضوع این نوع شعر همیشه عرفانی و عشق عارفانه است و غالباً در مجالس سماع و قوالی خوانده می‌شود.

۳. منظومه‌های داستانی: این نوع به بیانِ افسانه‌های محلی یا روایات دینی و نقل داستانهای معروف می‌پردازد و غالباً به بحر طویل است، ولی در بحور و اوزان دیگر هم سروده می‌شود و شاعران بزرگِ زبان پنجابی داستانهای مشهور و شناخته شده در میان مردم را در این قالب سروده‌اند. داستانهایی چون *هیررانجا* سرودهٔ وارث شاه (سدهٔ ۱۲ق/۱۸م)، سسی وپنون ساختهٔ هاشم (سدهٔ ۱۲ق)، *شاه بهرام وگل صنوبر* و چندربدن سرودهٔ امام بخش (سدهٔ ۱۳ق/۱۹م)، سوهنی *مهینوال* سرودهٔ فضل‌شاه (سدهٔ ۱۳ق)، *سیف الملوک* ساختهٔ میان محمد بخش (سدهٔ ۱۳ق)، *احسن القصص* نقل و اقتباس مولوی غلام رسول (سدهٔ ۱۳ق)، *ولیلی و مجنون* از فضل شاهِ یاد شده نمونه‌های مهمِ این نوع شعرند.

۴. گلزار: این نــوع شکل دیگری از منظومــه‌های داستانی است کــه به شرح احوالِ پیامبران اختصاص دارد. از نمونه‌های معروف این نوع شعر *گلزار موسیٰ* از مولوی محمدمسلم (سدهٔ ۱۳ق)، *گلزار آدم* از مولوی محمد دلپذیر (سدهٔ ۱۳ق)، *گلزار اسکندری* و *گلزار محمدی* از محمد مسلمِ یاد شده را می‌توان نام برد.

۵. وار (منظومه‌های حماسی): این نوع برای شرح فتوحات یا کارهای نمایــان شاهان و امیــران و قهرمــانان به کــار می‌رود، چون *نادرشاه دی وار* (حماسهٔ نادرشاه) از نجابت (اوایل سدهٔ ۱۲ق)، *چتهیــان دی وار* (حماسهٔ قــوم چتهی) از پیــرمحمد (سدهٔ ۱۳ق) *سکهان دی وار* (حماسهٔ سیکه ها) از شاه محمد (سدهٔ ۱۳ق). چند «جنگنامه» نیز سروده شده که از نوعِ وار است و به شرح دلاوریهای بزرگانِ دین اختصاص دارد. معروف‌ترینِ این گونه آثار جنگنامه‌های مقبل و حامد است در شرح واقعهٔ کربلا، *جنگنامهٔ حضرت علی*(ع) از مولوی محمداعظم، و *جنگنامهٔ* بدر از احمدیار.

۶. گیت: این نوع سرودهای محلی است به زبان ساده که احوال روحی و عاطفی مردمان روستاها را به آواز بیان می‌کند و دارای اوزان مختلف است؛ گاهی قافیه دارد و گاهی بدون قافیه سروده می‌شود.

۷. باره ماهی (دوازده ماهه) یا اتهوارت (هشت روزه یا هفتگی): این نوع شکلی از شعر است که شاعر در آن احوال و خواسته‌های خود را در هر یک از ۱۲ ماهِ سال یا ۷ روزِ هفته بیان می‌کند. این نوع شعر باید در این ناحیه سابقه‌ای کهن داشته باشد، زیرا مسعود سعد سلمان نیز منظومه‌هایی از این گونه دارد که در آنها به ذکر ماههای سال، روزهای مــاه و روزهای هفتــه پرداخته، و در ضمنِ بیــان احوال و شرایط باده‌گساری، سلطان وقت (ملک ارسلان بن مسعود غزنوی) را مدح

1. *Ādī Granth.* 2. *Guru Granth.*

گفته است (نک: ۲/۹۳۷-۹۵۵).

۸. دوهره: این نوع شعر چهار مصراعی است که هر مصراع آن گاهی پارهٔ کوچکی به همان وزن در پی دارد (شبیه به مستزاد) و موضوع آن احوال شخصی و بیان احساسات عاشقانه است.

۹. شلوک (پول): شلوک در لغت یک پاره یا مصراع شعر است و در ادبیات پنجابی یک بیت شعر صوفیانه یا عاشقانه است که در عینِ کوتاهی، می‌تواند متضمن معانی لطیف و بلند شاعرانه باشد.

۱۰. نورنامه: این نوع منظومه‌ای است که از لحاظ ترتیبِ قوافی به مثنوی شبیه است، لیکن به اوزان مختلف سروده می‌شود و موضوع آن شرح ولادت رسول اکرم(ص) و وصف اخلاق و سیرت آن حضرت است.

۱۱. چرخنامه: چرخه چرخ پشم‌ریسی و یا پنبه‌ریسیِ زنان روستاهاست که با انواع رشته‌هایی که با آن تنیده می‌شود، پارچه‌های گوناگون و رنگارنگ و لباسهای مختلف می‌بافند. شاعر طرز عمل و حاصل کار این چرخه‌ها را وسیلهٔ بیان معانی و مضامین اخلاقی و اجتماعی قرار می‌دهد و از این طریق به ارشاد و راهنماییِ خوانندگان و شنوندگان می‌پردازد. رشته‌های چهارلا اشاره به ترکیبِ اخلاط یا عناصر چهارگانه دارد، رشته‌های پنج لا نماد ترکیب و همکاری حواس خمسه، رشته‌های شش لا نمودار شش جهت و... است.

۱۲. اشترنامه: این نوع شکلی از شعر شبیه به قصیده است که شاعر در آن صفات بردباری، شکیبایی، قناعت و سخت کوشیِ اشتر را شرط کامیابی در ماجراهای عاشقانه و دیگر امور زندگی می‌شمارد (برای این انواع، نک: فقیر، ۲۲۹-۲۵۰).

نخستین آثار مکتوب باقی‌مانده از زبان پنجابی طبعاًبه نظم بوده است و غالباً به دوره‌های اخیر تعلق دارد، هر چند کـه اشعار منسوب به فریدالدین مسعود، معروف به بابافریدالدین گنج شکر (ﻫ م) که شماری از سروده‌های او در گوروگرنته (یا آدی گرنته)، کتاب مقدسِ پیروان مذهب سیکه مندرج است (نک: سبحان، 219-215)، به سدهٔ ۷ق/۱۳م بازمی‌گردد؛ ولی برخی از محققان معاصر این فریدالدین را شخص دیگری به نام شیخ ابراهیم فریدالدین ثانی دانسته‌اند که با گورو نانک، مؤسسِ مذهب سیکه(۸۷۳-۹۴۵ق/۱۴۶۹-۱۵۳۸م) معاصر بوده است (نک: گیانی،۲۳-۲۴؛ فقیر،۲۵۷؛ شردا،106-105؛ رضوی،II/328-329). در این صورت هم باز سروده‌های فریدالدین در کتابِ یاد شده از آثار باقی‌مانده از سدهٔ ۹ یا ۱۰ق/۱۵ یا ۱۶م، و از کهن‌ترین نمونه‌های موجودِ شعر پنجابی خواهد بود، چنان‌که سروده‌های خود نانک هم که در گورو گرنته آمده است، باید در این شمار قرار گیرد.

در ادبیـات پنجـابی تنوع اشکـال و قالبهـای شعری با تنوع موضوعات همراه بوده، و در چند سدهٔ اخیر آثار گوناگون در موضوعات مختلف ـــ از سروده‌های صوفیانه و داستانهای عشقی تا غزلیات عاشقانه و اشعار طنزآمیز و منظومه‌های علمی و فقهی، از نصاب و قواعد صرفی تا ترجمهٔ منظومه‌های عرفانی و عاشقانهٔ فارسی ـــ به این زبان پدید آمده است. در شعر عرفانیِ شاه حسین لاهوری (۹۴۶-۱۰۰۸ق/۱۵۳۹-۱۵۹۹م)، سـلـطـان بـاهـو (۱۰۳۹-۱۱۰۲ق/۱۶۳۰-۱۶۹۱م)، سید بلهی شاه (سده‌های ۱۱-۱۲ق/۱۷-۱۸م)، علی حیدر ملتانی (سدهٔ ۱۲ق/۱۸م)، هر چهار از سلسلهٔ قادری و معتقد به توحید وجودی ابن عربی، وارث شاه (سدهٔ ۱۲ق)، خواجه فرد فقیر (سدهٔ ۱۲ق)، هاشم شاه (سدهٔ ۱۲ق)، خواجه غلام فرید (سدهٔ ۱۳ق/۱۹م) از سلسلهٔ چشتیه، حافظ برخوردار (سدهٔ ۱۱ق/۱۷م)، علی حیدر (سدهٔ ۱۲ق) و احمدیار (سده‌های ۱۲-۱۳ق) متأثر از عرفان هندویی و مکتب ابن عربی، همگی زبان و مضامین و آراء عرفانی را در زبان پنجابی و در قالب سی حرفی و کافی و منظومه های بلند و کوتاه بسط تمام دادند (نک: رضوی، I/440, II/437-450؛ شردا، 180-105؛ فقیر، ۲۵۱-۲۸۵؛ عبدالغنی، ۲۸۷-۳۲۹).

از ویژگیهای آثارِ این شاعران تأثیر افکار عارفانهٔ هندویی در مضامین آنها و آمیزشِ عناصرِ فکری و روشهای عملیِ رایج در مکتب بهکتی با آراء و آداب صوفیانه است (نک: شردا، فصلهای 9, 11؛ رضوی، II/390-432). آنچه در شعر عارفانهٔ پنجابی شایستهٔ توجه است، آن است که در آن غالباً معشوق مرد است و عاشق زن، و شاعر همچون زنی که با مرد خود عشق‌ورزی کند، سوز و گداز عاشقانه می‌نماید، و این سنت و رسمی است کهن در بسیاری از مکاتب عرفانی هندویی، خصوصاً در میان ویشنو پرستان (نک: شردا، 185 ,116 ,103 ,75-74؛ عبدالغنی، ۲۹۱).

یکی از مهم‌ترین انواع ادبی در زبان پنجابی داستانهای محلیِ عاشقانه و تاریخی شناخته شده و معروفی است که شاعرانِ این زبان به صورتهای مختلف آنها را به نظم درآورده، و با ذوق و سلیقهٔ خود رنگ صوفیانه به آن داده‌اند. از بهترین نمونه‌های این نوع شعر منظومه‌های *هیرورانجها*، *سسی پنون*، و *سوهنی مهیوال* است که از داستانهای محلی پنجاب بوده‌اند؛ و نیز داستانهای *یوسف و زلیخا*، *لیلی و مجنون*، و *احسن القصص* که از فارسی ترجمه شده‌اند.

گروه دوم پیش از آنکه به پنجابی نقل شوند، در ادبیات فارسی از دیرباز در شمار آثار عرفانی بوده، و شاعرانِ فارسی زبان آنها را وسیلهٔ بیان آراء و احوال صوفیانه قرار داده‌اند؛ اما گروه اول در اصل از داستانهای بومی و محلی معروف و متداول در میان مردم پنجاب بوده، و در دوره‌های اسلامی و غالباً از سده‌های ۱۰ و ۱۱ق به بعد در دست شاعرانِ عارف مسلکِ این ناحیه حالت و کیفیت عارفانه به خود گرفته‌اند. این داستانها در میان طبقات مختلف مردم اهمیت و نوعی قداست یافته‌اند، چنان که حافظ برخوردار، شاعر عارف پنجابی (سدهٔ ۱۱ق) خواندن داستانهای رمزی و تمثیلی را عبادت دانسته است (شردا، 193).

مهم‌ترین این داستانها اینهاست:

یکم *هیرورانجها*، که شاعرانی چون دامودر (سده‌های ۱۰-۱۱ق)، احمد گجر (د ۱۱۰۴ق/۱۶۹۲م)، مقبل (د ۱۱۶۰ق/۱۷۴۷م)، وارث شاه

(د ۱۱۸۰ق/۱۷۶۶م)، هاشم‌شاه (سدهٔ ۱۲ق)، میرن شاه (سدهٔ ۱۳ق)، احمدیار (سدهٔ ۱۳ق)، محمدشاه (سدهٔ ۱۳ق)، جوک سنگهٔ (سده‌های ۱۳-۱۴ق) و چند شاعر دیگر (نک: ملک، ۲۵۰) آن را بـه نظمِ درآورده‌اند. این داستان پیش از آنکه به نظم پنجابی درآید، در دوران سلطنت اکبرشاه (۹۶۳-۱۰۱۴ق/۱۵۵۶-۱۶۰۵م) به قلم حیات‌خان باقی کولابی به فارسی منظوم شده بـود (ملک، ۳۳۶-۳۳۷؛ شردا، 202-204).

دوم سسی پنون، که وارث شاه، حافظ برخوردار، هاشم شاه تا احمدیار، غلام رسول و میرن شاه (سدهٔ ۱۳ق) آن را منظوم ساختند. این منظومه را منشی چوت پرکاش هندو مذهب در ۱۱۳۵ق/۱۷۲۳م به نظم فارسی سروده است (ملک، ۳۶۶).

سوم *مرزا صاحبان*، که پیلو (سدهٔ ۱۱ق) صورتِ داستانیِ ساده و غیرصوفیانهٔ آن را به شعر ساخته بود و حافظ برخوردار آن را به منظومه‌ای عرفانی تبدیل کرد.

چهارم *سوهنی مهیوال*، که وارث شاه، حافظ برخوردار، هاشم شاه، میرن شاه، احمدیار، سیدفضل شاه (سدهٔ ۱۳ق) هر یک به شیوهٔ خود آن را به نظم درآوردند.

از ترجمه‌ها و اقتباساتی که از منظومه‌های فارسی شده است، می‌توان از *لیلی و مجنون* هاشم شاه و فضل شاه، *یوسف و زلیخای* حافظ برخوردار و فضل شاه، *احسن القصص* غلام رسول، و *شیرین و فرهاد* هاشم شاه یاد کرد (برای این داستانها، نک: همو، ۳۳۱-۳۸۲).

ادبیات پنجابی به این‌گونه منظومه‌های عرفانی و اشعار حماسی و عاشقانه و اخلاقی منحصر نبوده، بلکه در موضوعات دینی و علمی نیز آثاری به این زبان موجود است. حافظ برخوردار آثار دیگری در این‌گونه مسائل دارد که از آن جمله می‌توان به *رسالهٔ نماز*، *مفتاح المصلی*، *فقه اجمال*، *نجات المسلمین*، *میزان شریعت*، *تنبیه المفسدین* و *شرف النکاح* او اشاره کرد (نک: فقیر، ۲۶۶-۲۶۷)؛ مولوی عبدالکریم (سدهٔ ۱۱ق) چند اثر مذهبی دارد، چون *نجات المؤمنین*، *معیار الایمان*، و *رسالهٔ فقهی* منظوم که از کتب درسیِ مدارس بوده، و بارها چاپ شده است (نک: همو، ۲۷۲)؛ مولوی عبدالله لاهوری (سدهٔ ۱۱ق) چند تألیف در این‌گونه موضوعات دارد، چون *نص فرائض*، *خلاصهٔ معاملات*، *معرفت الٰهی*، *حصار الایمان* (اول و دوم) (نک: همو، ۲۷۴-۲۷۵). خواجه غلام فرید (سدهٔ ۱۳ق) علاوه بر اشعار و آثار عرفانیِ بسیار، ملفوظاتی نیز دارد که به نام *مقابیس المجالس* یا *اشارات فریدیه* گردآوری شده است (عبدالغنی، ۳۲۲)؛ و خواجه فرد فقیر (سدهٔ ۱۲ق) تألیفی در ستایشِ حرفهٔ بافندگی، با عنوان *کسب نامهٔ بافندگان* دارد که در آن بافندگی را از کارهای بزرگان و انبیا می‌داند (همو، ۳۱۲).

تا اواخر سدهٔ ۱۳ق/۱۹م شعر و ادب پنجابی از لحاظ ساختار و اسلوب ادامهٔ سبک و سیاق شاعران دوره‌های پیش بود و چنان‌که اشاره شد، افکار و موضوعات عرفانی و دینی بر ادبیاتِ این زبان غلبه داشت، ولی در آغاز سدهٔ ۱۴ق/۲۰م و آشناییِ نزدیک‌تر با فرهنگ و ادب اروپایی، نسل جوان به روشهای نویسندگی جدید روی آورد و در این دوران نهضتی آغاز شد که تاکنون ادامه دارد. شعر نو به روش اشعار شاعران انگلیسی، ترجمهٔ آثار ادبی غربی، داستان‌نویسی به اسلوب جدید، نمایشنامه‌نویسی و تحقیقات علمی و ادبی و اجتماعی به این اسلوب رواج گرفت و حرکتهای سیاسی و اجتماعیِ این دوران و مبارزات آزادی طلبی و سرانجام، جدا شدن از هند و کسب استقلال سیاسیِ و تشکیل کشور پاکستان با وقایع و چالشهای بزرگی همراه بود که طبعاً در حیات فکری و روحی مردمان مسلمان پنجاب، و جوانان و طبقهٔ روشنفکر این ناحیه تأثیرات بسیار عمیق داشت و انگیزهٔ پیدایش جریانهای ادبی و هنری جدید و ایجاد فضای فرهنگی دامنه‌داری گردید که زبان پنجابی را به‌رغم زبان رسمی اردو، و به موازات آن به صورت زبانی غنی و توانمند درآورد (نک: کنجاهی، ۳۹۵-۴۳۳).

مآخذ: باقر، محمد، *پنجابی قصی فارسی زبان میں*، لاهور، ۱۹۶۶م؛ تبسم، غلام مصطفی، «نفوذ فارسی در زبان پنجابی»، *هلال*، کراچی، ۱۳۳۳ش، ج ۲، شم ۴؛ شیرانی، حافظ محمود، «پنجابی زبان کی نصاب»، *روئداد ادارهٔ معارف اسلامیه*، اجلاس اول، لاهور، ۱۹۳۳م؛ عبدالغنی، «تصوف اور صوفی شعراء»، *تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و هند*، لاهور، ۱۹۷۱م، ج ۱۳؛ عوفی، محمد، *لباب الالباب*، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۳۵ش؛ فقیر، فقیرمحمد، «دوسراباب» (نک: هم، عبدالغنی)؛ قریشی، عبدالغفور، *پنجابی ادب دی کهانی*، به کوشش اقبال صلاح‌الدین، لاهور، ۱۹۷۲م؛ کنجاهی، شریف و عبدالرحمان ملک، «پانچوان باب» (نک: هم، عبدالغنی)؛ گیانی، عبادالله، *گوروگرنته اور اردو*، لاهور، ۱۹۶۶م؛ مسعودسعد سلمان، *دیوان*، اصفهان، ۱۳۶۴ش؛ ملک، عبدالرحمان، «پنجابی کی منظوم داستانین»، *تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و هند*، لاهور، ۱۹۷۱م، ج ۱۳؛ نیز:
Rizvi, A. A., *A History of Sufism in India*, New Delhi, 1986; Sharda, S. R., *Sufi Thought*, New Delhi, 1927; Sobhan, J. A., *Sufism It's Saints and Shrines*, New York, 1970.
بخش ادیان و عرفان

پَنْجِ پیر، نک: ذیل.
پَنْجِ تَن، نک: آل عبا.

پَنْجْدِه، روستایی در کرانهٔ شرقی رودخانهٔ کوشک در نزدیکی محل پیوستن آن به رودخانهٔ مرغاب در کشور ترکمنستان. پنجده به ۵آبادی نزدیک و جدا از هم گفته می‌شد که پس از آبادشدن و اتصال مستحدثات آنها به یکدیگر به صورت یک محل درآمده بود (یاقوت، ۷۴۳/۱). بنا به گزارش یاقوت این ۵ ده عبارت بوده‌اند از ایخان (۴۲۰/۱)، بَهوَنه (۷۷۲/۱)، خوزان (۴۹۴/۲)، دِزَق (دزه) سفلیٰ (۵۷۲/۲) و مَرَست (۴۹۶/۴).

از پیشینهٔ پنجده در پیش از اسلام آگاهی‌ای در دست نیست و در کتابهای فتوح نیز اشاره‌ای بدان نشده است. ظاهراً برای نخستین‌بار در *اشکال العالم* منسوب به جیهانی (سدهٔ ۴ق/۱۰م) از آن یاد شده، و پنجده از توابع مروالرود به شمار رفته است (ص ۱۶۸). اما در منابع تاریخی سدهٔ ۵ق و پس از آن در ذکر رویدادهای تاریخی از پنجده به کرات یاد شده است. به روایت ناصرخسرو که در ۴۳۷ق/۱۰۴۵م از پنجده دیدار کرده، این شهر از منازل بر سر راه مرو به جوزجان به شمار

می‌رفته است (ص ۱).

در ۴۲۹ق/۱۰۳۸م سلطان مسعود غزنوی پس از شکست از سپاهیان طغرل بیک سلجوقی در دندانقان به سوی پنجده و فاریاب گریخت (رشیدالدین، ۲/۲۶۲-۲۶۳). در ۵۰۸ق/۱۱۱۴م به هنگامی که سلطان سنجر برای سرکوب محمدخان روی به ماوراءالنهر داشت، در دشت خوزان فرود آمد و در آنجا امیرداد از سلطان میزبانی کرد (نظامی، ۶۰). در ۵۷۳ق/۱۱۷۷م سلطان غیاث‌الدین غوری دو سال پس از فتح هرات، نواحی تابع آن از جمله پنجده را ــ که تا آن هنگام در قلمرو خوارزمشاهیان بود ــ به تصرف درآورد (منهاج، ۱/۳۵۸). در ۵۸۵ق/۱۱۸۹م بار دیگر بر سر مروالرود و پنجده میان خوارزمشاهیان و غوریان جنگی درگرفت که منجر به شکست خوارزمشاهیان شد (جوینی، ۲/۲۷؛ میرخواند، ۷۰۸).

به نوشتهٔ حمدالله مستوفی در سدهٔ ۸ق/۱۴م پنجده شهری نسبتاً آباد با بارویی به طول ۵ هزار گام بر گرد آن بوده است و به واسطهٔ آب فراوان، کشاورزی در آنجا رونق داشته است. او این شهر را از ساخته‌های سلطان ملکشاه سلجوقی (حک ۴۶۵-۴۸۵ق) ذکر کرده است (ص ۱۵۸)؛ اما این نوشته درست نمی‌نماید، زیرا چنان که گذشت در منابع تاریخی ذیل رویدادهای پیش از برآمدن سلجوقیان، از پنجده سخن به میان آمده است.

اهمیت تاریخی پنجده بیشتر به سدهٔ ۱۳ق/۱۹م بازمی‌گردد. با پیشروی روسها در نیمهٔ دوم سدهٔ ۱۹م به سوی آسیای میانه، انگلیسیها که از نزدیک شدن آنها به هندوستان نگران بودند، به تقویت حکومت مرکزی افغانستان پرداختند. روسها در ۱۳۰۱ق/۱۸۸۴م مرو و سرخس را به قلمرو خود افزودند. با تصرف مرو و نزدیکی روسها به هرات، افغانها که هرات را در خطر از دست رفتن می‌دیدند، نسبت به ادعاهای خود دربارهٔ اراضی مرو از جمله پنجده ایستادگی کردند و نیروهایی به آن‌سوی گسیل داشتند؛ در مقابل، روسها نیز مدعی بودند که پنجده در شمار مناطق تحت نفوذ امرای افغانستان نبوده، و امیر افغانستان به تازگی به‌آنجا نیرو گسیل داشته است. از این‌رو، در ۳۰ مارس ۱۸۸۵ به نیروهای افغانی به فرماندهی ژنرال غوث‌الدین که با حدود هزار تن سرباز در حوالی پنجده موضع گرفته بودند، اولتیماتوم دادند که در ۲۴ ساعت نیروهای خود را از پنجده خارج سازند؛ اما افغانها از این امر سرباز زدند. از سوی دیگر افسران انگلیسی نیز که در محل حاضر بودند، آنها را به مقابلهٔ با روسها تشویق می‌کردند و به غوث‌الدین اطمینان می‌دادند که روسها حمله نخواهند کرد. لیکن در پایان مهلت، روسها حمله آوردند و پس از یک درگیری خونین که منجر به کشته‌شدن بیشتر نیروهای افغانی شد، بر پنجده دست یافتند، و در پی آن افسران انگلیسی هراسان از معرکه به هرات گریختند. تصرف پنجده از جانب نیروهای روسیه هیجان بسیاری را در انگلستان و هند باعث شد و برخی آن را مقدمهٔ جنگ میان روسیه و انگلستان شمردند. گلادستن نخست‌وزیر وقت انگلستان به وخامت اوضاع اعتراف، و روسها را به جنگ تهدید کرد و از پارلمان درخواست اعتبارات جنگی کرد. اما در نهایت انگلستان به سبب درگیریهای خود با فرانسه و در پی گفت و گوهایی که با روسیه به عمل آورد، تسلط آن کشور را بر پنجده به رسمیت شناخت (نک: فرهنگ، ۱(۱)/۴۰۵-۴۰۸؛ محمود، ۴/۱۲۱۶، ۱۴۸۲؛ کاظم‌زاده، ۸۵-۸۸؛ ریاضی، ۱۶۴-۱۷۱).

مآخذ: *اشکال العالم*، منسوب به جیهانی، ترجمهٔ علی بن عبدالسلام کاتب، به کوشش فیروز منصوری، مشهد، ۱۳۶۸ش؛ جوینی، عطاملک، *تاریخ جهانگشای*، به کوشش محمدقزوینی، لیدن، ۱۳۳۴ق/ ۱۹۱۶م؛ حمدالله مستوفی، *نزهة القلوب*، به کوشش گ. لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ق/۱۹۱۳م؛ رشیدالدین فضل‌الله، *جامع‌التواریخ*، به کوشش احمد آتش، تهران، ۱۳۶۲ش؛ ریاضی، محمدیوسف، *عین‌الوقایع*، به کوشش محمدآصف فکرت، تهران، ۱۳۶۹ش؛ فرهنگ، محمدصدیق، *افغانستان در پنج قرن اخیر*، قم، ۱۳۷۱ش؛ کاظم زاده، فیروز، *روس و انگلیس در ایران*، ترجمهٔ منوچهر امیری، تهران، ۱۳۵۴ش؛ محمود، محمود، *تاریخ روابط سیاسی ایران و انگلیس*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ منهاج سراج، عثمان، *طبقات ناصری*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ میرخواند، محمد، *روضة الصفا*، به کوشش عباس زریاب، تهران، ۱۳۷۳ش؛ ناصرخسرو، *سفرنامه*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ نظامی عروضی، احمد، *چهار مقاله*، به کوشش محمدقزوینی، تهران، ۱۳۲۸ق/ ۱۹۱۰م؛ یاقوت، *بلدان*.

محمدتقی مختاری

پَنْجْدیهی، ابوسعید تاج‌الدین محمد بن عبدالرحمان بن محمد مسعودی (ربیع الآخر ۵۲۲ - ربیع الاول ۵۸۴/آوریل ۱۱۲۸ - مهٔ ۱۱۸۸)، محدث، فقیه، لغوی و ادیب شافعی. از نام و دست‌نوشته‌هایش تنها چنین برمی‌آید که منسوب به پنج دیه (پنجده) بوده است (نک: سیوطی، ۱/۱۵۸؛ یاقوت، ذیل بنج دیه) و شاید همان‌جا تولد یافته است و شهرتش نیز به پنجدیهی به همین سبب باشد.

پدرش عبدالرحمان مردی عالم و دانشمند بود و پنجدیهی، اول بار نزد او استماع حدیث کرد (ابن‌دمیاطی، ۱/۲۲؛ ذهبی، سیر...، ۲۱/۱۷۴)؛ پس از آن به قصد فراگیری دانش راهی سرزمینهای بسیاری چون شام، عراق، خراسان بزرگ، اصفهان و مصر شد و در محضر کسانی چون عبدالسلام بن احمد بلتیره، مسعود بن محمد غانمی، حافظ سلفی، ابوشجاع بسطامی و ابومظفر تریکی حدیث شنید (منذری، ۱/۸۷؛ ذهبی، همانجا، *المختصر*...، ۳۸؛ ابن قاضی شهبه، *طبقات الشافعیة*، ۲/۴۷). وی در یکی از سفرهایی که به اسکندریه داشت، از جمعی محدثان اجازهٔ روایت اخذ کرد، سپس آن روایات را به صورت مجموعه‌ای مکتوب گرد آورد (مقریزی، ۶/۴۸). در ۵۷۵ق/۱۱۷۹م نیز پس از آنکه از شام به مصر رفت، خود مجالس روایت حدیث و املا بر پا کرد و کسانی مانند ابوالفتوح بغدادی و ابومحمد مکی از وی حدیث شنیدند (ابن قاضی شهبه، *طبقات النحاة*...، ۱۶۲).

از آنجا که پنجدیهی تربیت ملک افضل فرزند صلاح الدین ایوبی را نیز برعهده داشت، در سفری که او را به حلب همراهی می‌کرد، به خزانهٔ کتابهای وقفی حلب راه یافت و کتابهای نفیس و ارزشمندی در زمینهٔ ادب، لغت و ... از جمله *المحکم* ابن سیدهٔ اندلسی به دست آورد و همان کتابها را پیش از مرگ به علت آنکه وارثی نداشت، مجدداً وقف خانقاه

سمیساطیه کرد (قفطی، ۱۶۶/۳-۱۶۷؛ صفدی، ۲۲۳/۳؛ ابن‌قاضی‌شهبه، همان، ۱۶۱؛ مقریزی، ۴۹/۶). ظاهراً به پشتوانهٔ حمایت صلاح‌الدین بود که او به خود اجازه داد کتابهای وقفی خزانه را برای خود بردارد و کسی نیز جرئت اعتراض نداشت.

پنجدیهی که گاه سرآمد علما و دانشمندان فقه و حدیث خوانده شده است، مردی زاهد، زیبارو، خوش پوش، آداب دان و مسلط بر اخبار و حکایات بود و در گفتار، فصاحتی اعجاب انگیز داشت (قفطی، ۱۶۶/۳؛ ابن دمیاطی، همانجا؛ ذهبی، سیر، ۱۷۴/۲۱-۱۷۵؛ ابن قاضی شهبه، همان، ۱۶۱-۱۶۲)، خط را نیکو می‌نوشت و شعر نیز می‌سرود. ذهبی گوید: سلفی ترانه‌هایی (= اناشید) از او نقل کرده است (همان، ۱۷۴/۲۱)؛ اما امروز بیش از ۴ بیت از آثار ادبی او، چیزی برجای نمانده است. او در پایان سفرهایش در شهر دمشق مسکن گزید و سرانجام در سن ۶۲ سالگی درگذشت و در دامنهٔ کوه قاسیون دفن شد (ابن خلکان، ۳۹۱/۴).

آثار خطی: ۱. *مغانی المقامات فی معانی المقامات*، که مفصل‌ترین شرح در ۵ مجلد، بر کتاب *مقامات* حریری است. بنا به گفتهٔ ابن خلکان دسترسی پنجدیهی به خزانهٔ کتابهای وقفی حلب در نگارش این کتاب بی‌تأثیر نبوده است (۳۹۰/۴؛ برای آگاهی از نسخه‌های آن، نک: حبشی، ۱۲۴؛ مینگانا، 935؛ *آلوارت*، شم 8541). ۲. *منتخب من کتاب الزهد* احمد بن حنبل (همان، شم 1385).

مآخذ: ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن دمیاطی، احمد، *المستفاد من ذیل تاریخ بغداد*، به کوشش قیصر ابو فرح، بیروت، ۱۳۹۹ق؛ ابن‌قاضی شهبه، ابوبکر، *طبقات الشافعیة*، به کوشش عبدالعلیم خان، حیدرآباددکن، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ همو، *طبقات النحاة و اللغویین*، به کوشش محسن غیاض، نجف، ۱۹۷۴م؛ حبشی، عبدالله محمد، *فهرس مخطوطات بعض المکتبات الخاصة فی الیمن*، لندن، ۱۹۹۴م؛ ذهبی، محمد، *سیراعلام النبلاء*، به کوشش بشار عواد معروف و محیی هلال سرحان، بیروت، ۱۴۰۴ق/ ۱۹۸۴م؛ همو، *المختصر المحتاج الیه من تاریخ ابن الدبیثی*، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ سیوطی، *بغیة الوعاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۴م؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به کوشش ددرینگ، ویسبادن، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م؛ قفطی، علی، *انباه الرواة*، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره/بیروت، ۱۴۰۶ق/ ۱۹۸۶م؛ مقریزی، احمد، *المقفی الکبیر*، به کوشش محمد یعلاوی، بیروت، ۱۴۱۱ق/ ۱۹۹۱م؛ منذری، عبدالعظیم، *التکملة لوفیات النقلة*، به کوشش بشار عواد معروف، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۴م؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

Ahlwardt; Mingana, A., *Catalogue of the Arabic Manuscripts in the John Rylands Library*, Manchester, 1934.

فریبا یات

پَنْج رود، نک: آمودریا.

پَنْجشیر، رود، دره، شهرستان (ولسوالی) و شهری کهن در استان کاپیسا، واقع در شمال شرقی افغانستان. پنجشیر در نوشته‌های جغرافی‌دانان و نویسندگان متقدم اسلامی به صورتهای بَنجَهیر (اصطخری، ۲۷۵؛ مقدسی، ۳۰۳)، بَنجَهار (یعقوبی، ۵۶)، پنجار (ابن خردادبه، ۳۷) و پنجهیر (بیرونی، ۵۷۴/۲؛ حدود...، ۲۹؛ حمدالله، ۱۵۵؛ یاقوت، ۷۴۳/۱)، آمده است. ابن بطوطه آن را «بنج هیر» نوشته، و افزوده است که «هیر» به معنی کوه است و بنج هیر، پنج کوه معنی می‌دهد (ص ۳۹۱). مردمان بومی دربارهٔ نام‌گذاری پنجشیر، باورهای دگرگونه دارند: برخی گفته‌اند که در روزگار کهن، تاجیکها ۵ سردار داشته‌اند که از درهٔ پنجشیر در برابر دشمنان پاسداری می‌کرده‌اند و برخی بر این باورند که نام پنجشیر، برگرفته از وجود شیرهایی است که در این دره می‌زیستند، و گاهی وجود شیرماهی در رودخانه و نیز قرار داشتن آرامگاه ۵ تن از پیشوایان دین در این دره را سبب نام‌گذاری پنجشیر دانسته‌اند (کارلس، ۱۵۹).

رود و درهٔ پنجشیر: رود پنجشیر از کوهستان هندوکش و نزدیکی گذرگاه انجمن سرچشمه می‌گیرد و به سوی جنوب شرقی جریان می‌یابد. پنجشیر از میان گذارهای باریک با دیواره‌های بلند می‌گذرد و در مسیر خود چندین شاخهٔ دیگر مانند غوربند و پریان دریا را دریافت می‌کند و سپس در حدود ۴۸ کیلومتری شرق کابل به رود کابل می‌پیوندد. پنجشیر از رودهای دائمی افغانستان است و طول آن به ۳۲۰ کم می‌رسد (حنیفی، 95؛ دوپری، 42).

درهٔ بزرگ پنجشیر که در دامنهٔ جنوبی کوهستان هندوکش قرار گرفته، دارای عرضی باریک و کناره‌های پرشیب و سنگی است، اما گاهی بر پهنای آن افزوده می‌شود. رود پرآب پنجشیر که در این دره جاری است، از ذوب شدن برفها و یخچالهای طبیعی کوههای هندوکش مایه می‌گیرد. طبیعت پنجشیر، آن را به دو بخش پایین دره و بالا دره تقسیم کرده است: پایین دره از گلبهار تا دشت روات کشیده شده است و در حدود ۸۰ کم امتداد می‌یابد. بالای دشت روات، دره باریک، و به تنگه‌ای بدل می‌گردد که حدود ۲۴ کم طول دارد و سپس گسترده شده، سرانجام درهٔ پریان را تشکیل می‌دهد که از پایین دره جدا می‌شود (کارلس، ۱۵۳-۱۵۴). درهٔ پریان که همان پنجشیر بالاست، ۴۰ کم درازا دارد (همو، ۱۶۳). در درهٔ پنجشیر زمین کشاورزی چندانی وجود ندارد، ولی دارای درختان میوهٔ بسیار مانند سیب، انار، آلبالو، بادام، گلابی، گیلاس، انگور است و محصولات صیفی نیز در آن به فراوانی به دست می‌آید (پهلوان، ۳۹۶). بیشترین فرآوردهٔ کشاورزی درهٔ پنجشیر توت و زردآلوست (کارلس، ۱۵۷) و بیشترین غذای مردم آن از گندم، جو، ذرت و حبوبات فراهم می‌گردد (همو، ۱۶۳).

پنجشیر همواره از جایگاه مهم ارتباطی برخوردار بوده است، چنان که یکی از عوامل پیشرفت و گسترش کابل را، اهمیت ارتباطی آبراه کابل ـ پنجشیر دانسته‌اند. در روزگاران کهن راه کاروانهای باختر ـ هند در امتداد شمال شرقی بستر این آبراه به موازات رودخانهٔ پنجشیر ادامه داشت (گروتسباخ، ۴۶). درهٔ پنجشیر نه تنها گذرگاه کاروانهای بازرگانی بود، بلکه نیروهای مهاجم نیز از آن می‌گذشتند. آسان‌ترین گردنه‌ای که کوههای هندوکش را به پنجشیر می‌پیوست، گردنهٔ خاوک بود که از اندرآب به پنجشیر می‌رسید و این همان راهی است که سربازان اسکندر مقدونی در ۳۲۸ق‌م و سواران تیمور لنگ در ۸۰۰ق/۱۳۹۸م از آن گذشته‌اند (کارلس، ۱۵۴-۱۵۵). درهٔ پنجشیر

همچنین به‌عنوان یک جادهٔ مهم شمال ـ جنوب، برای عشایری که زمستانها را در ناحیهٔ لَغمان (لَمغان) ـ جلال‌آباد می‌گذرانیدند و تابستانها را به بدخشان می‌رفتند، گذرگاه مهمی بوده است (دوپری، 12). پس از آنکه در ۱۳۰۹ش/۱۹۳۰م راه اتومبیل‌رو گردنهٔ خیبر ساخته شد، پنجشیر اهمیت دیرین خود را به‌عنوان یک راه بازرگانی از دست داد (کارلس، همانجا).

درهٔ پنجشیر زیستگاه تاجیکهای فارسی زبان است که از اقوام کهن ایرانی به‌شمار می‌روند و در افغانستان غالباً «فارسیوان» نامیده می‌شوند (همو، ۱۵۳). تاجیکهای پنجشیر دومین گروه بزرگ نژادی را در افغانستان تشکیل می‌دهند (گرگوریان، 33-32). زبان آنها تا حدی همانند گویش خراسانی است (کارلس، ۱۶۱).

شهرستان پنجشیر: این شهرستان یکی از شهرستانهای (ولسوالیهای) ولایت کاپیساست (دولت‌آبادی، ۱۱۱؛ لعلی، ۱۰۸). مرکز ولسوالی پنجشیر شهر گلبهار است (کارلس، ۱۵۶) که در غرب رود پنجشیر واقع است و دارای کارخانهٔ بزرگ پارچه‌بافی است (گروتسباخ، ۷۳). ولسوالی پنجشیر ۷۰۵ کمـ۲ مساحت و ۱۳۷ روستا دارد (دولت‌آبادی، ۱۱۳).

شهر پنجشیر: بسیاری از جغرافی‌نویسان سده‌های نخستین اسلامی و پس از آن، از پنجشیر به‌عنوان یکی از شهرهای خراسان آن روزگار یاد کرده‌اند (نک: ابن حوقل، ۴۲۸/۲؛ اصطخری، ۲۷۷ـ ۲۷۸؛ حدود، ۱۰۱؛ مقدسی، ۵۰؛ یعقوبی، همانجا؛ ادریسی، ۴۸۴؛ حمدالله، همانجا). در منابع جغرافیایی سدهٔ ۴ق پنجشیر شهری بر فراز کوه، دارای بوستانهای بسیار و با حدود ۱۰ هزار تن جمعیت وصف شده است (نک: اصطخری، ۲۸۰؛ ابن حوقل، ۴۴۹/۲؛ *اشکال...*، ۱۷۱). یاقوت مردم آن را آمیخته (اقوام گوناگون) دانسته است (همانجا). کانهای نقرهٔ پنجشیر از دیرباز مشهور بوده است و برخی از جغرافی‌نویسان سدهٔ ۴ق از آن یاد کرده‌اند. اصطخری نوشته است که نقره‌های پنجشیر به شهر اندرابه (اندرآب) برده می‌شد (ص ۲۷۹) و در آنجا از آن سکه می‌زدند (حدود، ۱۰۰). مقدسی از کوه نقرهٔ (جبل الفضة) این شهر یاد کرده و افزوده است که در آنجا، درم (سکهٔ سیمین) بسیار است (ص ۳۰۳). این کوه مشرف به شهر و بازار آن بوده است، و به سبب سوراخهای بسیاری که کنده بودند، همچون غربالی به نظر می‌رسیده است (سمعانی، ۳۳۴/۲). کانهای نقرهٔ پنجشیر، غنی‌ترین کانهای نقره، در بخش شرقی سرزمینهای اسلامی به‌شمار می‌آمده است (بارتولد، ۱۷۴/۱). امروزه در پنجشیر، افزون بر نقره، کانهای لاجورد، زمرد و نیز سنگهای گرانیت و مرمر به فراوانی یافت می‌شوند (پهلوان، ۳۹۴؛ گرومف، ۱۱۴).

پیشینهٔ تاریخی: پنجشیر از زیستگاههای کهن آریاییان به‌شمار می‌رود. آنان پس از گذشتن از آمودریا، دشت بلخ و گذرگاههای هندوکش، در امتداد رودخانه‌های پنجشیر و کابل فرود آمدند (گیرشمن، 63). از این شهر در تاریخ اسطوره‌ای ایرانیان نیز یاد شده (نک: فردوسی، ۳۱۷/۲)، و شهری متعلق به ایران به‌شمار رفته است (عادل، ۱۲۸). در زمان پادشاهی داریوش بزرگ (۵۲۲ ـ۴۸۶ق‌م) بخش کوهستانی پنجشیر ـ غوربند جزئی از استان ثته‌گوش[1] (ستگیدیه[2]) در قلمرو هخامنشیان به‌شمار می‌رفت (فرای، 47). برخی بر این باورند که اسکندر مقدونی، در محل پیوستگی رودهای پنجشیر و غوربند، شهری به نام اسکندریه ساخت تا پایگاهی برای حملهٔ سپاهیانش به کوهستانیها باشد (دوپری، 278). گویا سپاهیان وی در گذر از پنجشیر و کوههای هندوکش، دچار سرما و کمبود آزوقه شده‌اند، ولی سرانجام از آنجا گذشته، و شهر بزرگ بلخ را گشوده‌اند (سایکس، I/267).

در دورهٔ اسلامی پنجشیر، چندی دردست سلسلهٔ بنی بانیجور یا ابوداوودیان (حک ۲۳۲ـ۳۷۲ق/۸۴۷ـ۹۸۲م) طخارستان بود (زامباور، ۳۰۷) و سکه‌هایی که از سوی آنها در پنجشیر ضرب شده، شناخته شده است (مایلز، 373). در ۲۵۶ق/۸۷۰م یعقوب لیث به شرق خراسان تاخت و با پیروزیهایی که در هندوکش به دست آورد، درهٔ پنجشیر و کانهای نقرهٔ آن به قلمرو او افزوده شد (بازورث، 111). پنجشیر در دورهٔ صفاریان یکی از مراکز ضرب سکهٔ این دولت بود (لسترنج، 350). نخستین سکه‌های صفاریان به فرمان یعقوب در ۲۵۹ـ۲۶۱ق در پنجشیر ضرب شد، ولی پس از بازگشت او و از نواحی شرقی خراسان، این سرزمین بار دیگر به تصرف ابوداوودیان درآمد (بازورث، همانجا). در دورهٔ سامانیان نیز پنجشیر یکی از ضراب‌خانه‌های آنها به‌شمار می‌رفت (مایلز، همانجا). تیمور لنگ در یورش خود به سوی کابل، از راه گردنهٔ خاوک وارد درهٔ پنجشیر شد و از آنجا به کابل رفت (میرخواند، ۱۰۷۹).

پنجشیر هنوز جایگاه خود را به‌عنوان یکی از مهم‌ترین مناطق نظامی افغانستان حفظ کرده، چنان‌که در جنگها و درگیریهای سالهای اخیر نیز نقش مؤثری داشته، و همچنین خاستگاه احمدشاه مسعود یکی از برجسته‌ترین فرماندهان مجاهدان افغانی بوده است (نک: گرومف، ۱۱۴ـ۱۱۶).

از بزرگان پنجشیر، می‌توان بنجهیری (پنجهیری، ابوالمظفر مکی بن ابراهیم بن علی البنجهری) را نام برد که از شعرای پارسی‌گو بوده است (سمعانی، ۳۳۵/۲؛ عوفی، ۴۶/۱؛ یاقوت، ۷۴۴/۱).

مآخذ: ابن بطوطه، رحلة، بیروت، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ ابن حوقل، محمد، *صورة‌الارض*، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۹م؛ ابن خردادبه، عبیدالله، *المسالک والممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۳۰۶ق/۱۸۸۹م؛ ادریسی، محمد، *نزهة المشتاق*، پورت سعید، مکتبة الثقافة الدینیه؛ *اشکال العالم*، منسوب به ابوالقاسم جیهانی، ترجمهٔ علی بن عبدالسلام کاتب، به کوشش فیروز منصوری، مشهد، ۱۳۶۸ش؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۷۰م؛ بارتولد، و. و.، *ترکستان نامه*، ترجمهٔ کریم کشاورز، تهران، ۱۳۵۲ش؛ بیرونی، ابوریحان، *القانون المسعودی*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۵م؛ پهلوان، چنگیز، *افغانستان عصر مجاهدین و برآمدن طالبان*، تهران، ۱۳۷۷ش؛ *حدودالعالم*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰ش؛ حمدالله‌مستوفی، *نزهة‌القلوب*، به کوشش گ. لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ق/۱۹۱۳م؛

1. Thatagu- 2. Sattagydia

دولت‌آبادی، بصیر احمد، *شناسنامهٔ افغانستان*، قم، ۱۳۷۱ش؛ زامباور، *معجم الانساب و الاسرات الحاکمة*، ترجمهٔ زکی محمدحسن و حسن احمدمحمود، بیروت، ۱۴۰۰ق/ ۱۹۸۰م؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، به کوشش عبدالرحمان بن یحیی معلمی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ عادل، محمدرضا، *فرهنگ جامع نامهای شاهنامه*، تهران، ۱۳۷۲ش؛ عوفی، محمد، *لباب الالباب*، به کوشش محمد عباسی، تهران، ۱۳۶۱ش؛ فردوسی، *شاهنامه*، به کوشش مهدی قریب و محمدعلی بهبودی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ کارلس، هیو، «تاجیکهای درهٔ پنجشیر جبال هندوکش»، ترجمهٔ حسن مسعودی، *مردم‌شناسی*، تهران، ۱۳۳۵ش، س ۱، شم ۴ و ۵؛ گروتسباخ، اروین، *جغرافیای شهری در افغانستان*، ترجمهٔ محسن محسنیان، مشهد، ۱۳۶۸ش؛ گرومف، بوریس، *ارتش سرخ در افغانستان*، ترجمهٔ عزیز آریانفر، تهران، ۱۳۷۵ش؛ لعلی، علیداد، *سیری در هزاره‌جات*، قم، ۱۳۷۲ش؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ میرخواند، محمد، *روضة‌الصفا*، به کوشش عباس زریاب، تهران، ۱۳۷۳ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ یعقوبی، احمد، *البلدان*، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ نیز:

Bosworth, C. E., «The Ṭāhirids and Ṣaffārids», *The Cambridge History of Iran*, vol. IV, ed. R. N. Frye, Cambridge, 1975; Dupree, L., *Afghanistan*, Princeton/New Jersey, 1973; Frye, R. N., *The Heritage of Persia*, London, 1962; Ghirshman, R., *Iran*, New York, 1978; Gregorian, V., *The Emergence of Modern Afghanistan*, Stanford, 1969; Hanifi, M. J., *Historical and Cultural Dictionary of Afghanistan*, Metuchen, 1976; Le Strange, G., *The Lands of the Eastern Caliphate*, London, 1966; Miles, G. C., «Numismatics», *The Cambridge History of Iran*, vol. IV, ed. R. N. Frye, London, 1975; Sykes, P., *A History of Persia*, London, 1958.

محسن احمدی

پَنْجْ گَنج، نک: خمسهٔ نظامی.

پَنْجه (پنج + های نسبت)، پیکره و نقش دست از مچ تا سرپنج انگشت که آن را از مس، برنج، ورشو، نقره یا طلا می‌سازند و یا بر روی کاغذ، پارچه و چیزهای دیگر می‌اندازند و همچون نماد قدرت و قداست و یا طلسم و تعویذِ دفع شرّ و بلا به‌کار می‌برند.

نیروی جادوانه و قدسیانهٔ عدد ۵ : در فرهنگ و ادبیات دینی و غیردینی ایرانی و اسلامی عدد ۵ یک منبع مفهومی و از اعداد نمادینی بوده که ارزش فرهنگی ـ اجتماعی داشته است. مردم برای عدد ۵ توان و خاصیت جادویی اثرگذار می‌پنداشته، و آن‌را در گاه شماری، سالنماها، زندگی روزانه و حیات معنوی ـ دینی برجسته و مقدس و همچون افسون ضد شر و چشم بد (هـ م) به‌شمار می‌آورده‌اند. نقش و اهمیت مفهومی نمادین عدد ۵ در فرهنگ ایران و دین مزدیسنا در این شاخصه‌ها آشکار می‌شود: ۵ روز بودن هریک از گاهنبارهای ششگانهٔ سال و برپا کردن جشن در روز پنجم هرگاهنبار؛ افزودن ۵ روز به پایان آخرین ماه از ماههای ۳۰ روزهٔ سال به نام «پَنْجه» یا «پَنْجَک» (پنجهٔ دزدیده = خمسهٔ مسترقه) (کریستن سن، ۴۷۹/۲)؛ برگذاری مراسم یادآوری مردگان در ایام پنجه (بلوکباشی، نوروز...، ۶۴)؛ تفأل زدن به هریک از روزهای پنجه (در مازندران «پیتک» یا «پِتَکْ») در اونما (آبان ماه)، آخرین ماه سال طبری، و پیش‌بینی کردن وضعیت کشاورزی در ۵ ماه آغاز سال (همان، ۴۹)؛ به حکومت برگزیدن میرنوروزی (هـ م) یا پادشاه نوروزی در ۵ روز پنجه و فرمانروایی ۵ روزهٔ او: «سخن در پرده می‌گویم، چو گل از غنچه بیرون آی/که بیش از ۵ روزی نیست، حکم میرنوروزی»! (همان، ۴۱؛ حافظ، ۳۱۷)؛ نوشتن افسون رماندن زهر جانوران گزنده در فاصلهٔ دو طلوع فجر و شمس در روز ۵ اسفند (روز اسفندارمذ از ماه اسفندارمذ) (نک: بیرونی، *الآثار*...، ۲۲۹، *التفهیم*، ۲۵۹-۲۶۰؛ نیز تفضلی، ۱۷۸، ۱۷۹). پیوند و رابطهٔ عدد ۵ با ارکان دین و احکام الاهی و شخصیتهای مقدس دینی در فرهنگ اسلامی، مانند ۵ ستون دین؛ ۵ گاه نماز روزانه (ER, VI/188)؛ ۵ رکن حج نزد شافعی (*آنندراج*، ۹۴۳/۲؛ برای آگاهی بیشتر دربارهٔ این ۵ رکن، نک: شیخ‌الاسلام، ۱۳۶- ۱۳۸، ۱۴۰-۱۴۴)؛ ۵ پیامبر اولوالعزم؛ پنج تن آل عبا (ع) یا «خمسهٔ طیّبه»؛ و ۵ قدیس بزرگ: بهاءالحق مولتانی، رکن عالم لکهنویی، شمس تبریزی مولتانی، مخدوم جهانیا جهانگشت اوچه و فریدالدین «شکر گنج» پَتَن در فرهنگ شبه قارهٔ هند (EI^2, VIII/252).

همچنین عدد ۵ و مضارب آن، مانند «پنج و پانزده» و «پنج و پنجاه» همچون طلسم ضد چشم بد در برخی جامعه‌های مسلمان به‌کار برده می‌شدند. مثلاً مسلمانان مراکش باور داشتند که سفری که ۵ روز یا ۵ ماه یا ۵ سال طول بکشد، نیروی جادویی عدد ۵ مسافر را از هرگونه گزند حفظ می‌کند (وسترمارک، 27-28).

عدد ۵ را برای حفاظت اشیاء بی‌جان نیز به‌کار می‌بردند و نقش آن را روی سفالها، سینیها، کیسه‌ها، گلیمها، قالیها و جز آن می‌انداختند تا آنها را از آسیب دور سازند. امروزه نقش ۵ بر روی این چیزها خصوصیت جادویی گذشتهٔ خود را از دست داده، و به صورت نقش تزیینی درآمده است (همو، 33).

پنجشنبه، روز پنجم هفته نیز به واسطهٔ عدد ۵ دارای قدرت حفاظتی دانسته می‌شد. از این‌رو به باور مردم مسلمان مراکش با ادای عبارت «پنج و پنجشنبه» می‌توان از گزند چشم بد مصون ماند. یا برای دفع شر از سخن کسی که دربارهٔ کودکی به‌گونه‌ای سخن بگوید که احتمال آسیب رساندن به سلامت او برود، می‌توان با گفتن عبارت «او در پنج و پنجشنبه زاده شده»، کودک را از گزند دور ساخت (همو، 28-29).

به همان اندازه که کاربرد عدد ۵ برای دفع چشم بد سودمند به نظر می‌رسیده، کاربرد آن گاهی نزد برخی بزرگان ناروا و ناشایست به‌شمار می‌رفته است. در فاس مراکش هدیه دادن ۵ قلم از یک چیز را ناخجسته می‌دانستند و از آن پرهیز می‌کردند؛ مثلاً گرفتن هدایایی مانند ۵ کله قند، ۵ ماکیان و... را رد می‌کردند (همو، 29).

دست، مظهر ۵ : دست (= پنجه)، به‌ویژه دست راست، در فرهنگها و ادیان مردم بسیاری از سرزمینهای جهان، به سبب در برداشتن ۵ انگشت، همچون عدد ۵ نیروی جادوانه و قدسیانه یافته، و مظهر قدرت، شوکت، فضیلت، عدالت، راستی و پاکی به‌شمار رفته است (بلوکباشی، «مفاهیم...»، ۱۳). بنابر یک روایت اسطوره‌ای در فرهنگ ایران، جمشید پادشاه پیشدادی نخستین کسی بود که انگشتری به دست چپ کرد. از او پرسیدند «که چرا زینت به چپ دادی و فضیلت راست راست؟! گفت: راست را زینت راستی تمام است» (سعدی، ۲۱۴؛ برای ارزش اجتماعی ـ فرهنگی دست راست، نک: هـ د، دست).

بر روی مهرهای استوانه‌ای شکل به دست آمده در بین‌النهرین

دستی با پنجهٔ گشادهٔ بالا نگاه داشته شده میان دو الاه دلالت بر قدرت الاهی یا پادشاهی داشت و به «دست عدالت» شناخته شده است. نقش دست بودا ــ که گاهی نماد چرخ قانون بر کف آن نگاشته شده است ــ بر تعلیم و حمایت دلالت دارد (هال، ۲۴۴ـ ۲۴۵). در *انجیل* دست نمادی از قدرت خداوند و ارشاد کنندهٔ بندگان است (ER، همانجا). در *قرآن* بارها به دست و قداست و اهمیت آن اشاره شده، و در آیهٔ مبایعه، دستِ بیعت با رسول خدا دست بیعت با خدا، و دست خداوند بالای دستها دانسته شده است (فتح/۴۸/۱۰).

تصور دربارهٔ قدرت تأثیرگذاری پنجه، آن‌چنان بوده است که در میان برخی جامعه‌های ابتدایی و سنتی چنین می‌پنداشتند که پنجهٔ بریدهٔ مردگانی که در جنگ یا اعدام و یا در یک رویداد کشته شده‌اند، و پنجهٔ کودکانی که در رحم مادر یا به هنگام زایش مرده‌اند، دارای قدرت فوق‌العادهٔ اثرگذاری است. از این‌رو، ساحران، افسونگران، درمانگران و برخی مردم از این اندام در اعمال جادویی استفاده می‌کردند (ER, VI/ 190). همچنین دراز کردن پنجهٔ دست راست و نگهداشتن آن در برابر چشم اشخاص شور چشم و گفتن «۵ در چشمت» یا «۵ روی چشمت» مؤثرترین راه حفظ خود در برابر چشم‌زخم بوده است (وسترمارک، 27).

کارکرد پیکرهٔ نمادین پنجه: همان‌طور که دست یا پنجه را مردم حافظ شخص از گزند نگاه دیگران می‌پنداشتند، همین نیرو و خاصیت را هم برای هر چیزی که شکل دست یا پنجه را بنماید، قائل بودند. در جادو تفاوت میان واقعیت و تصویر از میان می‌رود و تصویر همان نقش و اهمیت شیء را در حیطهٔ عمل می‌یابد (همو، 29).

نقشهایی از «دست» با خاک سرخ اُخرا در هنر غاری پیش از تاریخ بازمانده که احتمالاً بیشتر برای حفاظت در برابر چشم بد و بدبختیهای دیگر بوده است (ER, VI/189). در بین‌النهرین طلسمهایی به صورت پنجهٔ گشوده یا مچ گره کرده رایج بود که هرکس آنها را همراه خود می‌کرد، از گزند چشم‌زخم در امان می‌ماند (هال، ۲۴۴).

در میان مسلمانان پنجهٔ فلزی یا نقش پنجه، مظهر قدرت و نمادی از اولیاء انگاشته می‌شود و آن را به مثابهٔ طلسم، حرز، تعویذ دفع شر و چشم بد و حفظ سلامت و خوشبختی به کار می‌برند. در برخی سرزمینهای اسلامی پنجه‌ای را که معمولاً از طلا یا نقره می‌ساختند و یا نقش پنجه‌ای را که بر روی مدال کنده‌کاری می‌کردند، «دست فاطمه» می‌نامیدند که شیعیان آن را نمادی از ۵ تن می‌پندارند (EI^2 , X/501؛ ERE, III/459). کارادوو طلسم «دست فاطمهٔ» رایج در میان مسیحیان را برگرفته از فرهنگ مذهبی شیعیان و صورتی دیگر از پنجهٔ مظهر ۵ تن دانسته است. به نظر او پیشینهٔ این نماد به دورهٔ پیش از اسلام می‌رسد و احتمالاً بیانگر مفهوم خورشید است؛ در ادبیات هندو نیز پرتو خورشید به انگشتان دست یا پنجه تشبیه شده است (IV/126). در ادبیات فارسی هم پرتو خورشید را به «پنجه» تشبیه کرده‌اند و می‌گویند «پنجهٔ خورشید» یا «پنجهٔ آفتاب»، «چون به قصد رقص گردد پای کوبان سرو او/ آسمان از پنجهٔ خورشید دستک می‌زند» (*آنندراج*، ۹۴۵/۲). پرتوهای خورشید، نماد خدای آتن، به پنجه‌هایی ختم می‌شود که بر قدرت آفرینندگی او دلالت دارد (هال، همانجا).

پنجهٔ فلزی نصب شده بر سر پرچمها، علمها و علامتهای چند تیغه در دسته‌های عزاداری را شیعیان عموماً مظهری از ۵ تن و یا دست بریدهٔ حضرت ابوالفضل عباس(ع) (بلوکباشی، *نخل‌گردانی*، ۱۰۰؛ نیز نک: هد، عباس، علم، علامت) و مسلمانان جنوب هند نمادی از دست علی، فاطمه و عباس علمدار(ع) می‌دانند. هندیان مسلمان پنجه‌ای را در روزهای اول، سوم یا چهارم محرم به هنگامی که «عاشورا خانه‌ها» را می‌آرایند، کنار علم می‌گذارند و زیارت می‌کنند (شریف، 160-159). ایرانیان مقیم ترکیه در ایام محرم علمی به نام علم پیامبر(ص) را در دسته‌ها می‌گردانند. روی پارچه‌های این علم نقش پنجه‌ای همراه کتیبه‌هایی گلدوزی شده است (آند، 241). هریک از حسینیه‌های هزاره‌جات افغانستان دو علم بزرگ و کوچک دارد که علم بزرگ را در بیرون، و علم کوچک را در داخل حسینیه می‌گذارند. بر سر علم کوچک پنجه‌ای مسی نصب کرده‌اند که روی آن آیه‌هایی از *قرآن* مجید حک شده است. هزاره‌ها این پنجه را همچون دیگر شیعیان نمادی از دست علمدار کربلا، حضرت عباس(ع) می‌دانند و در پای آن عزاداری و حاجت‌خواهی می‌کنند (فرهنگ، ۳۰۸).

مسلمانان جزیرهٔ سوماترای اندونزی در ماه محرم ــ که آن را «سورا» (احتمالاً برگرفته از عاشورا) می‌نامند، پنجه‌ای چوبی را شب هنگام با پارچه و برگ و گل می‌پوشانند. آنان این پنجه را مظهر انگشتان امام حسین(ع) می‌دانند (شهرستانی، ۳۶۲ـ۳۶۳؛ نیز نک: بلوکباشی، همان، ۲۸ـ۲۹).

روز سوم محرم در دربار ناصرالدین شاه علمی به نام علم شاه ــ که بر سر آن پنجهٔ بزرگ ساخته از زرناب نصب گردیده بود ــ به اندرون می‌آوردند و زنان دربار در پای آن عزاداری، سینه‌زنی و نوحه‌خوانی می‌کردند. سپس گروهی علم شاه را به حرکت درآورده، به تکیهٔ دولت (هم) می‌بردند و مراسم عزاداری و تعزیه‌خوانی در پای آن اجرا می‌گردید (معیرالممالک، ۱۰۶).

جریده (هم) های کاشان همه دارای نشانی از دو دست فلزی با ۵ انگشت بسته هستند. این دو دست یا پنجه را بر سر برگهای دو سوی جریده نصب کرده‌اند که آنها را مظهر دستهای از تن جدا شدهٔ حضرت ابوالفضل(ع) می‌دانند (معتمدی، ۵۵۹/۱).

شیعیان به نیت برآورده شدن حاجات و گشایش گره از کارشان پنجه‌هایی ساخته شده از طلا یا نقره و یا فلزهای دیگر را به در و ضریح امامزادگان و پنجره و دیوار سقاخانه‌ها (هم) دخیل می‌بندند. بر سر برخی گنبدها و گلدسته‌های امامزادگان و مساجد پنجه‌هایی با انگشتان گشوده یا بسته، احتمالاً به نشانهٔ قدرت و شوکت الاهی، یا «خمسهٔ طیبه» کار گذاشته‌اند. در درون جامهای برنجین یا مسین برخی سقاخانه‌ها یا سقاهای دسته‌های سینه‌زنی محرم نیز پنجه‌های فلزی

نصب می‌گردد که آن را نماد دست سقای کربلا حضرت ابوالفضل(ع) می‌دانند (یادداشتهای مؤلف).

پنجه‌های فلزی همواره رایج‌ترین طلسمهای دفع چشم‌زخم در میان مردم مشرق زمین بوده است (جودائیکا، VI/999). شیعیان نقش پنجهٔ روی کاغذ و پارچه را برای دفع چشم‌زخم و دور کردن گزند و بلاهمراه خود می‌کردند و یا در خانه‌های خود می‌آویختند (یادداشتهای مؤلف). در فاس مراکش زنان در هریک از زیارتگاهها پنجه‌هایی را نصب می‌کردند. در قبایل بربر، پسران حلقه‌ای به شکل پنجه به گوش راستشان می‌آویختند. در قدیم کمتر خانه یا دکانی در شهرهای مراکش یافت می‌شد که به در و دیوار آنها پنجه نصب نگردیده باشد (وسترمارک، 29).

برخی پنجه‌های فلزی یا کاغذی، نقش‌دار یا کتیبه‌دار هستند. روی ۵ انگشت برخی پنجه‌ها نام ۵ تن، یا بر کف دست پنجه‌ها کلمهٔ الله یا ابوالفضل(ع) را کنده یا نوشته‌اند. بر روی کف دست پنجه‌ها نیز گاه نقش چشمی را انداخته‌اند (بلوکباشی، همان، ۱۰۰). پیکره و نقش چشم نیز از وسیله‌های رایج در باطل سحر (هـ م) و بی‌اثر کردن نیروی زیان‌رسان چشم بد بوده است. به نظر وسترمارک (ص 39) همان‌طور که در پندار مردم آسیب و گزند می‌تواند از چشم انتقال یابد، همان‌طور هم چشم یا نقش چشم می‌تواند این گزند را دور سازد. از این‌رو، چشمِ خشک شدهٔ حیوان و پرنده و تصویر چشم یا چیزی شبیه چشم در برخی فرهنگها، از جمله فرهنگ ایرانی، همچون طلسم و تعویذی ضدچشم بد به‌کار برده می‌شود (برای اطلاع بیشتر، نک: هـ د، چشم‌بد).

پنجهٔ دست با نقش چشم بر کف آن بجز در میان مردم ایران در میان هندیها، عربها، افریقاییها و کلیمیان به صورت طلسم و تعویذ نگهدارندهٔ انسان و اشیاء و دورکنندهٔ چشم بد از آنها به‌کار می‌رود (ERE، بلوکباشی، همانجاها؛ نیز نک: هـ د، ۱۹۲/۱۱-۱۹۳).

پنجهٔ گشوده در الجزایر، تونس، سوریه و فلسطین، و در میان سناریها[1] و کبابیهای[2] سودان و نیز در میان مردم یونان معمول است. در الجزایر، تونس، سوریه و فلسطین معمولاً پنجه را با عبارات «۵ در چشم شما»، یا «۵ روی چشم شما»، یا «۵ بر شما» و یا «۵ در صورت دشمنان» تلفیق می‌کنند (وسترمارک، 49؛ برای آگاهی بیشتر دربارهٔ عدد ۵ و دست و چشم و ارزش فرهنگی ـ جادویی آنها در جامعه‌های اسلامی، نک: همو، 58-22).

مآخذ: *آنندراج*، محمد پادشاه، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۵ش؛ بلوکباشی، علی، «مفاهیم و نمادگارها در طریقت قادری»، *مردم‌شناسی و فرهنگ عامهٔ ایران*، تهران، ۱۳۵۶ش، شـ ۳؛ همو، *نخل‌گردانی*، تهران، ۱۳۸۰ش؛ همو، *نوروز، جشن نوزایی آفرینش*، تهران، ۱۳۸۰ش؛ بیرونی، ابوریحان، *الآثارالباقیة*، به کوشش زاخاو، لایپزیگ، ۱۹۲۳م؛ همو، *التفهیم*، به کوشش جلال‌الدین همایی، تهران، ۱۳۱۸ش؛ تفضلی، احمد، *تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام*، به کوشش ژاله آموزگار، تهران، ۱۳۷۶ش؛ حافظ، *دیوان*، به‌کوشش محمد قزوینی و قاسم غنی، تهران، زوار؛ سعدی، *گلستان*، به کوشش عبدالعظیم گرکانی، تهران، ۱۳۱۰ش؛ شهرستانی، صالح، *عزای حسین(ع)، از زمان آدم(ع) تا زمان ما*، تهران، ۱۳۹۳ق؛ شیخ‌الاسلام، محمد، *راهنمای مذهب شافعی*، تهران، ۱۳۳۷ش؛ فرهنگ، محمدحسین، *جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی شیعیان افغانستان*، قم، ۱۳۸۰ش؛ *قرآن مجید*؛ کریستن سن، آرتور، *نخستین انسان و نخستین شهریار*، ترجمهٔ احمد تفضلی و ژاله آموزگار، تهران، ۱۳۶۸ش؛ معتمدی، حسین، *عزاداری سنتی شیعیان*، تهران، ۱۳۷۸ش؛ معیرالممالک، دوستعلی، *یادداشتهایی از زندگانی خصوصی ناصرالدین شاه*، تهران، ۱۳۵۱ش؛ هال، جیمز، *فرهنگ نگاره‌ای نمادها در هنر شرق و غرب*، ترجمهٔ رقیه بهزادی، تهران، ۱۳۸۰ش؛ یادداشتهای مؤلف؛ نیز:

And, M., «The Muharram Observances in Anatolian Turkey», *Ta'ziyeh: Ritual and Drama in Iran*, ed. P. J. Chelkowsky, New York, 1979; Carra de Vaux, B., *La Scolastique la théologie et la mystique*, Paris, 1921; EI[2]; ER; ERE; *Judaica;* Sharif, J., *Islam in India*, tr. G. A. Herklots, London, 1975; Westermarck, E., *Pagan Survivals in Mohammedan Civilisation*, Amsterdam, 1973.

علی بلوکباشی

پَنجهٔ دُزدیده، نک: *ذیل*، اندرگاه.

پَنجهٔ مَریَم، نام فارسی گیاه خودرو و پایدار بخور مریم در طب سنتی. در سبب نام‌گذاری این گیاه و انتساب آن به مریم گفته‌اند که چون در بیابان حضرت مریم را درد زایمان گرفت، در زیر درخت خرمایی گیاه خودرویی را چنگ زد و در پنجهٔ خود گرفت و فشرد تا حضرت عیسی(ع) را به دنیا آورد. از آن رو، این گیاه به نام او شهرت یافته است (دانالدسن، 27؛ *برهان*...، ذیل بخور مریم، نیز پنجهٔ مریم؛ *آنندراج*؛ نیز نک: شکورزاده، ۱۳۴، حاشیهٔ ۲).

در فرهنگ پزشکی اسلامی و فرهنگ و ادب فارسی گیاهانی چند از نوع سیکلامین[3] (در زبان عامه سیکلمه) و پارتنیوم[4] به پنجهٔ مریم یا شجرهٔ مریم معروف‌اند (زریاب، ۳۶۸؛ شلیمر، 175). آن را چنگ مریم هم نامیده‌اند (*فرهنگ جهانگیری*، ۳(۲)/۵۰۷؛ *فرهنگ رشیدی*؛ نیز نک: کتیرایی، ۲۶۷؛ شکورزاده، همانجا). در متون دارو پزشکی اسلامی کهن گیاهانی مانند بَنجَنگُشت [= پنج انگشت، صورت عربی آن فنجنکشت و بنجنکشت]، شجرهٔ مریم، کَفّ مریم [دست مریم]، کَفّ العَذراء [دست دوشیزه، کنایه از مریم عذرا یا مریم باکره]، کف عائشه، کف الکلب، کف الاسد، کف السَبُع و... را نیز به گیاه بخور مریم اطلاق کرده‌اند (انطاکی، ۲۷۳؛ ابن بیطار، ۵۵/۳، ۷۴/۴؛ حکیم مؤمن، ۴۴؛ نیز نک: غسانی، ۲۰۰). برخی از این گیاهان، به ویژه پنجنگشت را گیاهانی جدا از بخور مریم یا پنجهٔ مریم باید دانست (نک: ابن‌سینا، *الرسالة*...، ۱۴۱؛ ابن بیطار، ۱۱۵/۱). اعلم (ص ۱۱۸) پنجهٔ مریم را ترجمهٔ کف مریم عربی و غیر از بخور مریم می‌داند.

خانواده: پنجهٔ مریم یا بخور مریم گیاهی است علفی به نام سیکلامن از خانوادهٔ پریمولاسه[5] و ازتیرهٔ پامچال (عماد، ۳۳/۶؛ *دایرة‌المعارف*...، ۱۴۱۱/۱). این گیاه ساقه‌ای غده‌ای و زیرزمینی و برگهایی پهن و قلبی شکل یا کنارهٔ دندانه‌دار به رنگهای سبز روشن یا نقره‌ای، و گلهایی

1. Sennaarese 2. Kabābīsh 3. cyclamen 4. parthenium 5. primulaceae/cyclamen europaeum

سرخ و سرنگون در میان برگها دارد و از این‌رو، در فارسی به گل نگونسار هم معروف است (زرگری، ۲۸۳/۲؛ *آمریکانا*، VIII/361؛ برای شرح این گیاه، نک: ابوالخیر، ۸۲/۱).

از این گیاه ۱۲ نوع شناخته شده است (*آمریکانا*، همانجا). مایرهوف براساس نوشتهٔ گیاه ـ داروشناسان اسلامی بخور مریم و شجرهٔ مریم را به ۱۰ نوع گیاه مختلف مانند آذریون، کف الاسد، عرطنیثا و... اطلاق کرده است (نک: امیری، ۵۲؛ اعلم، ۱۱۷). مشهورترین نوع این گیاه در آمریکا می‌روید که به آن سیکلامن پرسیکوم[1] (پارسی) می‌گویند (*آمریکانا*، همانجا).

پنجهٔ مریم یا بخور مریم در انگلستان به «نان خوک[2]» معروف است (شلیمر، دانلدسن، همانجاها؛ قس: «خُبزالخنزیر» [نان خوک] «خبز القرود» [نان بوزینگان] در شام، «خبز المشایخ» [نان پیران] در افریقا، مثلاً نک: انطاکی، ۶۹،۱۳۷؛ دیسقوریدس، 79؛ ابن بیطار، ۸۴/۱؛ میرحیدر، ۲۰۸).

مردم جزیرهٔ ابن عمر در عراق آن را عرطنیثا (بیرونی، ۱۱۷؛ ابوالخیر، ۸۲/۱، ۴۲۵/۲؛ نیز نک: ابن‌میمون، ۳۲، که عرطنیثا را همان خبز القرود دانسته است)، مردم اندلس جرجریتیه (همو، ۹)، مردم مصر حب الغول، و اهل مغرب کافوریه می‌نامیده‌اند (ابن بیطار، ۵۵/۳). نام بخور مریم را دیسقوریدس (همانجا) به زبان یونانی قفلامینوس[3]، و ابن میمون (همانجا) قوقلامیتوس آورده‌اند و با شجرهٔ مریم که آن را نیز قفلامینوس خوانده‌اند (ابوالخیر، همانجا) متفاوت دانسته و گفته‌اند که چون برگ آن به شکل پنجه است، آن را «کف الاسد» هم خوانده‌اند. ابن میمون (ص ۳۳) و انطاکی (ص ۲۷۳) کف الجذماء [دست جذام‌دار] را گیاه پنجنگشت دانسته‌اند و ابن بیطار (۷۴/۴) پنجنگشت را نام فارسی کف مریم یا اصابع صفر شناخته است. برخی پنجنگشت را همان بِنْطافلون (به معنای ۵ برگ) دانسته‌اند (نک: ابن میمون، همانجا). شماری از قدما گیاه اسفند یا حرمل را نیز بخور مریم یا پنجهٔ مریم پنداشته‌اند، در صورتی که بیرونی در *الصیدنه* این انتساب را نادرست می‌داند (همانجا؛ نیز نک: هد، اسفند).

گسترهٔ رویش: این گیاه را از گیاهان بومی منطقهٔ قفقاز و مدیترانه دانسته‌اند (*آمریکانا*، همانجا). در ایران بیشتر در نواحی کوهستانی (زرگری، ۲۸۴/۲) شمال کشور مانند گرگان، گیلان، مازندران، و نواحی غرب مانند کردستان می‌روید (برای اطلاع تفصیلی از پراکندگی این گیاه در شمال و غرب ایران، نک: عماد، ۲۳/۶-۳۴). بیابانها و تپه‌های سرزمین عربستان را نیز از رویشگاههای این گیاه نام برده‌اند (دانلدسن، همانجا). پلینی جاهای سایه‌دار را محل رویش سیکلمان می‌داند (VII/221).

خواص دارویی: از دیرباز پنجهٔ مریم در زمرهٔ گیاهان دارویی شناخته شده‌بوده‌است. گیاه ـ دارو پزشکان جهان‌باستان و جامعه‌های ایرانی ـ اسلامی با این گیاه آشنایی داشتند و به تجربه به خواص سودمند و زیان رسان اجزاء آن مانند ساقه، ریشه، برگ و گل در کاربردهای پزشکی پی برده بودند. با نگاهی گذرا به متون گیاه ـ دارونامه‌ها و پزشکی نامه‌ها می‌توان با خواص دارویی ـ درمانی و چگونگی کاربرد این گیاه آشنا شد.

پلینی طبیعی‌دان رومی سدهٔ نخست میلادی به سودمندی ریشهٔ سیکلمان در رفع گزیدگیهای هر نوع ماری اشاره دارد و می‌نویسد که ریشهٔ گیاه کیفیت سمی دارد و اگر زن آبستن پا روی آن بگذارد، سقط جنین خواهد کرد (همانجا). پزشکان جهان اسلام نیز کاربرد اجزاء مختلف این گیاه را در درمان برخی بیماریها سودمند می‌دانستند. ابومنصور هروی (ص ۵۹) خواص درمانی آن را چنین آورده است: از میان بردن جراحتها و گشودن خوک [واژهٔ فارسی خنزیر یا خنازیر: غده‌های چرکین زیر گلو]، نرم کردن اندام و گشودن عصبِ بر یکدیگر افتاده، کاستن و دفع آب جمع شده در چشم و از میان بردن تاریکی چشم با کشیدن بخور مریم آمیخته با انگبین اندر چشم، پاک کردن مغز با چکاندن آن در بینی، از میان بردن صُداع (سردرد) که از سردی بُوَد، گشودن حیض و افکندن کودک از راه کاربرد شیاف آن، بیرون کردن یرقان همراه عرق از بدن و زدودن کَلَف [ظاهراً کَک و مَک] و نَمَش (لکه‌های سرخ و سیاهی که روی پوست ظاهر گردد و آن را کنجده خوانند، نک: امیری، ۵۰۷) و درمان داء الثعلب (بیماری ریزش موی سر و ابرو و ریش و برهنه شدن پوست آنها).

از خواص درمانی دیگر گیاه پنجهٔ مریم می‌توان به درمان زکام با بوییدن بخور آن (اسحاق، ۴۳۱)، آسان کردن درد زایش با برداشتن فرزجهٔ [= پرزجه: شیاف] آن (ابن‌سینا، *القانون*، ۳(۳)/۵۸۴)، افزودن بول و گشودن طمث، قطع جریان خون بواسیر با گذاشتن ضماد گیاه بر آن، رفع اورام مقعد، زخمها، غدد و ورمهای دیگر، تسکین درد نیش حشرات (غسانی، ۳۴۴) و دفع قولنج با حقنه [= اماله] کردن (اخوینی، ۴۳۴؛ برای اطلاعات بیشتر دربارهٔ خواص درمانی و کاربرد این گیاه در متون گیاه ـ دارویی قدیم، نک: ابن بیطار، ۸۴/۱-۸۵، جم؛ غسانی، ۲۰۱؛ انطاکی، ۶۹/۱؛ حکیم مؤمن، ۴۴). نویسندگان گیاه ـ دارو پزشکی معاصر نیز به خواص درمانی و کاربردهای طبی این گیاه در درمان برخی بیماریها اشاره کرده‌اند (برای آگاهی بیشتر، نک: زرگری، همانجا؛ عماد، ۳۴/۶).

قداست: در فرهنگ عامه هر گیاه به ذات خود مقدس و از لحاظ معنوی ارزشمند و معتبر نیست. ارزش قدسیانهٔ گیاهان به رابطه و پیوند آنها به شخصی مقدس، به یک نمونهٔ مثالی و یا مجموعه‌ای از اعمال آیینی و تکرار عباراتی که می‌پندارند گیاهان را از عالم مادی غیرمقدس جدا می‌کند، وابسته است (برای موضوع، نک: الیاده، 296). گیاهانی که مردم آنها را دارای نیروی ورای طبیعی و خاصیتهای جادویی ـ درمانی می‌پندارند، به قدیسان پیوند می‌دهند (یادداشتهای مؤلف). به نظر وسترمارک نیروی سود رسان گیاه زمانی مقدس و برکت‌زا به شمار

1. cyclamen persicum 2. sowbread 3. kuklaminos

می‌آید که به آن همچون نیرویی کم و بیش رازآمیز، حیرت‌انگیز و اعجازآور و «ورای طبیعی» نگریسته شود و نه همچون نیرویی عادی، متعارف و «خاکی» (ص 119).

در جهان اسلام حضرت مریم(ع) را مانند حضرت فاطمه(ع) پاک و مقدس و برکت‌زا می‌انگارند و زنان هنگامی که مشکل و نیازی دارند، معمولاً به او نیز همچون حضرت فاطمه(ع) متوسل می‌شوند. مثلاً زنان مسلمان و مسیحی سترون برای از میان بردن بیماری نازایی خود به «حمام سیتّی مریم» (حمام مریم بانو) در قدس، نزدیک دروازهٔ استفن مقدس می‌روند، به این باور که حضرت مریم در آن حمام خود را شسته است (EI^2, VI/631).

ارزش و اعتبار قدسیانه و پیشگیرانهٔ گیاه پنجهٔ مریم، هم به سبب ارتباط این گیاه با عدد ۵ و هم به سبب پیوندش با دست یا پنجهٔ حضرت مریم(ع)، عذرای مقدس است. ۵ در میان مردم برخی سرزمینهای مسلمان‌نشین، همچون دورهٔ باستان با توجه به آنکه پنجهٔ دست همچون عامل دفاعی در برابر چشم زخم به کار می‌رفته، ارزش جادویی داشته است. یکی از روشهای کارآمد برای دفاع در برابر چشم بد میان مردم، به ویژه میان مردم افریقای شمالی و برخی بخشهای خاورمیانه، دراز کردن دست راست با پنجه‌های گشوده به سوی کسی است که احتمال می‌رود آسیبی از نگاهش برسد (EI^2, IV/1009؛ وسترمارک، 27؛ نیز نک: هد، پنجه).

هر چند تصور می‌رود که به کار بردن پنجهٔ مریم برای دور کردن چشم بد پیشینهٔ خیلی درازی نداشته باشد، اما استفاده از آن همچون تعویذ یا افسونِ زایش به هنگام زایمان زن به کار می‌رفته است (EI^2, VI/631). در خواص جادویی تعویذ پنجهٔ مریم نوشته‌اند که برای آسان‌زایی زن آبستن پنجهٔ مریم را در پیش روی او در آب اندازند و بخیسانند (همانجا؛ *آنندراج*) و یا آب آن را به زن بنوشانند (EI^2، همانجا؛ گلریز، ۱/۴۰۳)، یا آن را در دست زن بگذارند (دانلدسن، 27) و یا هنگام خیساندن اذان گویند (هدایت، ۳۵). همان‌طور که گیاه پنجنگشت را نماد «کاهش شهوت» دانسته و نوشته‌اند که زاهدان ترسا بر فرشی که از گیاه پنجنگشت سازند، نشینند و در سفر نیز عصایی از چوب آن در دست گیرند، به این باور که از «قوت شهوات» آنها بکاهد (بیرونی، ۱۵۴)؛ پنجهٔ مریم (سیکلامن) را نماد شهوت دانسته‌اند و گفته‌اند که در قدیم از ریشهٔ آن آشام عشق می‌ساختند (هال، ۲۸۲).

همانندها: گیاهان دیگری نیز هستند که به حضرت مریم مقدس منتسب‌اند و به نام او نامیده می‌شوند. در میان این گیاهان این نمونه‌ها را که پیش‌تر به برخی از آنها اشاره شد، می‌توان یاد کرد:

کف مریم [دست مریم]، یکی از انواع ویتکس[1] (زریاب، ۳۶۸، حاشیهٔ ۱) که در میان مسلمانان به کف فاطمه شهرت دارد. این گیاه را در مصر به نام کف مریم و یا کف فاطمه بنت النبی(ص) می‌فروشند. هنوز هم این گیاه را در مصر می‌توان یافت، لیکن کاربرد عمومی آن ظاهراً منسوخ شده است (EI^2، همانجا).

کف العذراء[2]، دانه‌های خشکی که در صحراها پراکنده است و سالها دوام می‌یابد. این دانه‌ها به مشت دست شباهت دارند و همچون تعویذ در برابر چشم بد به کار می‌رفته است. این گیاه را کنده‌کاری و نقاشی می‌کنند یا همچون طلسم به کار می‌برند و در جهان اسلام به کف فاطمه معروف است (EI^2, IV/1009, VI/631).

نِوَند یا نیوند، گیاهی از انواع حرمل یا اسفند که به عربی حب المحلب خوانده می‌شود. این گیاه نیز به حضرت مریم (ع) منتسب است و به «نیوند مریم» شهرت دارد (*برهان*، ن، ۴/۲۲۴۰؛ نیز نک: هد، اسفند).

مریمیه یا پرامیه، گیاهی خوشبو که گفته‌اند رایحهٔ خود را از حضرت مریم به هنگامی که پیشانی را با برگهای آن پاک کرد، گرفته است (EI^2, VI/631).

مآخذ: *آنندراج*، محمد پادشاه، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۳۶ش؛ ابن بیطار، عبدالله، *الجامع لمفردات الادویة و الاغذیة*، قاهره، ۱۲۹۱ق؛ ابن‌سینا، *الرسالة الالواحیة*، به کوشش یسری عبدالغنی عبدالله، بیروت، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م؛ همو، *القانون*، بیروت، ۱۴۰۳ق؛ ابن میمون، موسی، *شرح اسماء العقار*، به کوشش ماکس مایرهوف، قاهره، ۱۴۲۰ق/۲۰۰۰م؛ ابوالخیر اشبیلی، *عمدة الطبیب فی معرفة النبات*، به کوشش محمد عربی خطابی، بیروت، ۱۹۹۵م؛ ابومنصور موفق هروی، *الابنیة عن حقائق الادویة*، به کوشش احمد بهمنیار، تهران، ۱۳۴۶ش؛ اخوینی، ربیع، *هدایة المتعلمین*، به کوشش جلال متینی، مشهد، ۱۳۴۴ش؛ اسحاق بن سلیمان، *الاغذیة و الادویة*، به کوشش محمد صباح، بیروت، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م؛ اعلم، هوشنگ، *جستارهایی در تاریخ علوم دورهٔ اسلامی*، تهران، ۱۳۸۱ش؛ امیری، منوچهر، *فرهنگ داروها و واژه‌های دشوار*، تهران، ۱۳۵۳ش؛ انطاکی، داوود، *تذکرة اولی الالباب*، قاهره، ۱۳۰۲ق؛ *برهان قاطع*، محمدحسین بن خلف تبریزی، به کوشش محمد معین، تهران، ۱۳۳۰ش؛ بیرونی، ابوریحان، *صیدنه*، ترجمهٔ کهن فارسی از ابوبکر کاسانی، به کوشش منوچهر ستوده و ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۲ش؛ حکیم مؤمن، محمد، *تحفه*، تهران، ۱۴۰۲ق؛ *دایرةالمعارف فارسی*؛ زرگری، علی، *گیاهان دارویی*، تهران، ۱۳۴۷ش؛ زریاب، عباس، تعلیقات بر *الصیدنهٔ* ابوریحان بیرونی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ شکورزاده، ابراهیم، *عقاید و رسوم مردم خراسان*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ عماد، مهدی، *شناسایی گیاهان دارویی و صنعتی جنگلی و مرتعی و موارد مصرف آنها*، تهران، ۱۳۷۹ش؛ غسانی، ابوالقاسم، *حدیقة الازهار فی ماهیة العشب و العقار*، به کوشش محمد عربی خطابی، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ *فرهنگ جهانگیری*، حسین بن حسن انجو شیرازی، به کوشش رحیم عفیفی، مشهد، ۱۳۵۱ش؛ *فرهنگ رشیدی*، عبدالرشید تتوی، به کوشش محمد عباسی، تهران، ۱۳۳۷ش؛ *قرآن مجید*؛ کتیرایی، محمود، *از خشت تا خشت*، تهران، ۱۳۴۸ش؛ گلریز، محمدعلی، *مینودر*، قزوین، ۱۳۶۸ش؛ *لغت‌نامهٔ دهخدا*؛ میرحیدر، حسین، *معارف گیاهی*، تهران، ۱۳۷۳ش؛ هال، جیمز، *فرهنگ نگاره‌ای نمادها در هنر شرق و غرب*، ترجمهٔ رقیه بهزادی، تهران، ۱۳۸۰ش؛ هدایت، صادق، *نیرنگستان*، تهران، ۱۳۳۴ش؛ یادداشتهای مؤلف؛ نیز:

Americana; Dioscorides, C., *Materia Medica...*, ed., M. Nazir Sankary, Aleppo, 1989; Donaldson, B. A., *The Wild Rue*, London, 1938; EI^2; Eliade, M., *Patterns in Comparative Religion*, tr. R. Sheed, London, 1971; Pliny, *Natural History*, tr. W. H. S. Jones, London, 1956; Schlimmer, L., *Terminologie médico-pharmaceutique*, Tehran, 1970; Westermarck, E., *Pagan Survivals in Mohammedan Civilisation*, Amsterdam, 1973.

علی بلوکباشی

پَنجیکَنت، شهر و ناحیه‌ای در جلگهٔ رود زرافشان، در جمهوری تاجیکستان. نام پنجیکنت در متون اسلامی به صورتهای

---

1. vitex 2. anastatica hierochuntia, cruciferae

بنجیکث (طبری، ۶۲۲/۶؛ اصطخری، ۳۱۹؛ سمعانی، ۴۰۱/۱؛ گردیزی، ۲۶۶؛ ابن حوقل، ۴۹۵/۱؛ ادریسی، ۴۹۹/۱)، بُنجِکث (مقدسی، ۴۹، ۲۶۹، به نقل از جیهانی) و بنجیکت (قدامه، ۲۰۶) آمده است. مارکوارت نام پیشین آن را بایاء مجهول پنجیکت (ص ۹۱)، و لسترنج بنجیکت نوشته است (ص 465؛ نیز نک: بارتولد، II(1)/38, 212). در اواخر سدهٔ ۱ق/اوایل سدهٔ۸م پنجیکنت را «پنج» می‌نامیدند؛ در آن زمان شهر پنج تابع فرمانروای بزرگ زرافشان بود (غفورف، I/250).

ناحیهٔ پنجیکنت که تاجیکها آن را پَنجَکنت می‌نامند (نک: «دائرة‌المعارف جغرافیایی[1]»، III/222)، ۳٬۶۷۰ کمـ۲ مساحت دارد و در ۱۳۶۲ش/۱۹۸۳م، ۱۰۱٬۴۵۶ تن جمعیت داشته است. پنجکینت سرزمینی است کوهستانی که در شمال آن رشته کوههای ترکستان (ارتفاع: ح ۲ تا ۳ هزار متر) و در مرکز آن بلندیهای زرافشان (ارتفاع: ح ۳ تا ۴ هزار متر) قرار دارد. بلندترین قلهٔ این سرزمین ۵٬۴۹۴ متر است. جلگهٔ زرافشان که پنجیکنت در آن واقع است، در ارتفاع ۹۰۰ تا ۹۵۰ متری قرار دارد. دمای آن در نواحی جلگه‌ای در ژوئیه ۲۵° تا ۳۰° و در ژانویه ۵° تا ۱۰°، و در نواحی کوهستانی میان صفر تا ۵° در فصل گرما و ۱۵°ـ تا ۲۰°ـ سانتی‌گراد در فصل سرماست. میزان بارندگی در نواحی جلگه‌ای ۲۰۰ ـ ۳۰۰ میلی‌متر ودرکوهستانها ۵۰۰ ـ ۷۰۰ میلی‌متر است. حدود ۱۰۷٬۲۰۰ هکتار از اراضی این ناحیه، پوشیده از درختان جنگلی است («دائرة المعارف تاجیک[2]»، V/472). مساحت کشتزارهای ناحیهٔ پنجیکنت در ۱۹۸۲م حدود ۲۲٬۲۱۸ هکتار بوده که ۱۰٬۳۵۵ هکتار آن کشت آبی می‌شده است (همانجا).

شهر پنجیکنت تا ۱۳۳۲ش/۱۹۵۳م قصبه‌ای بود تابع شهرستانی به همین نام در استان خجند (لنین آباد سابق) از جمهوری تاجیکستان؛ اما از آن سال به عنوان شهر و مرکز شهرستان شناخته شد. این شهر در فاصلهٔ ۶۸کیلومتری جنوب شرق سمرقند و ۳۲۰کیلومتری جنوب غرب شهر خجند واقع است (BSE3, XIX/326). در پنجیکنت کارخانه‌های کنسروسازی، برنج کوبی و فرآورده‌های انگور، تهیهٔ لبنیات، دخانیات و محصولات دامی فعالیت دارند. شهر دارای مرکز تربیت معلم و موزهٔ محلی تاریخ است. حدود ۱/۵کیلومتری مشرق شهر، ویرانه‌های شهر قدیمی واقع است که یکی از رستاقهای سغد در سده‌های ۷ـ ۸م بود («دائرة المعارف تاجیک»، V/473).

پنجیکنت را زیستگاه انسان از ۵۰هزار تا ۲۵هزار سال پیش (عصر پارینه سنگی) دانسته‌اند. در سده‌های ۶ و ۵ ق م هنگامی که سغد در قلمرو دولت هخامنشی قرار داشت، پنجیکنت یکی از مراکز کشاورزی به شمار می‌رفت. باستان‌شناسان برآن‌اند که پنجیکنت در سده‌های ۴ و ۳ ق م پرجمعیت‌ترین شهر سغد بوده است (اسحاقی، ۱۹۹). سکه‌هایی با خط یونانی متعلق به سده‌های ۲ـ۱ ق م کشف شده که بر روی آنها تصاویر فرمانروایان محلی، و بر پشت سکه‌ها نام آنتیوخوس فرمانروای سلوکی نقش شده است (غفورف، I/134-135). در میان سکه‌های پنجیکنت، سکه‌ای با عنوان «اِخشید شش پیر» به دست آمده که ظاهراً چنین برمی‌آید شش پیر نام یا عنوان پادشاه سراسر سغد بوده است (همو، I/249-250).

در سده‌های ۱ـ۴م پنجیکنت تابع دولت کوشانیان بود (اسحاقی، همانجا)، اما در سدهٔ ۶م سرزمینی مستقل به شمار می‌رفت. در اوایل سدهٔ ۸م افزون بر مسیر علیای رود زرافشان، یَغناب، پَتغَن (بوتمان)، ناحیهٔ کوههای حصار و زرافشان نیز از توابع پنجیکنت بودند. یکی از فرمانروایان پنجیکنت دیوا شتیچ نام داشت که از تبار شاهان سغد نبود (غفورف، I/251). طبری نام این شخص را «دیواشتی» آورده است (۶۲۲/۶). در ۹۶ق/۷۱۵م که قتیبة بن مسلم باهلی، عامل بنی‌امیه در بخارا و آسیای مرکزی به قتل رسید و به دنبال آن، خان ترکان شمالی در ۹۷ق درگذشت، آشفتگیهایی در منطقه پدید آمد. در ۱۰۰ق/ ۷۱۹م طُغشاده، امیربخارا، غورک، اِخشید سغد و نیز قراتگین ترک سفیری نزد امپراتور چین فرستادند و از او برای مقابله با عربها یاری خواستند. در این ماجرا دیواشتیچ، فرمانروای پنجیکنت تنها کسی بود که به سوی عربها دست دوستی دراز کرد. نامهٔ او به جراح بن عبدالله، عامل بنی‌امیه در خراسان حاکی از این امر است (اسمیرنووا، 213, 214). این نامه از مجموعهٔ اسناد کوه مغ (شم I, I) به دست آمده است (همو، 222). در این نامه دیواشتیچ خود را دیواستی و مولای جراح نامیده است: «للامیرالجراح [بـ]ن عبد [الله] من مولاه دیواستی» (کراچکوفسکی، I/184).

ابن اثیر ضمن اشاره به نام «دیواشنج»، او را دیواشتی نوشته است (۱۰۹/۵، ۱۱۰، ۱۱۵). اینکه طبری و ابن اثیر او را دهقان سمرقند نامیده‌اند، از آن‌روست که وی در سالهای ۱۰۳ـ۱۰۴ق/۷۲۲ـ۷۲۳م بر سمرقند نیز فرمانروایی داشت (اسمیرنووا، 227). نام این فرمانروای پنجیکنت با اینکه در آثار طبری و ابن اثیر آمده است، در آغاز مورد توجه اهل تحقیق نبود، تا اینکه نامه‌ای از عبدالرحمان بن سبحه خطاب به وی در اسناد کوه مغ به دست آمد. در این نامه دیواشتیچ فرمانروای سغد و سمرقند معرفی شده است. یعقوبی عنوان فرمانروایان سغد را «اخشید سغد»، و عنوان فرمانروایان سمرقند را «افشین سمرقند» نوشته است (۲۸۷/۲).

عربان دیواشتیچ را یکی از یاران خود می‌پنداشتند و به همکاری او امیدوار بودند، اما این وضع دیری نپایید. در ۱۰۱ یا ۱۰۲ق/۷۲۰ یا ۷۲۱ دیواشتیچ در رأس جنبش سغدیان برضد عربان قرار گرفت (اسمیرنووا، 231). سغدیان در دو گروه، یکی به فرماندهی شخصی به نام کارزنج (کارزنگ) و برادرزادهٔ او جالنج، و دیگری به فرماندهی دیواشتیچ متشکل شدند (همو، 243؛ نیز نک: طبری، ۶۲۱/۶، ۶۲۲، ۹/۷، ۱۰). در این زمان سعید حرشی، عامل خلیفهٔ اموی در خراسان بود (غفورف، I/319). در این پیکار سلیمان بن ابی السری قلعه‌ای را که

1. *Kratkaya...* 2. *Entsiklopediyai...*

دیواشتیچ، فرمانروای پنجیکنت در آن قرار داشت، به محاصره گرفت. دیواشتیچ تقاضا کرد که به حکم حرشی تسلیم شود و به همراه مسیّب بن بشر نزد سعید حرشی رود. پس از خروج دیواشتیچ، اهالی قلعه تسلیم شدند. سلیمان بن ابی السری، دیواشتیچ و گروگانها را همراه با غنایم نزد سعید حرشی فرستاد. حرشی پس از تسلیم اهالی قلعه، دیواشتیچ و دیگر گروگانها را با خود به کش (شهر سبز کنونی) برد و با مردم آن دیار پیمان صلح بست. به قولی دیگر پیمان صلح با ویک[1] دهقانِ کش مُنعقد شد (اسمیرنووا، 254-253 ,252؛نیز نک:طبری، ۹/۷ـ۱۱؛کراچکوفسکی، I/192).

حرشی پس از آن به آرِبنجَن (رِبنجَن) رفت و دیواشتیچ را در آنجا به شیوه‌ای بی‌رحمانه کشت و جسد او را بر مدخل یکی از گورستانهای شهر آویخت و نامه‌ای بر آن نوشت که هر کس جسد را از آن محل بردارد، در مقابل، صد تن از مردم اربنجن را خواهد کشت. حرشی سپس سر دیواشتیچ را به عراق، و دست راست او را به تخارستان برای سلیمان بن ابی السری فرستاد (اسمیرنووا، 254؛ نیز نک: طبری، ۱۱/۷).

استیلای عرب مانع رشد و توسعهٔ پنجیکنت شد. در برخی از بخشهای شهر آثار حریق مهیبی دیده می‌شد که به احتمال مربوط به سال ۱۰۴ق/۷۲۲م، و یا اینکه پس از آن در سالهای ۱۲۰ـ۱۲۱ق/۷۳۸ـ۷۳۹م روی داده بوده است. در فاصلهٔ سالهای ۱۲۰ـ۱۲۲ق/۷۳۸ـ۷۴۰م شهر بازسازی شد، اما در جریان قیام مقنع، عربها پنجیکنت را چنان ویران کردند که دیگر روی آبادانی به خود ندید (غفورف، 271-I/270).

در تابستان ۱۹۳۳م در قلعهٔ مغ در کرانهٔ جنوبی رود زرافشان، جایی که نهر کوم بدان می‌پیوندد، حفاریهای پنجیکنت باستان آغاز گردید. در پاییز همان سال مجموعه‌ای از اسناد و آثار تاریخی به دست آمد که به «بایگانی کوه مغ» معروف است (کراچکوفسکی، I/182).

پنجیکنت قدیم را باستان‌شناسان شامل ۴ قسمت: شهرستان، کهندز، حومه (ربض) و گورستان دانسته‌اند. شهرستان در ساحل مرتفع رود زرافشان قرار داشت. کهندز به وسیلهٔ رودخانه از شهرستان جدا می‌شد و مساحت آن حدود یک هکتار بود. ارتفاع کهندز حدود ۳۰متر و همانند کهندز بخارا شامل ارگ، محل استقرار فرمانروا و اعیان بود (غفورف، I/266, 267؛ اسحاقی، ۲۰۰). مطالعات به عمل آمده مؤید وجود کوشک و قصری در کهندز پنجیکنت متعلق به سده‌های ۵ تا ۸م بوده است. گورستان در شمال تا شمال شرق شهرستان قرار داشت. تپه‌های گورستان شرقی دارای نظم خاصی بود و ۴۰۰ متر از دیوار شهر فاصله داشت (همو، ۲۰۱). ربض در پیرامون شهرستان، شامل باغ و زمین کشاورزی بود. شهر دارای آتشکده‌هایی متشکل از مجموعهٔ بناها و صحن بزرگ بوده است (همو، ۲۰۲ـ۲۰۳).

عمده‌ترین موادی که در کارهای ساختمانی پنجیکنت به کار می‌رفت، خشتهای مستطیل فاقد اندازه‌های یکسان به ابعاد تقریبی ۱۲ × ۲۵ × ۵۰ سانتی‌متر بوده است. بناها بیشتر دو طبقه بود و پلکانهای مارپیچ و سقف گهواره‌ای داشت (بلنیتسکی، ۱۸۷ـ۱۸۸). معماریهای مذهبی پنجیکنت با معماریهای بودایی و مسیحی و نیز با معماری آتشکده‌های ایران تفاوتهایی داشته است (همو، ۲۱۷).

شاهکارهای هنری این شهر بر ۳ گونه است: نقاشیهای دیواری چند رنگ بزرگ، کنده‌کاری روی چوب و نقوش روی گِل رس. در بیش از ۵۰ اتاق، آثار نقاشی بر روی دیوار با رنگهای گوناگون به چشم می‌خورد که در واقع نموداری از شکوه هنری گذشتهٔ آن شهر است (همو، ۲۲۱، ۲۲۳). بیشتر نقاشیها یا از بزرگان و مجالس مهمانی و شکار و یا شمایل دینی است، ولی بسیاری نیز از داستانهایی است که بعدها فردوسی به نظم کشیده است و داستان رستم یکی از آنهاست (همو، ۲۲۳ـ۲۲۴؛ فرای، 41).

از شخصیتهای اسلامی پنجیکنت می‌توان به ابومسلم مؤمن بن عبدالله بن یونس پنجیکتی اشاره کرد (سمعانی، ۴۰۱/۱؛ یاقوت، ۷۴۴/۱). برخی نیز پنجیکنت را زادگاه رودکی دانسته‌اند (یاحقی، ۸۳).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۸م؛ ادریسی، محمد، *نزهة المشتاق*، پورت سعید، ۱۹۷۰م؛ اسحاقی، عبدالله جان، «آثار باستانی پنج کنت»، *فصلنامهٔ مطالعات تاریخی*، تهران، ۱۳۶۹ش، س ۲، شم ۲؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۷۰م؛ بلنیتسکی، آ.، *خراسان و ماوراءالنهر (آسیای میانه)*، ترجمهٔ پرویز ورجاوند، تهران، ۱۳۷۱ش؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، به کوشش عبدالله عمر بارودی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ طبری، *تاریخ*؛ قدامة بن جعفر، «نبذمن کتاب الخراج و صناعة الکتابة»، همراه *المسالک و الممالک* ابن خردادبه، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹م؛ گردیزی، عبدالحی، *زین الاخبار*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۴۷ش؛ مارکوارت، یوزف، *وهرود و آرنگ*، ترجمهٔ داوود منشی زاده، تهران، ۱۳۶۸ش؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ یاحقی، محمد جعفر و مهدی سیدی، *از جیحون تا وخش، گزارش سفر به ماوراءالنهر*، مشهد، ۱۳۷۵ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، بیروت، ۱۴۱۵ق/۱۹۹۵م؛ نیز:

Barthold, W. W., *Sochinenya*, Moscow, 1963; BSE[3]; *Entsiklopediyai Sovetii Tochik*, Dushanbe, 1984; Frye, R. N., *The Golden Age of Persia*, London, 1975; Gafurov, B. G., *Tadzhiki*, Moscow, 1972; Krachkovskiĭ, I. Yu., *Izbrannye Sochinenya*, Moscow/Leningrad, 1955 ; *Kratkaya geograficheskaya entsiklopediya* , Moscow , 1962 ; Le Strange, G., *The Lands of the Eastern Caliphate*, London, 1966; Smirnova, O. I., *Ocherki iz istorii Sogda*, Moscow, 1970.

عنایت الله رضا

پَنْچَتَنْتْرا، نک: کلیله و دمنه.

پَنْدنامه، مجموعه‌ای از حکمتها، مواعظ و دستورهای تربیتی و اخلاقی، دینی و کشوری. این آثار که اندرزنامه، نصیحت‌نامه، وصیت‌نامه، اخلاق و آداب نیز خوانده می‌شوند (نک: ثروتیان، ۳۲ـ۳۳؛ شیروانی، ۵۵۹/۲ـ۵۶۲)، در زمرهٔ ادبیات تعلیمی قرار دارند و آثار و نوشته‌هایی را دربرمی‌گیرند که موضوع آنها اخلاق، راه و رسم آمیزش با مردم و نیز رهنمودهایی است که جنبه‌های دینی زندگی انسان را دربرمی‌گیرد (ریپکا، ۹۲). اندرز که مهم‌ترین محتوای پندنامه‌ها به شمار می‌آید، حاصل تجربه‌هایی است که بزرگان دینی و کشوری، دانشمندان، کاتبان،

---
1. Weik

دبیران و شاعران از واقعه‌ای به دست آورده‌اند (فوشه‌کور، ۱۷؛ زرین‌کوب، ۴۱؛ ثروتیان، ۳۲).

بنیاد پندنامه‌ها بر اخلاق نهاده شده است و چون اخلاق شاخه‌ای از حکمت عملی است، می‌توان گفت که پندنامه‌ها از جملهٔ آثار حکمت عملی (شیروانی، ۵۴۸/۲؛ زرین‌کوب، همانجا؛ فوشه کور، ۱۸) و ادبیات شفاهی محسوب می‌شوند که همراه با تغییراتی از نسلی به نسلی انتقال یافته (تفضلی، ۱۸۱)، و گاه از گذشتگان و ملتهای دیگر اقتباس شده‌اند؛ چنان که از پندهای منسوب به انوشیروان (نک: منزوی، خطی، ۲(۲)/۱۵۵۲ـ۱۵۵۳) و بزرگمهر (همو، خطی مشترک، ۲۲۶۰/۴؛ نیز نک: بیهقی، ۳۲۳)، در ادب فارسی، می‌توان به پندهای اسکندر و ارسطو در فرهنگ یونانی رسید (نک: فوشه کور، ۲۲؛ ثروتیان، ۲۳).

تأثیر پندهای برگرفته از فرهنگهای گوناگون، یعنی مصر باستان، خاورمیانه، هند، یونان و روم امری انکارناپذیر است. وجود عبارتهای حکیمانهٔ افلاطون، فیثاغورس، سقراط، ارسطو، جالینوس و بطلمیوس وجز آنها در ادب فارسی این مدعا را اثبات می‌کند (فوشه‌کور، ۱۸ـ۱۹، ۲۲؛ نیز نک: حمدالله، ۶۳ـ۶۶؛ غزالی، ۱۲۷ـ۱۲۹، ۱۵۱).

پندنامه‌ها از نوع ادبیات رسمی و جدی به شمار می‌آیند که رهبران دینی خطاب به پیروان خود، بزرگان یک کشور خطاب به ملت خویش، دانشمندان برای اهل علم یا برای عامهٔ مردم، و یا پدران برای فرزندان خود نوشته‌اند، مانند *نصیحة الملوک* امام محمد غزالی و *قابوس‌نامهٔ* عنصرالمعالی. برخی از پندها به شکل سؤال و جواب، استفهام انکاری، کلمات قصار و حکایتهای اخلاقی مطرح می‌شوند و برخی نیز به صورت طنز و کنایه، هجو و یا به زبان نماد و اشاره تدوین شده‌اند، مانند «پند اهل دانش و هوش» از بهاءالدین عاملی (نک: شیخ بهایی، ۲۰۹ بب؛ نیز فاضل، ۷۱۷/۲)، «موش و گربه» و «صدپند» عبیدزاکانی (نک: ص ۳۳۰ـ۳۳۳، نیز ۲۰۳ بب) و مثنوی طنزآمیز «نان و حلوا» (نک: شیخ بهایی، ۱۴۹ بب؛ نیز شیروانی، ۵۶۱/۲؛ ثروتیان، ۳۲).

بیان پند و امثال در قالب داستانهای فشردهٔ اخلاقی نیز رواج فراوان دارد و مشرق زمین موطن اصلی این گونه داستانهاست. نخستین کسی که به نوشتن چنین متونی مبادرت کرد، کاهنی هندی به نام بیلپا بود که داستانهایی حاوی پند و امثال به زبان سنسکریت نوشت. اندک اندک برخی از این نوشته‌ها به زبان پهلوی ترجمه شد و در اوایل دورهٔ اسلامی، برخی با استفاده از ترجمهٔ پهلوی، آنها را به زبان عربی برگرداندند و بدین ترتیب این شیوه رواج یافت (گئورگیان، ۷۷). نمونهٔ بارز این آثار *کلیله و دمنه* (ه م) و *مرزبان نامه* (ه م) است (مرزبان بن رستم، جه؛ نیز نک: ثروتیان، همانجا؛ معین، یوشت *فریان*...، ۷). افزون بر این، صدها کتاب دیگر همچون *گلستان*، *بوستان* و سخنان کوتاه و بلند عارفان، رساله‌های پندآمیز، توصیه‌ها و رهنمودهای دینی و اخلاقی در بخش حکمت عملی و مطالب مربوط به پند و اندرز قابل بررسی است. مجموعه‌های شعر بسیاری از شاعران پارسی‌گوی هر چند عنوان پندنامه ندارند، اما مشحون از پند و اندرزند و از نظر موضوعی می‌توان آنها را پندنامه به شمار آورد (نک: ثروتیان، ۳۳ـ۳۴). حتیٰ برخی از شاعران همچون ناصرخسرو (نک: ص ۳۲۶، بیتهای ۴۹، ۵۰) و دقیقی (ص ۵۶، بیت ۱۷۲) *دیوان* خود را «پندنامه» خوانده‌اند.

پندنامه‌ها از جهت قالب بر ۳ قسم‌اند:

۱. پندنامه‌های منثور، مانند *نصیحة الملوک* غزالی (ه م) و *قابوس‌نامهٔ* عنصرالمعالی (ه م). برخی از این گونه پندنامه‌ها به نثر مسجع نوشته شده‌اند، مانند گفتاری از خواجه عبدالله انصاری (۴۶۱/۲).

۲. پندنامه‌های منظوم، که بیشتر در قالب قطعه، مثنوی و قصیده سروده شده‌اند (نک: ثروتیان، ۳۲)، مانند *پندنامهٔ انوشیروان* که بدایعی بلخی آن را در ۲۰۰ بیت و در قالب مثنوی سروده است. اصل این پندنامه به زبان پهلوی است و ترجمهٔ فارسی آن به ابن سینا منسوب است (آقا بزرگ، ۱۳۲/۱۹؛ منزوی، *خطی*، ۲(۲)/۱۵۵۲)، و *اندرزنامهٔ* علی‌اکبر نواب شیرازی ملقب به بسمل (ه م) که خطاب به دو فرزندش سروده است (آقابزرگ، ۳۶۶/۲؛ منزوی، همان، ۲(۲)/۱۵۴۳).

۳. پندنامه‌های منثور آمیخته به نظم، مانند *پندنامهٔ* شاه آبادی از حمیدالله شاه‌آبادی، خطاب به فرزند خویش (همان، ۲(۲)/۱۵۵۳) و «نصیحة‌الملوک» سعدی (نک: ص ۸۷۱ بب؛ منزوی، *خطی مشترک*، ۲۴۸۳/۴). گفته‌اند که بهترین شیوه برای بیان اندرز، اظهار این سخنان در قالب کلمه‌های قصار و سخنان کوتاه است و از کهن‌ترین نمونه‌های این گونه سخنان نامهٔ *جاویدان خرد* را می‌توان نام برد (نک: ثروتیان، ۳۵؛ فوشه کور، ۱۰).

پندهای پهلوی: مهم‌ترین بخش ادبیات پهلوی را پندنامه تشکیل می‌دهد. پندنامه‌های پهلوی به زبان ساده و روان و با جمله‌های کوتاه، از نوع کلمات قصار نوشته شده است و اگر در آنها از صنایعی چون تشبیه، تمثیل و کنایه استفاده شده، هدف برانگیختن بیشتر توجه خوانندگان و هر چه بیشتر تأثیر نهادن بر آنهاست. اندرزنامه‌های پهلوی یا از نوع حکمتهایی است که از تجارب زندگی برآمده‌اند، یا از نوع اندرزهای دینی است و بیشتر آنها به بزرگان حکومتی، روحانیان و شاهان منسوب است. بیشتر این آثار عنوانی ندارند و عنوانهای کنونی را کاتبان و نسخه پردازان یا مصححان به این متون داده‌اند (تفضلی، ۱۸۰ـ۱۸۱، ۱۹۹). این گونه پندنامه‌ها، در دوران اسلامی، بر آثار ادبی و اخلاقی که به زبان عربی و فارسی نوشته شده است، تأثیری بسزا نهاده‌اند (همو، ۱۸۰). از بزرگان دورهٔ ساسانی که به اندرزنامه‌نویسی نام‌بردارند، آذربادمهرسپندان (آذربدمارسپندان)، زردشت پسر آذرباد، بخت آفرید، انوشیروان، بزرگمهر، بهزاد فرخ فیروز و آذر فرنبغ را می‌توان نام برد (معین، *مجموعه*...، ۱۸۱/۱).

مهم‌ترین پندنامه‌های پهلوی اینهاست: ۱. کتاب ششم دینکرد، که مفصل‌ترین و بزرگ‌ترین پندنامهٔ پهلوی است و برخلاف بیشتر اندرزهای دینی که در آنها بر آداب و جنبه‌های عملی تأکید شده، در اندرزهای دینی دینکرد، تکیه بر اندیشه و تفکر مذهبی است (همان، ۱۳۵/۱، ۱۸۱). ۲. *اندرزهای آذربادمهرسپندان* (همان، ۱۸۱/۱ـ۱۸۴؛

زرین‌کوب، ۴۴- ۴۵؛ مشار، ۵۳۰/۱؛ متون پهلوی، ۱۰۰). ۳. *پندنامهٔ بزرگمهر*، از بزرگمهر بختگان. این پندنامه به صورت سؤال و جواب است و در دوران اسلامی از اهمیت و شهرت بسزایی برخوردار بوده، و ترجمهٔ بیشتر بخشهای آن به عربی در *جاویدان خرد* آمده، و فردوسی نیز آن را به نظم آورده است (ابوعلی مسکویه، ۸۴ به؛ فردوسی، ۳۰۵/۸ به؛ تفضلی، ۱۸۵؛ کریستن سن، ۹۵). ۴. *اندرز اوشنردانا*، که برخی از بندهای آن به صورت سؤال و جواب و یک بند آن به صورت استفهام انکاری است (معین، همان، ۱۸۲/۱؛ تفضلی، ۱۸۶؛ مشار، همانجا). ۵. *اندرز پوریوتکیشان* (نک: «گزیده...»، جم). ۶. *اندرز خسروقبادان*، که در واقع وصیت‌نامه‌ای است از خسرو انوشیروان (تفضلی، ۱۸۷-۱۸۸؛ معین، همان، ۱۸۴/۱؛ زرین‌کوب، ۴۴؛ مشار، همانجا). ۷. *اندرز دستوران به بهدینان*. ۸. *اندرز بهزاد فرخ*. ۹. *اندرزدانایان به مزدیسنان*. ۱۰. *خیم و خرد فرخ مرد*. ۱۱. *پنج خیم روحانیان*. ۱۲. *داروی خرسندی*. ۱۳. *خویشکاری ریدکان*. ۱۴. *رسالهٔ روزها*. ۱۵. *اندرز منسوب به آذر فرنبغ فرخزادان*. ۱۶. *اندرز خوبی کنم به شما کودکان*. ۱۷. *آراء دین به مزدیسنان*. ۱۸. *اندرزنامهٔ منسوب به بخت آفرید*. ۱۹. *اندرز منسوب به آذرباد زردشتیان*، نوهٔ آذربادمهرسپندان (تفضلی، ۹۴، ۱۹۰- ۱۹۶؛ متون پهلوی، ۹۴، ۱۱۲ به؛ زرین‌کوب، ۴۵؛ قس: کریستن سن، همانجا؛ نیز نک: معین، همان، ۱۸۵/۱- ۱۸۶). ۲۰. *دادستان مینوی خرد*. این متن را به سبب دربرداشتن اندرز و حکم بسیار می‌توان در شمار پندنامه‌ها یاد کرد. مطالب کتاب به شکل پرسش و پاسخ است و احتمال می‌رود که در دورهٔ ساسانی تألیف شده باشد (تفضلی، ۱۹۶- ۱۹۸).

پندنامه‌های دوران اسلامی: بسیاری از مواعظ پهلوی در دوران اسلامی ایران توجه دانشمندان مسلمان را به خود جلب کرد و به عربی ترجمه شد و به کتابهای فارسی نیز راه یافت (همو، ۲۰۲؛ نیز نک: صفا، ۱۳۳/۱-۱۳۴). اندرزهای سده‌های نخستین هجری و پیش از آن منشأ اصلی اندیشه‌های اخلاقی است که در سراسر ادبیات فارسی به چشم می‌خورد. شاعران و نویسندگان دوران اسلامی معانی و مضامین اخلاقی و تربیتی این اندرزها را برگرفته‌اند و بنا به ضرورت، نسبت به تفکرات مذهبی که پایهٔ استوار این اندرزها محسوب می‌شود، توجه چندانی نکرده‌اند (نک: فوشه کور، ۲۲، ۴۰). ابن‌ندیم در فصلی از کتاب خویش شماری از کتابهای اخلاقی و تعلیمی پهلوی را که در سده‌های آغازین هجری به عربی ترجمه شده است، نام می‌برد که از آن جمله است: ۱. کتاب *مهر آذر گشنسب فرمدار به بزرگمهر بختگان*، که ظاهراً به صورت نامه‌ای مشتمل بر مواعظ و حِکَم بوده است و احتمالاً علی بن عبیدهٔ ریحانی، معاصر مأمون، آن را ترجمه کرده است (نک: ص ۳۷۷؛ نیز تفضلی، ۲۰۳). ۲. *کتاب موبدان موبد*، دربردارندهٔ کلمات قصار. ۳. *سیره نامه* از خدابود، پسر فرخزاد. ۴. کتابی مشتمل برمطالبی در تدبیر مملکت، فراهم آمده به فرمان اردشیر (ابن‌ندیم، ۳۷۷- ۳۷۸؛ تفضلی، ۲۰۳-۲۰۴؛ صفا، ۱۳۴/۱، ۱۳۹-۱۴۰؛ ثروتیان، ۳۴).

افزون بر اندرزنامه‌هایی که از دوران پیش از اسلام برجای مانده، جمله‌ها و عبارتهای پندآمیزی نیز از شاهان و بزرگان ایران کهن در آثار ایران اسلامی نقل شده است که از میان آنها نام اردشیر، بزرگمهر و انوشیروان بیشتر به چشم می‌خورد (تفضلی، ۲۰۴؛ برای سخنان انوشیروان، نک: غزالی، ۱۸۲؛ عنصرالمعالی، ۵۱ - ۵۵؛ برای سخنان اردشیر، نک: غزالی، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۷۶، ۱۸۰، ۲۳۸؛ نیز برای سخنان بزرگمهر، نک: همو، ۱۲۹، ۱۳۲، ۱۵۱، ۱۸۴، ۲۲۲-۲۲۳، جم؛ حمدالله، ۶۷-۷۰؛ بیهقی، ۳۳۳). برخی برآن‌اند که پندهای منسوب به بزرگمهر (نک: منزوی، خطی، ۲(۲)/۱۵۵۳، خطی مشترک، ۲۲۶۰/۴)، در ادبیات فارسی تأثیر بسزایی داشته، و گذشته از اشعار و نوشته‌هایی که بر اساس پندنامهٔ او سروده یا نوشته شده است، بسیاری از کتابهای اخلاقی از *قابوس‌نامه* گرفته تا *گلستان* سعدی از این سخنان تأثیر پذیرفته است (*میراث ایران*، ۳۲۷).

علاوه بر کسانی که از آنان سخن رفت، بزرگان دیگری نیز بوده‌اند که پندهای آنان زینت بخش آثار دوران اسلامی است (نک: تفضلی، ۲۰۵-۲۰۶؛ فوشه‌کور، ۲۲)، مانند لقمان، فیثاغورس، جاماسب، بقراط، سقراط، افلاطون، ارسطو، جالینوس و اسکندر (نک: حمدالله، ۶۲ - ۶۶؛ نیز نک: غزالی، ۱۲۷-۱۲۹، ۱۵۱، ۱۵۹، ۱۸۲، ۱۸۸، جم).

بسیاری از پندهای مربوط به عصر ساسانی بدون ذکر نام گویندهٔ آنها در متون دوران اسلامی آمده است و از میان مجموعه‌های پندآمیز منسوب به حکیمان ایرانی از دو اثر اطلاع بیشتری در دست است: ۱. *جاویدان خرد*، که مجموعه‌ای است از پندهای گوناگون، به زبان پهلوی که اصل آن از میان رفته، اما ترجمهٔ آن از ابوعلی مسکویه (د ۴۲۱ ق) به زبان عربی باقی است. تقی‌الدین ارجانی شوشتری در زمان نورالدین جهانگیر شاه (۱۰۱۴-۱۰۳۷ ق)، پادشاه گورکانی هند، و به امر او کتاب را به فارسی ترجمه کرد (برای اطلاع بیشتر، نک: تفضلی، ۲۰۶-۲۰۹؛ ثروتیان، ۴۵، ۶۲؛ زرین‌کوب، ۴۷). ۲. *اندرزهای مَردَک*. مردک از حکمای دورهٔ ساسانی است و سخنان حکیمانه‌ای از وی در کتابهای عربی نقل شده است. این سخنان را ابن مقفع از پهلوی به نثر عربی برگرداند و ابان لاحقی آنها را به شعر عربی درآورد (تفضلی، ۲۰۹-۲۱۰).

افزون بر این مجموعه‌ها در متون دوران اسلامی از پندهایی سخن رفته است که بر گور بزرگان ایرانی پیش از اسلام یا روی تاج و بر پرده‌های رنگین سلطنتی و یا بر سینهٔ کوهها حک شده، و نویسندگان و شاعران از آنها الهام گرفته‌اند (همو، ۲۱۱-۲۱۳؛ فوشه‌کور، ۴۹؛ نیز نک: حمدالله، ۱۱۱، ۱۱۸). گفتنی است که پندنامه‌ها در آثار دوران اسلامی پرورده‌تر و کامل‌تر شد (فوشه‌کور، ۷، ۲۲). آیات *قرآن* کریم، اخبار و احادیث نبوی و مواعظ موجود در *نهج‌البلاغه*، تأثیر بسزایی در اشاعهٔ پندهای دینی داشتند و از آنجا که این پندها به صورت مجموعه‌ای از قوانین اخلاقی متضمن سعادت مادی و معنوی انسان به شمار می‌آمد، به تدریج اندرز خسروان، رنگ حکومتی خود را از دست داد و صورت

مردمی و مذهبی بیشتری یافت (نک: ثروتیان، ۳۰-۳۱).

نویسندگان دوران اسلامی مطالب پندآمیز بسیاری نوشته‌اند که بسیاری از آنها در فهرست نسخه‌های خطی و چاپی ادبیات اسلامی یاد شده است (همو، ۳۲). آثار پندآمیز ثبت شده در این فهارس به نام و عنوانهای گوناگون معرفی شده‌اند، مانند اندرز و اندرزنامه (نک: مشار، ۵۳۰/۱-۵۳۲؛ بونکو، ۳۸۱/۱، ۶۰۰؛ شورا، ۱۲/۶)؛ پند و پندنامه (نک: منزوی، خطی، ۲(۲)/۱۵۵۲-۱۵۵۳، خطی مشترک، ۲۲۵۷/۴-۲۳۷۴؛ آقابزرگ، ۱۹۹/۳، ۱۳۲/۱۹؛ صادق‌پور، ۲۲۰؛ ملک، ۶۸/۲-۶۹؛ هاشم‌پور سبحانی، *فهرست ... مغنیسا*، ۲۴، ۱۱۱، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۸۱، *فهرست ... بروسه*، ۲۲-۲۸، ۱۵۳، ۲۷۶، ۲۷۸؛ راهی، ۵۳، ۵۹؛ حبیب‌الرحمان، ۱۱، ۱۳، ۳۲)؛ و نصیحت نامه و نصایح (نک: منزوی، خطی، ۲(۲)/۱۷۰۳-۱۷۰۶، ۳۲۷۶/۴، ۳۲۷۸، خطی مشترک، ۲۴۸۲/۴-۲۴۸۳، ۲۴۸۶، ۲۴۸۷؛ آقابزرگ، ۱۶۹/۲۴، ۱۷۲، ۱۸۱-۱۸۳؛ مشار، ۳۲۷۷/۲-۳۲۸۰؛ آستان...، ۵۸۳-۵۸۴؛ مرعشی، ۷۴/۸، ۳۲۲، ۱۳۲/۱۲، ۲۲۸/۱۳-۲۲۹؛ عباسی نوشاهی، ۲۰۶، ۳۲۳، ۴۸۸؛ هاشم‌پور سبحانی، همان، ۳۲۲، ۳۹۷، ۳۹۹).

برخی از پندنامه‌های معرفی شده در این فهارس عبارت‌اند: ۱. *پندنامهٔ* عطار نیشابوری، در قالب مثنوی، حدود ۸۰۰ بیت، که از نوع پندنامه‌های عرفانی است و روزگاری دراز از کتابهای درسی شبه قارهٔ هند بوده است (راهی، ۵۳)؛ ۲. *پندنامهٔ افسر*، از محمدهاشم میرزا، متخلص به افسر (منزوی، خطی مشترک، ۲۶۹۶/۴؛ شاکری، ۸۱)؛ ۳. *پندنامهٔ* گروسی (صادق‌پور، همانجا)؛ ۴. *پندنامهٔ اهوازی* یا *آیین پزشکی*، از علی بن عباس مجوسی اهوازی؛ ۵. *پندنامهٔ* منسوب به لقمان (نوشاهی، ۳۰۸)؛ ۶. پند ابن مقفع، معروف به *الادب الوجیز* (منزوی، خطی، ۲(۲)/۱۵۵۲)؛ ۷. *پندهای افلاطون* (نک: نصیرالدین، ۴۰۱؛ منزوی، همانجا).

در این فهارس پندنامه‌های غیرایرانی و غیراسلامی نیز معرفی شده است که از جملهٔ آنهاست: *پندنامهٔ مارکوس اورلیوس*، قیصرروم که عبدالرحیم طالبوف تبریزی آن را از روسی به فارسی برگردانده است (صادق‌پور، همانجا؛ منزوی، همان، ۲(۲)/۱۵۵۴). اندرزنامه‌ای به زبان ترکی معروف به *نصیحت نامه* نیز معرفی شده است که منظومه‌ای از شاه اسماعیل صفوی در ۳۵۴ بیت است (آقا بزرگ، ۱۸۳/۲۴).

مآخذ: آستان قدس ف، *فهرست*؛ آقا بزرگ، *الذریعة*؛ ابن‌ندیم، *الفهرست*؛ ابوعلی مسکویه، احمد، *جاویدان خرد*، ترجمهٔ تقی‌الدین شوشتری، به کوشش بهروز ثروتیان، تهران ۱۳۵۵ش؛ بونکو، تریو، *فهرست کتابهای چاپی فارسی موجود در ژاپن*، توکیو، ۱۳۶۲ش؛ بیهقی، ابوالفضل، *تاریخ*، به کوشش قاسم غنی و علی اکبر فیاض، تهران، ۱۳۲۴ش؛ تفضلی، احمد، *تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام*، به کوشش ژاله آموزگار، تهران، ۱۳۷۶ش؛ ثروتیان، بهروز، مقدمه بر *جاویدان خرد* (نک: هم، ابوعلی مسکویه)؛ حبیب‌الرحمان، حکیم، *ثلاثهٔ غساله*، ترجمه و تعلیقات عارف نوشاهی، اسلام‌آباد، ۱۹۸۹م؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ خواجه عبدالله انصاری، *مجموعهٔ رسائل*، به کوشش محمد سرور مولایی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ دقیقی، محمد، *دیوان*، به کوشش محمدجواد شریعت، تهران، ۱۳۶۸ش؛ راهی، اختر، *ترجمه‌های متون فارسی به زبانهای پاکستانی*، اسلام‌آباد، ۱۹۸۶م؛ ریپکا، یان و دیگران، *تاریخ ادبیات ایران*، ترجمهٔ کیخسرو کشاورزی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ زرین‌کوب، عبدالحسین، *از گذشتهٔ ادبی ایران*، تهران، ۱۳۷۵ش؛ سعدی، *کلیات*، به کوشش محمدعلی فروغی، تهران، ۱۳۶۵ش؛ شاکری، رمضانعلی، *فهرست کتب خطی کتابخانهٔ عمومی فرهنگ و هنر مشهد*، مشهد، ۱۳۴۸ش؛ شورا، *خطی*؛ شیخ بهایی، محمد، *کلیات اشعار و آثار فارسی*، به کوشش علی کاتبی، تهران، نشر چکامه؛ شیروانی، محمد، «پندنامه‌ها ـ اندرزنامه‌ها، کتب اخلاقی در ادبیات ایران»، *مجموعهٔ سخنرانیهای دومین کنگرهٔ تحقیقات ایرانی*، به کوشش حمید زرین کوب، ۱۳۵۲ش؛ صادق‌پوروجدی، محمد و جمشید فرآذین، *فهرست کتابخانهٔ ملی تبریز* (کتب چاپی)، تبریز، ۱۳۵۲ش؛ صفا، ذبیح الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ عباسی نوشاهی، خضر، *فهرست نسخه‌های خطی فارسی کتابخانهٔ دانشگاه پنجاب لاهور*، اسلام آباد، ۱۳۶۵ش؛ عبیدزاکانی، *کلیات*، به کوشش پرویز اتابکی، تهران، ۱۳۴۳ش؛ عنصرالمعالی کیکاووس، *قابوس‌نامه*، به کوشش غلامحسین یوسفی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ غزالی، محمد، *نصیحة‌الملوک*، به کوشش جلال‌الدین همایی، تهران، ۱۳۶۱ش؛ فاضل، محمود، *فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ جامع گوهرشاد*، مشهد، ۱۳۶۳ش؛ فردوسی، *شاهنامه*، به کوشش سعید حمیدیان، تهران، ۱۳۷۳ش؛ فوشه‌کور، ش. ـ ه.، *اخلاقیات*، ترجمهٔ محمدعلی امیرمعزی و عبدالمحمد روح بخشان، تهران، ۱۳۷۷ش؛ کریستن‌سن، آرتور، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمهٔ غلامرضا رشیدیاسمی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ «گزیدهٔ اندرز پوریوتکیشان»، ترجمهٔ یحیی ماهیار نوابی، *نشریهٔ دانشکدهٔ ادبیات تبریز*، تبریز، س ۱۲؛ گئورگیان، وارطان، *مسائل ادبی*، ترجمهٔ هرایرخالاتیان، تهران، ۱۳۴۴ش؛ *متون پهلوی*، به کوشش جاماسب جی دستور منوچهر جی جاماسب ـ آسانا، ترجمهٔ سعید عریان، تهران، ۱۳۷۱ش؛ مرزبان بن رستم، *مرزبان نامه*، تحریر سعدالدین وراوینی، به کوشش محمد قزوینی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ مرعشی، *خطی*؛ مشار، خانبابا، *فهرست کتابهای چاپی فارسی*، تهران، ۱۳۵۲ش؛ معین، محمد، *مجموعهٔ مقالات*، به کوشش مهدخت معین، تهران، ۱۳۶۶ش؛ همو، *یوشت فریان و مرزبان نامه*، تهران، ۱۳۲۴ش؛ ملک، *خطی*؛ منزوی، *خطی*؛ همو، *خطی مشترک*؛ *میراث ایران*، به کوشش ا. ج. آربری، تهران، ۱۳۳۶ش؛ ناصرخسرو، *دیوان*، به کوشش جعفر شعار و کامل احمدنژاد، تهران، ۱۳۷۸ش؛ نصیرالدین طوسی، *اخلاق ناصری*، به کوشش مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران، ۱۳۶۹ش؛ نوشاهی، عارف، *فهرست نسخه‌های خطی فارسی موزهٔ ملی پاکستان*، اسلام آباد، ۱۳۶۲ش؛ هاشم‌پور سبحانی، توفیق، *فهرست نسخه‌های خطی فارسی کتابخانهٔ بروسه*، رشت، ۱۳۶۸ش؛ همو، *فهرست نسخه‌های خطی فارسی کتابخانهٔ مغنیسا*، تهران، ۱۳۶۶ش.

ملیحه مهدوی

پَنگان، ابزار کهن زمان‌سنج که پیش از اختراع ساعت، در ایران و برخی جامعه‌های اسلامی به کار می‌رفته است.

تحول واژه: این واژه را مأخوذ از واژهٔ یونانی پیناکس[1] (معین، ذیل فنجان) دانسته‌اند. واژهٔ پنگان در تحول حرفی و آوایی به صورت پِنگ، پِنگان، پِنگام، فِنگام، آنگام و پیکال درآمده است. پنگان در جامعهٔ ایران به معنای کاسه، تشت، طاس و پیالهٔ مخصوص برای سنجش زمان به‌ویژه برای تقسیم آب در کشاورزی (نک: دنبالهٔ مقاله) به‌کار می‌رفته است و ساعت یا وسیلهٔ اندازه‌گیری زمان بوده است (*لغت فرس*، ۳۶۷؛ *فرهنگ...*، ۳۵۰-۳۵۱؛ نخجوانی، ۲۳۷؛ *برهان...*، ۳۰۹/۱؛ *آنندراج*، ۹۴۹/۲؛ دیانت، ۹۲/۱؛ معین، ذیل پنگان؛ بارتولد، ۷۲؛ جنیدی، ۱۶۱-۱۶۲؛ برای کاربرد واژهٔ پنگان در ادب فارسی، نک: *لغت‌نامه...*). این وسیله در جامعه‌های عربی زبان نیز کاربرد داشته، و به نامهای فِنجان،

---

1. pinax

منجانه، فنکان، فنکال، فنجال، فیکال، فنجام، فنکام، بنکان، بنجان، بنکام،منقانه، منقاله،منغاله و مکانه‌خوانده می‌شده است (کردی، ۱۶۷؛ ابن جبیر، ۱۹۰؛ خوارزمی، ۶۹؛ دوزی، II/291, 625؛ «ذکر عمل...»، ۲۰، ۳۵۰؛ جاحظ، ۲۹۴/۲؛ ابن اکفانی، ۸۷؛ دهمان، ۱۶-۱۷؛ محقق، «رصدخانه...»، ۵۲۳).

پیشینه: برخی پنگان را ساعت آبی اختراع ایرانیان در زمان هخامنشیان (مظاهری، ۳۹۲؛ نیرنوزی، ۳۹۹) و برخی دیگر اختراع یونانیان (ارسطو، ۲۴۲-۲۴۳؛ باستانی، ۲۴۲-۲۴۳، حاشیهٔ ۱؛ دیانت، همانجا) می‌دانند. در یونان باستان قاضیان طول زمان دادرسی را با زمان سنجی به نام پنگان تعیین می‌کردند (باستانی، همانجا). قدیم‌ترین اثری که در آن از استفادهٔ پنگان در یونان باستان یاد شده، رسالهٔ منسوب به ارشمیدس است (برای اطلاع از ترجمهٔ عربی این رساله در مجموعه‌های خطی کتابخانه‌های سوریه، ملی پاریس، موزهٔ بریتانیا و بادلیان، نک: ظاهریه، ۸؛ دوسلان، شم 2468؛ ویدمان، III/1629، دربارهٔ ترجمهٔ آلمانی رساله، نک: III/1629-1669). در هند نیز از این وسیله استفاده می‌شده، و در آثار قدیم هندی به آن اشاره شده است (نک: محقق، «پنگان»، ۷۶۹). شاردن از کاربرد پنگان به‌عنوان ساعت آبی در بیشتر مناطق هندوستان در ۱۰۷۶ق/۱۶۶۵م یاد می‌کند (۳۰۴/۴).

در آثار برجا مانده از نخستین سده‌های دورهٔ اسلامی، کتابها و رساله‌هایی دربارهٔ پنگان و کاربرد آن در اندازه‌گیری زمان و تعیین اوقات نماز و عبادت و پرداختن به امور مملکتی و کشاورزی وجود داشته که از میان رفته است (حاجی خلیفه، ۲۵۵/۱-۲۵۶). کاربرد این ابزار در زندگی روزمرهٔ مسلمانان به حدی مهم بود که شاخه‌ای از علوم به آن اختصاص داشت و «علم البنکامات» نامیده می‌شد. در طبقه‌بندی علوم اسلامی این علم شاخه‌ای از علم هندسه به شمار می‌آمد و به شناخت ابزار اندازه‌گیری زمان، ساخت و نحوهٔ کاربرد آن می‌پرداخت (همانجا؛ طاش‌کوپری‌زاده، ۳۵۴/۱).

ساختمان ابزار: پنگان را به صورت پیاله یا کاسه‌ای مدرج از مس، روی یا سفال می‌ساختند، ته آن را سوراخ می‌کردند و لوله یا مهره‌ای از فلزی دیگر مانند مفرغ به اندازهٔ قطر سوراخ بر روی سوراخ قرار می‌دادند تا آب به درون کاسه راه یابد («ذکر عمل»، ۳۵۰؛ صفی‌نژاد، ۱۴۳/۱). پس از فرسودگی و از کار افتادن کاسه، مهره را روی کاسهٔ دیگر نصب می‌کردند تا در محاسبه اختلال پدید نیاید (همانجا). این کاسه در برخی از نقاط ایران به نامهای دیگر نامیده می‌شد؛ مثلاً در میبد به آن «تیاره» می‌گفتند. تیاره همواره نزد افراد معتمد محل نگهداری، و در مواقع نیاز از آن استفاده می‌شد (جانب اللهی، «نظامهای سنتی...»، ۱۸۰). معمولاً درون کاسه را با خطوطی به چند قسمت تقسیم می‌کردند. ابن ساعاتی به مدرج کردن فنجان با خطهایی برای سنجش ماه و هفته و روز اشاره می‌کند (نک: دنبالهٔ مقاله). در ایران دیوارهٔ داخل پنگان را بنابر سهم آب بری محل و سنجش شبانه‌روز با کشیدن خط به ۲ تا ۶ قسمت برابر تقسیم، و فواصل خطوط را با قلع سفید می‌کردند. هر قسمت واحد کوچک‌تر سنجش به حساب می‌آمد که در برخی جاها آن را دانگ می‌گفتند. در برخی مناطق ایران هر قسمت از تقسیم‌بندی کاسه نام خاصی داشت؛ مثلاً در روستاهای دشت لوت تقسیمات دیواره از پایین به بالا ناخن، گره، نیم، چهاردونگه، کم ناخن و پُر نامیده می‌شد (صفی‌نژاد، ۱۶۹/۱؛ تابنده، ۷۱؛ غفوری، ۹۲۷؛ پورافکاری، ۵۰؛ نیز نک: هد، ۵۹/۱).

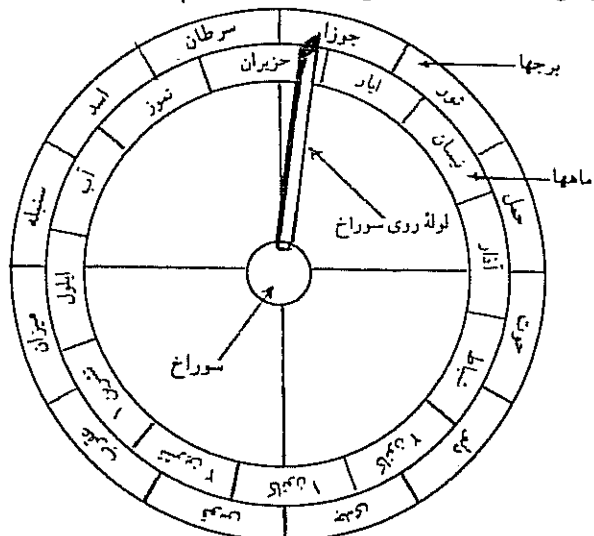
کاربری در زمان سنجی: دربرخی آثار اسلامی پنگان به همه نوعْ واحد اندازه‌گیری زمان اطلاق می‌شد، مانند بنکام رملی (ریگی)، آبی، آسیابی، بنکام الطبّالین و بنکام الفیل (حاجی خلیفه، همانجا؛ حسن، ۳۴؛ محقق، «رصدخانه»، همانجا؛ برای اطلاع بیشتر از اساس و نحوهٔ کاربرد انواع بنکامات، نک: جزری، ۷۹-۹۲، جم).

بنکام الطبالین و بنکام الفیل از انواع بسیار پیشرفتهٔ ساعتهای آبی بودند. بنکام الطبالین به صندوق ساعتی گفته‌می‌شد که دو طبال و چند شیپور زن و سنج‌زن در آن کار گذاشته بودند. آدمکها هر ۶ ساعت یک‌بار به حرکت در می‌آمدند و طبل و سنج می‌زدند و در شیپور می‌دمیدند. بنکام الفیل مجسمه‌ای فلزی و توخالی به شکل فیل بود که روی آن آدمکی به‌عنوان فیلبان نشانده، و در شکم آن آب ریخته بودند. قصر کوچکی بر روی فیل ساخته بودند که بر روی گنبد آن آدمکی قلم به دست، گویی حساب و کتاب زمان را ثبت می‌کرد. پیکره‌هایی از اژدها و عقاب و پرنده‌های سوت زن بودند که با نخ و قرقره به بازوهایی در آب متصل می‌شدند. سر هر ساعت با حرکت پیکره‌ها فیلبان به حرکت در می‌آمد و یا چکش به سر فیل می‌زد و با برخاستن صدا ساعت را اعلام می‌کرد (همو، ۷۹-۹۲، ۱۱۷-۱۶۵؛ نیز دربارهٔ ساعتهای پیشرفتهٔ آبی در یزد، نک: جعفری، ۱۰۳-۱۰۴).

از پنگان در تعیین و ثبت برجهای فلکی، سال، ماه، هفته و روز نیز استفاده می‌کردند. دربارهٔ چگونگی ساخت و کار پنگان چنین گفته‌اند: ته پنگان سوراخی دارد که روی آن لوله‌ای به اندازهٔ همان سوراخ قرار می‌دادند و صفحهٔ دیوارهٔ داخل فنجان را با ۲ خط به ۲ قسمت تقسیم می‌کردند. در یک قسمت نامهای ۱۲ برج فلکی مثل حمل، سرطان، جوزا و... و در قسمت دیگر اسامی ماههای مرسوم در هر جامعه، مانند ماههای سریانی نیسان، ایار و ایلول و... را می‌نوشتند. معمولاً در بالای دایرهٔ صفحه، برج سرطان، و در پایین آن برج جَدی قرار می‌گرفت. سنجش زمان از اول برج حمل شروع می‌شد. برای تعیین زمان، پنگان را داخل ظرف آبی می‌گذاشتند. با کاهش و افزایش آب داخل پنگان، لولهٔ قرار گرفته روی سوراخ می‌گردید و برج و ماه را مشخص می‌کرد («ذکر عمل»، ۳۵۰-۳۵۱).

در یونان باستان پنگان را با آب پر می‌کردند و به میزان آبی که به تدریج از سوراخ آن بیرون می‌رفت، زمان تعیین می‌شد و با گذاردن انگشت بر سوراخ و قطع جریان آب، زمان را از نو اندازه‌گیری می‌کردند (باستانی، ۲۴۲، حاشیهٔ ۱). امام محمد غزالی در *کتاب الاربعین* (ص ۱۴) از ابزاری به نام صندوق ساعت برای سنجش زمان نام می‌برد که با

آب کار می‌کرد (نیز نک: *لغت‌نامه*، ذیل پنگان). هر بار پر شدن پنگان برابر با یک ساعت، یعنی یک بیست و چهارم طول شبانه‌روز بود



صفحهٔ داخل پنگان مخصوص اندازه‌گیری زمان

(حسن‌زاده، ۴۴۷/۱). در فرهنگ *آنندراج* (۹۴۹/۲) به تقسیم شبانه‌روز در ایران به ده بخش و هر بخش به نام یک پنگ یا پنگان اشاره شده است. همچنین در منتهی *الارب*، فِنک (معرب پنگ) پاره یا پاسی از شب معنا شده است (صفی‌پوری، ۳ـ۹۸۲/۴).

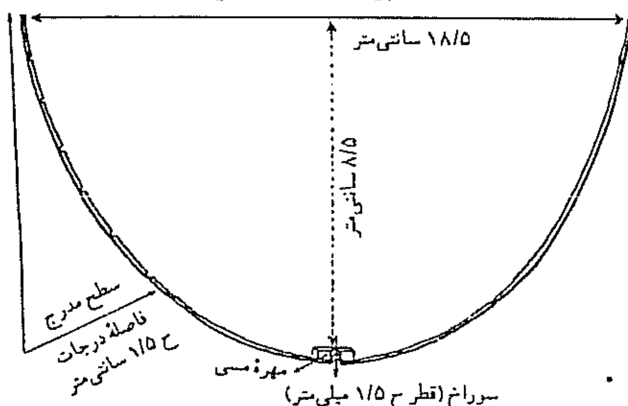
در اخترشناسی نیز برای رصد ستارگان، تعیین منازل قمر، بروج و خانه‌های قطب‌نما از پنگان استفاده می‌کردند (حاجی خلیفه، محقق، همانجاها). مؤلف کتاب *الفوائد فی اصول علم البحر و القواعد* به کاربرد زام (= جام یا پنگان) در تعیین و پیمایش مسافتهای آبی دریانوردی در اقیانوس هند و خلیج فارس اشاره می‌کند (ابن ماجد، ۲۹۸؛ نیز نک: اقتداری، تعلیقات...، ۳۳۰، «پنگ...»، ۲۷۶).

کاربری پنگان در آب‌سنجی: نظام سنجش آب در کشاورزی در مناطق خشک و کم‌آب سرزمین ایران دارای صورتهای گوناگون بود و پیچیدگی و اهمیت آنها به درجهٔ خشکی و کم‌آبی هر منطقه بستگی داشت. معمولاً از ۳ نظام حجمی، وزنی و زمانی برای سنجش آب در کشاورزی استفاده می‌کردند که هر کدام از این نظامها با توجه به قوانین عرفی هر جامعه و منطقه به اشکال گوناگونی اجرا می‌شد (برای اطلاع بیشتر، نک: صفی‌نژاد، ۸۶/۱، ۱۳۶ـ۱۴۵، جم؛ هـ د، ۵۹/۱). استفاده از پنگان و ساعت آفتابی از اشکال نظام سنجش زمانی است. مقدار زمان لازم برای فرو رفتن پنگان در ظرف آب یک واحد زمانی به حساب می‌آمد. این مقدار زمان به حجم و اندازهٔ پنگان بستگی داشت که از ۳ تا ۶۰ دقیقه تغییر می‌کرد. بدین ترتیب سهم آب بری هر کشاورز برحسب مقدار زمین زراعی‌اش با پنگان تعیین می‌شد. پتروشفسکی (۲۲۲/۱) و بارتولد (ص ۱۷، ۷۲) به کاربرد پیکال و فنکال برای سنجش آب کشاورزی در مرو و خوارزم اشاره می‌کنند. در این سرزمینها هر پیکال معادل ۱۰ بست بود.

کاربری پنگان در مناطق مختلف ایران: در بیشتر مناطق خشک و کم آب مرکزی شرق و جنوب شرقی ایران برای صرفه‌جویی و بهره‌گیری عادلانه و دقیق کشاورزان از آب، نظامهای پیچیدهٔ آبیاری به کار می‌رفت. این نظامها با محیط جغرافیایی هر منطقه منطبق بود (برای اطلاع بیشتر از چگونگی اجرای این نظامها در مناطق مختلف ایران، نک: هـ د، ۵۹/۱).

استفاده از این ابزار زمان‌سنج برای آب کشاورزی در اغلب مناطق ایران مرسوم بود. این ابزار در هر منطقه و حوزهٔ فرهنگی به نام خاصی شهرت داشت. در بسیاری از مناطق کویری ایران شبانه‌روز را با توجه به دفعات پر و خالی شدن پنگان به ۴ «نیم روز» (صبح، ایواره، سر شب و آخر شب) تقسیم می‌کردند. طول نیم روز صبح و سر شب در همهٔ فصلها ثابت، و طول دو نیم روز دیگر متغیر بود (نک: هـ د، ۵۲/۱ـ۶۰). شاردن در قرن ۱۷م به کاربرد ساعت آبی پنگان در اصفهان اشاره می‌کند که مردم با هر بار پر و غوطه‌ور شدن آن، ۲ تا ۳ ساعت آب به مزرعه‌شان می‌بردند (۳۰۴/۴). درنواحی مختلف اصفهان ازپیمانه‌هایی به نامهای طاس، طشتک، شرقه و شرجه نیز برای آب سنجی استفاده می‌کردند (رجایی، ۷۲؛ پورافکاری، ۵۰).

در شهرهای خراسان مثل سبزوار، بیرجند، قاین، کاشمر، فردوس و طبس پیمانه‌هایی مانند فنجان، طاس، بُل، تشته (تیشته)، جام و کوزه استفاده می‌کردند که زمان تقریبی پر شدن هر کدام در این نواحی بین ۴ تا ۲۰ دقیقه، و در بسیاری از دهات جنوب خراسان بین ۳ تا ۲۴ دقیقه بود (خسروی، ۹۴، حاشیهٔ ۱؛ بیهقی، ۲۱۶؛ رضایی، ۳۰۸ـ۳۰۹؛ پورافکاری، همانجا؛ یزدانی، ۱۷۳). در فین واردهال و کاشان سرجه به کار می‌بردند که زمان تقریبی پر شدن آن ۹ دقیقه و ۳۶ ثانیه بود (بلوکباشی، ۳۶، حاشیهٔ ۲). در میبد یزد واردکان این پیمانه را سبو و طشتک می‌نامیدند که ۷ یا ۱۱ دقیقه و ۱۵ ثانیه پر شدن آنها طول می‌کشید (غفوری، ۹۲۷) و



پنگان مدرج مخصوص آب‌سنجی در کشاورزی

در قزوین و اطراف آن کوزه و قُله می‌نامیدند (خسروی، همانجا). در تات‌نشینهای بلوک زهرا قله (قلک) به کار می‌رفت که از ابزار «سرِبُنگی» در تقسیم آب بُنه بود. هر ۱۲ قُله یک ساعت طول می‌کشید (آل احمد، ۳۶ـ۳۷).

در کهنوج و ماهانِ کرمان نوعی ساعت آبی به نام تشته به کار می‌رفت که ظرفیت آن ۶ دقیقه بود (همو، ۳۷، حاشیهٔ ۱؛ نیز قس: پورافکاری، همانجا). در خور و روستاهای اطراف آن پر شدن هر پنگان بین ۵ تا ۱۸ دقیقه طول می‌کشید (حکمت یغمایی، ۳۰۶؛ هنری، ۶۶-۶۷). پنگان در نهبندان و سروستان، طش و طشته نامیده می‌شد و ظرفیت زمانی آن ۳ دقیقه و ۶ ثانیه بود (نقوی، ۱۲۳؛ همایونی، ۳۱-۳۲؛ برای اطلاع بیشتر از نام پنگانهای دیگر و ظرفیت زمان تقریبی آنها در دشت لوت، گناباد، نائین، گلپایگان، نطنز، سمنان و جاهای دیگر، نک: بهرامی، ۱۲۱۰؛ پورافکاری، همانجا؛ زمانی، ۳۲۰؛ تابنده، ۷۱؛ صفی‌نژاد، ۹۴/۱، ۱۳۹/۲، جم).

مُقَسّمان آب: ناظرانی که شمارش و ثبت پنگانها و میزان آب بری زمین کشاورزان را نگاه می‌داشتند، به نامهای گوناگونی نامیده می‌شدند، مانند فنجامیین، میراب، سرتاق و تاق سالار. برخی از این ناظران از دستگاه دولتی مستمری می‌گرفتند و یا سهم ویژه‌ای از آب می‌بردند. در برخی مناطق هم دستمزدشان را با چند سهم از محصولات کشاورزی پرداخت می‌کردند (صابی، ۱۵؛ صفی‌نژاد، ۸۲/۱، ۱۴۱، ۶۲/۲؛ جانب‌اللّهی، «نظام تقسیم...»، ۲۹۸).

مقسمان آب را از افراد محلی آگاه به حساب و کتاب آبیاری انتخاب می‌کردند. اینان به واسطهٔ تجربه و مهارت و عدالتی که در تقسیم آب به کار می‌بردند، در جامعه از منزلت اجتماعی بالایی برخوردار بودند و فردی امین به شمار می‌رفتند. محل کار ناظر در پای ظرف تقسیم آب بود. این ظرف در جاهای مختلف ایران اسامی گوناگونی داشت؛ مثلاً آن را در خور، کُوار (هنری، ۶۷)، در روستای فراخی در حاشیهٔ غربی کویر نمک، تشته (صفی‌نژاد، ۱۶۶/۱، ۱۶۹)، در میبد، گادیشه (جانب‌اللّهی، همانجا) و در سروستان، لگن می‌نامیدند (همایونی، ۳۱). در برخی مناطق ایران اتاق خاصی را به مقسم آب اختصاص می‌دادند. این اتاق را در روستای زفرقند اردستان «سرجه‌پیما» می‌نامیدند (صفی‌نژاد، ۸۲/۱). ناظر برای آب‌دهی به هر کشاورز با کنار گذاشتن سنگی برای هر پنگان پر شده از آب، مقدار سهم آب برای کشاورز را در طول شبانه روز مشخص می‌کرد. در برخی مناطق ایران ناظران و آب برها با گرداندن دانه‌های تسبیح یا رشته‌های ده دانهٔ گِلی یا چوبی شمارش پنگانها را نگه می‌داشتند (جانب اللّهی، همانجا).

مآخذ: آل احمد، جلال، تات نشینهای بلوک زهرا، تهران، ۱۳۵۳ش؛ آنندراج، محمد پادشاه، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۶ش؛ ابن اکفانی، محمد، نخب الذخائر فی احوال الجواهر، قاهره، ۱۹۳۹م؛ ابن جبیر، محمد، رحلة، بیروت، ۱۳۸۴ق؛ ابن ماجد، احمد، الفوائد، ترجمهٔ احمد اقتداری، تهران، ۱۳۷۲ش؛ ارسطو، اصول حکومت آتن، ترجمهٔ محمد ابراهیم باستانی پاریزی، تهران، ۱۳۵۸ش؛ اقتداری، احمد، «بنگ، پنگان، فنگام»، آینده، تهران، ۱۳۶۰ش، س ۷، شم ۴؛ همو، تعلیقات بر الفوائد (نک: هم، ابن ماجد)؛ بارتولد، و.و.، آبیاری در ترکستان، ترجمهٔ کریم کشاورز، تهران، ۱۳۵۰ش؛ باستانی پاریزی، محمد ابراهیم، تعلیقات بر اصول... (نک: هم، ارسطو)؛ برهان قاطع، محمدحسین بن خلف تبریزی، به کوشش محمد معین، تهران، ۱۳۴۲ش؛ بلوکباشی، علی، قالی شویان، مناسک نمادین قالی شویی در مشهد اردهال، تهران، ۱۳۷۹ش؛ بهرامی، تقی، فرهنگ روستایی یا دایرةالمعارف فلاحتی، تهران، ۱۳۱۶- ۱۳۱۷ش؛ بیهقی، محمود، سبزوار شهر دیرینه‌های پایدار، مشهد، ۱۳۷۰ش؛ پتروشفسکی، ا. پ.، کشاورزی و مناسبات ارضی در ایران عهد مغول، ترجمهٔ کریم کشاورز، تهران، ۱۳۴۴ش؛ پورافکاری، نصرالله، «شیوه‌های سنتی تقسیم آب در ایران»، هنر و مردم، تهران، ۱۳۵۸ش، س ۱۷، شم ۱۹۳؛ تابنده، سلطان حسین، تاریخ و جغرافی گناباد، تهران، ۱۳۴۸ش؛ جاحظ، عمرو، الحیوان، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، بیروت، ۱۹۶۹م؛ جانب اللّهی، سعید، «نظام تقسیم و حسابرسی و خرید و فروش آب در آبیاری سنتی میبد»، فصلنامهٔ تحقیقات جغرافیایی، مشهد، ۱۳۶۹ش، س ۵، شم ۲؛ همو، «نظامهای سنتی سنجش زمان برای تقسیم آب در میبد»، فصلنامهٔ تحقیقات جغرافیایی، مشهد، ۱۳۶۵ش، س ۱، شم ۱؛ جزری، اسماعیل، الجامع بین العلم والعمل، به کوشش احمدیوسف حسن، حلب، ۱۹۷۹م؛ جعفری، جعفر، تاریخ یزد، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۳ش؛ جنیدی، فریدون، زروان، تهران، ۱۳۵۸ش؛ حاجی خلیفه، کشف؛ حسن، احمدیوسف، تقی‌الدین والهندسة المیکانیکیة العربیة، حلب، معهد التراث العلمی العربی؛ حسن‌زادهٔ آملی، حسن، دروس هیئت و دیگر رشته‌های ریاضی، قم، ۱۳۷۲ش؛ حکمت یغمایی، عبدالکریم، بر ساحل کویر نمک، تهران، ۱۳۷۰ش؛ خسروی، خسرو، جامعه‌شناسی روستای ایران، تهران، ۱۳۵۸ش؛ خوارزمی، محمد، مفاتیح العلوم، ترجمهٔ حسین خدیو جم، تهران، ۱۳۶۳ش؛ دهمان، محمد احمد، مقدمه بر علم الساعات والعمل بها از ابن ساعاتی، دمشق، ۱۴۰۲ق/ ۱۹۸۱م؛ دیانت، ابوالحسن، فرهنگ تاریخی سنجشها و ارزشها، تبریز، ۱۳۶۷ش؛ «ذکر عمل الفنجان و ثقال القطار الساعات الزمانیة»، علم الساعات والعمل بها، به کوشش محمداحمد دهمان، دمشق، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۱م؛ رجایی زفره‌ای، محمدحسن، «روش اندازه‌گیری آبادی زفره»، پیام نوین، تهران، ۱۳۵۳ش، شم ۱۲؛ رضایی، جمال، بیرجند نامه، به کوشش محمود رفیعی، تهران، ۱۳۸۱ش؛ زمانی، روحانیه، «دو سلم»، هنر و مردم، تهران، ۱۳۵۱ش، شم ۱۱۹-۱۲۰؛ شاردن، ژان، سیاحت‌نامه، ترجمهٔ محمد عباسی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ صابی، هلال، تحفة الامراء فی تاریخ الوزراء، بیروت، ۱۹۰۴م؛ صفی‌پوری، عبدالرحیم، منتهی الارب، تهران، سنایی؛ صفی‌نژاد، جواد، نظامهای آبیاری سنتی در ایران، تهران، ۱۳۵۹ش؛ طاش‌کوپری‌زاده، احمد، مفتاح السعادة، بیروت، ۱۴۰۵ق/ ۱۹۸۵م؛ ظاهریه، خطی؛ غزالی، محمد، کتاب الاربعین فی اصول الدین، قاهره، مطبعة الاستقامه؛ غفوری، علی محمد، «چاه چل گز و مقیاسهای آبیاری»، یادگارهای یزد، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۴ش، ج ۲؛ فرهنگ رشیدی، عبدالرشید تتوی، به کوشش محمد عباسی، تهران، ۱۳۳۷ش؛ کردی نیشابوری، یعقوب، البلغة، به کوشش مجتبی مینوی و فیروز حریرچی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ لغت فرس، اسدی طوسی، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۱۹ش؛ لغت‌نامهٔ دهخدا؛ محقق، مهدی، «پنگان»، دانشنامهٔ جهان اسلام، تهران، ۱۳۷۹ش، ج ۵؛ همو، «رصدخانهٔ استانبول از زبان علاءالدین منصور شیرازی»، یکی قطره باران، به کوشش احمد تفضلی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ مظاهری، علی، زندگی مسلمانان در قرون وسطی، ترجمهٔ مرتضی راوندی، تهران، ۱۳۴۸ش؛ معین، محمد، فرهنگ فارسی، تهران، ۱۳۷۸ش؛ نخجوانی، محمدبن هندوشاه، صحاح الفرس، به کوشش عبدالعلی طاعتی، تهران، ۱۳۴۱ش؛ نقوی، نقیب، «روش آبیاری سنتی در نهبندان و قناتهای آن»، فصلنامهٔ تحقیقات جغرافیایی، مشهد، ۱۳۶۸ش، س ۴، شم ۳؛ نیرنوری، حمید، سهم ایران در تمدن جهان، تهران، ۱۳۴۵ش؛ همایونی، صادق، فرهنگ مردم سروستان، تهران، ۱۳۴۹ش؛ هنری، مرتضی، «تقسیم آب درخور»، مردم‌شناسی و فرهنگ عامهٔ ایران، تهران، ۱۳۵۳ش، شم ۱؛ یزدانی، لطف‌الله، «ویژگیهای قنوات خراسان جنوبی و مسائل مربوط به تقسیم آب آن»، مجموعه مقالات سمینار جغرافی، مشهد، ۱۳۶۵ش، شم ۱؛ نیز:

De Slane; Dozy, R., *Supplément aux dictionnaires arabes*, Beirut, 1968; Wiedemann, E., *Gesammelte Schriften zur arabisch-islamischen Wissenschaftsgeschichte*, Frankfurt, 1984.

معصومه ابراهیمی

پواتیه، جَنگ، نک: بلاط الشهداء.

پوپ، آرتور اپهام (آرثر آپم) (۱۲۵۹- ۱۳۴۸ش/۱۸۸۱-۱۹۶۹م)،

مورخ آمریکایی هنر، به‌ویژه هنر ایران، پیشگام در معرفی هنر و تمدن ایرانی و سازمان‌دهندهٔ نمایشگاهها، کنگره‌ها و پژوهشهای ایران‌شناسی در جهان. او در شهر فنیکس در ایالت رُد آیلند آمریکا زاده شد. رشتهٔ فلسفه را در دانشگاههای براون، کرنل و هاروارد تا کسب درجهٔ فوق لیسانس آموخت، و سپس در دانشگاههای براون و کالیفرنیا در همان رشته به تدریس پرداخت («آرتور...»، ۵۰۲ ـ۵۰۳). در ۱۲۹۹ش/۱۹۲۰م با فیلیس اکرمن، پژوهشگر حوزهٔ هنر ایرانی ازدواج کرد. با آغاز جنگ جهانی اول به جبهه‌های جنگ رفت. در مدتی که از دانشگاه دور بود، مجموعه قالیهای شرقیِ خانواده‌اش توجه او را جلب کرد و بدین‌سان علاقهٔ او از تدریس فلسفه به موزه‌داری تبدیل شد. او در بین سالهای ۱۳۰۲ـ۱۳۱۱ش/۱۹۲۳ـ۱۹۳۲م با سمتهای ریاست و مشاورت در موزه‌های کالیفرنیا، مؤسسهٔ هنر اسلامی در انجمن هنر شیکاگو و مؤسسهٔ صنعتی پنسیلوانیا به‌کار پرداخت (همان، ۵۰۳ـ۵۰۴؛ استید، 3217؛ «فرهنگ...[1]»، XXV/234).

نخستین بازدید او از ایران در ۱۳۰۴ش/۱۹۲۵م صورت گرفت و طی این سفر به دعوت حسین علاء سخنرانی مؤثر و فراگیری دربارهٔ هنر ایرانی با حضور دولتمردان ایران ازجمله رضاخان سردار سپه، رئیس‌الوزراء وقت ایراد کرد. در پی این سخنرانی، امکانِ بازدید غیرمسلمانان از بناهای تاریخی ـ مذهبی ــ که تا آن زمان ممنوع بود ــ پدید آمد (بحر العلومی، ۱۴۳ـ۱۴۴؛ صدیق، 3208-3207؛ ذکاء، ۱۷۴)؛ همچنین اعتبار قابل ملاحظه‌ای برای مرمت بناهای کهن ازجمله گنبد مسجد شیخ لطف‌الله اختصاص یافت و گنبد کاخ مرمر مشابهِ آن برپا شد. از این زمان به بعد، بناهای بسیاری در تهران ــ چون ساختمانهای بانک ملی، ادارهٔ پست، ثبت احوال، شهربانی و... ــ به سبک معماری کهن ایرانی ساخته، و تزیینات هنر ایرانی در آنها به‌کار گرفته شد. پوپ در این سفر با مجوز دولتی از بسیاری از بناها بازدید کرد و از آنها عکس گرفت (صدیق، همانجا؛ *اسنادی...*، ۵۸ـ۵۹، ۱۹۶ـ۱۹۹، ۲۳۶ـ۲۴۱، ۴۰۱ـ۴۰۲).

در ۱۳۰۵ش/۱۹۲۶م پوپ با حمایت انجمن هنرهای زیبای دانشگاه نیویورک، نخستین کنگرهٔ بین‌المللی هنر و باستان‌شناسی ایران و نمایشگاه وابسته به آن را در موزهٔ فیلادلفیا برگذار کرد؛ در این نمایشگاه اشیاء متعلق به موزه‌ها، مجموعه‌داران و فروشندگان آثار هنری ارائه شده بود («آرتور»، ۵۰۴، ۵۰۵؛ پوپ، 2879؛ استید، 3214). پوپ با دلگرمی از موفقیت برگذاری کنگرهٔ نخست، برآن شد تا سازمان پژوهشی دائمی‌ای مربوط به این حوزه بنیاد نهد. پس در ۱۳۰۷ش/۱۹۲۸م مؤسسهٔ آمریکایی هنر و باستان‌شناسی ایران را در نیویورک تأسیس کرد (استید، 3217؛ ذکاء، ۱۷۶).

دومین کنگره و نمایشگاه بین‌المللی هنر و باستان‌شناسی ایران در ۱۲ دی ۱۳۰۹ش/۲ ژانویهٔ ۱۹۳۱م در لندن در محل آکادمی سلطنتی گشایش یافت. در این دوره انجمن بین‌المللی هنر و باستان‌شناسی نیز در بریتانیا بنیاد نهاده شد که پوپ به مدیریت اجرایی آن رسید و محققانی از ۸ کشور در آن حاضر شدند (پوپ، همانجا). طبق اسناد موجود، نمایشگاه لندن به نام نمایشگاه عمومی صنایع مستظرفهٔ ایرانی یا نمایشگاه بزرگ هنر ایران هم‌زمان با کنگره‌ای در برلینگتن هاوس گشایش یافت و مجموعه‌ای متشکل از ۱۰۰ تخته فرش، بیش از هزار نوع از منسوجاتِ گوناگون، ۵۰۰ تابلو مینیاتور، هزار قطعه شیء چینی و چندصد عدد اشیاء دیگر به نمایش درآمد. اقدامات پوپ باعث شد که اشیائی از آستان قدس رضوی، انبارهای سلطنتی (کاخ گلستان)، آستانهٔ شیخ صفی و... به همراه اشیاء خریداری شدهٔ موزه‌های بُستن و شیکاگو توسط پوپ، مجموعهٔ شخصی هرتسفلد و مجموعه‌های دیگر به لندن ارسال گردد (*اسنادی*، ۲۱۵ـ۲۱۷، ۲۳۶ـ۲۴۱). در کنار نمایشگاه، مجموعه عکسهای پوپ در بهمن/ فوریهٔ همان سال در محل مؤسسهٔ سلطنتی معماری در بریتانیا به نمایش درآمد («آرتور»، ۵۰۵). سومین کنگره در مهر ۱۳۱۴/اکتبر ۱۹۳۵ در شهر سن پترزبورگ و جلسات فرعی آن در مسکو برپا شد و سومین نمایشگاه وابسته به آن با ۲۵ هزار شیء با موضوع هنر ایران و ارتباط آن با دیگر هنرها و فرهنگها برگذار گردید (پوپ، همانجا).

حاصل کنگره‌ها، فعالیتها و سفرهای پوپ در ایران، خرید اشیاء هنری و باستانی برای موزه‌ها، تأسیس مؤسسهٔ مطالعات هنر و باستان‌شناسی ایران، تأسیس مدرسهٔ مطالعات آسیایی، حمایت از برنامه‌های کاوش و باستان‌شناختی در ایران، و حمایت از محققان مهاجر اروپایی همگی منجر به ماندگارترین فعالیتهای پوپ در قالب تدوین یک دورهٔ ۶ جلدی باعنوان «بررسی هنر ایران[2]» شد که در ۱۳۱۷ـ۱۳۱۸ش/۱۹۳۸ـ۱۹۳۹م به چاپ رسید (نک: دنبالهٔ مقاله).

در فاصلهٔ سالهای بین دو کنگرهٔ سوم و چهارم ظاهراً پوپ وضع مالیِ مناسبی نداشت؛ از این‌رو، دولت ایران به پاس خدمات وی مقرری ماهانه‌ای برای او برقرار کرد. در ۱۳۳۴ش، ۶۰ سکه طلای پهلوی به‌عنوان حقوق ۳ماههٔ سوم به او پرداخت گردید. در ۱۳۳۵ش در سمت مشاور رسمی صنایع مستظرفهٔ ایران (مشاور کل هنرهای زیبای ایران) شهریهٔ مشخصی ــ معاف از مالیات و به صورت هدیه ــ به او اختصاص یافت (*اسنادی*، ۱۱۶ـ۱۱۸، ۱۲۹ـ۱۳۴، ۱۳۹).

در فروردین ۱۳۳۹/آوریل ۱۹۶۰ پوپ توانست چهارمین کنگره را برپا کند که در نمایشگاهِ همراه آن تنها مجموعه‌های موجود در موزه‌های آمریکا ــ ازجمله موزه‌های شهرهای نیویورک، فیلادلفیا و واشینگتن ــ به نمایش گذاشته شد. کنگره با دعوت از ۲۰ کشور و با حضور ۷۰ عضو از ایران‌شناسان در مؤسسهٔ هنرهای زیبای دانشگاه نیویورک گشایش یافت. در کنار نمایشگاهِ اشیاء، مجموعه‌ای از اسناد و عکسها نیز عرضه شد («پژوهشگران...[3]»، 420). همین کنگره تصمیم گرفت

1. *The Dictionary...* 2. *A Survey of Persian Art.* 3. *Surveyors...*

کنگرهٔ پنجم در تهران برگذار شود. در این کنگره پوپ به ریاست برگزیده شد و گیرشمن معاونت او را برعهده گرفت (پوپ، 2882؛ نیز نک: *یادنامه...*، جم).

در ۱۳۰۹ش/۱۹۳۰م پوپ باتوجه به مشکلات حاصل از به قدرت رسیدنِ نازیها در آلمان، مدرسهٔ مطالعات آسیایی را در مؤسسهٔ خود مستقر کرد و محققان متعدد اروپایی را که بیشتر آنها آلمانی بودند، به آنجا جذب نمود. برای گسترشِ مطالعات آسیاییِ این مؤسسه مدرسه، گالری و کتابخانه‌ای ایجاد گردید. در مدرسهٔ مؤسسه ۲۷ زبان آسیایی و تاریخ و هنر آسیایی تدریس می‌شد، ولی مطالعات هنر و باستان‌شناسی ایران همچنان کار پژوهشی اصلی بود (استید، 3212).

مؤسسهٔ تازه تأسیس پوپ به حمایت از فعالیتهای باستان‌شناسی در ایران پرداخت و توانست در دههٔ پیش از جنگ جهانی دوم هیئت پژوهشهای باستان‌شناسی هُلْمز را به سرپرستی اریک اشمیت برای کاوشهای گسترده در لرستان و اجرای طرح تهیهٔ عکسهای هوایی از بناها و محوطه‌های باستانی روانهٔ ایران کند (همو، 3214؛ نوروززادهٔ چگینی، ۹۷-۱۰۰). پوپ طی این سالها مجموعهٔ بزرگی از عکسهای آثار معماری ایران در بیش از ۱۰ هزار قطعه تهیه کرد و در نمایشگاههای متعددی در دنیا به نمایش گذارد (ذکاء، ۱۷۵، ۱۷۶).

در ۱۳۲۶ش/۱۹۴۷م مدرسهٔ مطالعات آسیایی به «مؤسسهٔ آسیایی[1]» تغییر نام یافت و در ۱۳۴۵ش/۱۹۶۶م به‌عنوان بخشی از دانشگاه شیراز (پهلوی سابق) به ایران منتقل شد (استید، 3220).

مسئولیتهای پوپ در ایران: طی سالهای ۱۳۰۴-۱۳۱۴ش/۱۹۲۵-۱۹۳۵م پوپ مشاور هنری افتخاری دولت ایران بود؛ در ۱۳۱۴ش به عضویت فرهنگستان اول ایران درآمد؛ و در ۱۳۱۵ش دانشگاه تهران عنوان استاد افتخاری تاریخ هنر ایرانی را به او اعطا کرد. او در ۱۳۲۵ش نشان علمی، در ۱۳۲۹ش نشان تاج، و در ۱۳۴۳ش/۱۹۶۴م نشان همایون را دریافت داشت (صدیق، 3208؛ *دایرةالمعارف...*؛ «آرتور»، ۵۰۹؛ استید، همانجا).

پوپ از ۱۳۲۶ تا ۱۳۳۲ش/۱۹۴۷ تا ۱۹۵۳م ریاست مؤسسهٔ آسیایی را به‌عهده داشت. مؤسسه در ۱۳۴۳ش/۱۹۶۴م در شیراز، و در عمارت و باغ معروف نارنجستان، از ابنیهٔ قوام‌الملک شیرازی استقرار یافت (همانجا).

با استقرار دائمی مؤسسه در شیراز، پوپ و همسرش از ۱۳۴۴ش به بعد به‌طور دائم در ایران مستقر شدند و بولتن مؤسسهٔ آسیایی مجدداً احیاء شد. در نهایت ریچارد نلسن فرای جانشین پوپ گردید. در این سالها مجموعهٔ عکسهای پوپ نیز توسط اسدالله بهروزان تکمیل، و به روز شد. آخرین فعالیت پوپ مدیریت کنگرهٔ پنجم در تهران، اصفهان و شیراز بود. در پی درخواستهای پوپ در سالهای ۱۳۳۹ و ۱۳۴۴ش مبنی بر اختصاص محلی برای آرامگاهش، سازمان حفاظت آثار باستانی (سابق) محلی را در باغ شهرداری اصفهان و در ساحل زاینده‌رود و شمال شرقی پل خواجو برگزید، محسن فروغی در ۱۳۴۸ش نقشهٔ بنای آن را به سبک معماری قرن ۵ق/۱۱م شامل اتاقی مستطیل شکل با دو گنبد بر فراز آن تهیه کرد و استاد حسین معارفی در ۱۳۴۹ تا ۱۳۵۱ش آن را برپا ساخت. اشعاری از استاد همایی با کاشی و به قلم نستعلیق و در حاشیهٔ گنبدهای آن جای گرفته است (بحرالعلومی، ۱۴۷-۱۴۹).

پوپ در شهریور ۱۳۴۸ در شیراز در آستانهٔ ۸۹ سالگی درگذشت. کالبد او به اصفهان منتقل گردید و در آرامگاهش به خاک سپرده شد (فروغ، ۳). همسرش فیلیس اکرمن نیز در ۸۶ سالگی در ۵ بهمن ۱۳۵۵ در شیراز وفات یافت. او نیز در همان بنا دفن گردید (بحرالعلومی، همانجا).

اکنون بخشی از مجموعهٔ عکسهای پوپ در موزهٔ نارنجستان، و شماری در کتابخانهٔ ملی ایران نگهداری می‌شود و بخشی از مجموعهٔ منسوجات و فرشهای کهن و اشیاء باستانی او نیز در موزهٔ نارنجستان است. کتابخانهٔ او شامل موضوعاتی چون تاریخ، باستان‌شناسی، هنر و زبانهای ایرانی در کتابخانهٔ میرزای شیرازی دانشگاه شیراز باعنوان «مجموعهٔ ایران‌شناسی پوپ» محفوظ است (*دانشنامه...*).

پوپ شیفتهٔ ایران بود؛ مبانی هنر ایران را کاملاً می‌شناخت و زحمات بسیاری در شناساندن و معرفی هنرهای ایرانی بر خود هموار کرد. جایگاه جهانیِ هنر ایرانی در افکار عمومی جهانیان و در بین متخصصان مرهون تلاشهای اوست، ولی عملکرد او در خارج ساختن آثار هنری آسیا، به‌ویژه ایران از او چهره‌ای دوگانه در زمان حیات و بعد از درگذشتش ارائه کرده است.

پوپ در تألیفات خود در زمینهٔ هنر ایرانی چهره‌ای توانا و هوشیار دارد و از مدیریتی موفق در اجرای برنامه‌های خود برخوردار بوده است (موسکارلا، 12-5؛ استید، 3215-3214؛ *اسنادی*، ۲۲۶).

آثار: مهم‌ترین اثر پوپ مجموعهٔ کتاب ماندگار «بررسی هنر ایران» است که در ۱۳۱۷-۱۳۱۸ش/۱۹۳۸-۱۹۳۹م در آکسفرد به چاپ رسید. این مجموعه که به موضوع هنر ایران از پیش از تاریخ تا عصر حاضر پرداخته، حاصل کار پوپ، همسرش فیلیس اکرمن و ۷۱ تن دیگر از پژوهشگران حوزهٔ هنر و باستان‌شناسی ایران است و در ۶ مجلد بزرگ (نزدیک به ۲٬۸۰۰ صفحه و ۵٬۰۰۰ تصویر رنگی و سیاه و سفید) آگاهیهای قابل دسترس و قابل استنادی را در بر دارد که توسط محققان تراز اول دنیا در تاریخ، هنر و فرهنگ ایران تدوین شده است (جین، 297). چاپ دوم آن در ۱۳۴۳ش/۱۹۶۴م در ۱۲ مجلد در ژاپن، و سومین چاپ آن در ۱۳۵۶ش/۱۹۷۷م در ۱۶ مجلد به انضمام مطالعات جدید، در ایران انتشار یافت که مقالات کنگرهٔ چهارم (۱۳۳۹ش/۱۹۶۰م، در نیویورک و واشینگتن) را نیز در بر می‌گیرد.

از پوپ کتب و مقالات بسیاری نیز به چاپ رسیده، و بخش مهمی از آنها نیز به فارسی ترجمه شده است. تألیفات مهم و کلیدی دیگری هم از

---

1. The Asia Institute

پوپ باقی مانده که از آن جمله است: «مقدمه‌ای بر هنر ایران[۱]»، «شاهکارهای هنر ایران[۲]» و «معماری ایران[۳]».

مآخذ: «آرتور ایهام پوپ»، ترجمهٔ مهوش ابوالضیا، *راهنمای کتاب*، تهران، ۱۳۴۸ش، س ۱۲، شم ۹-۱۰؛ *اسنادی از باستان‌شناسی در ایران*، سازمان اسناد ملی، تهران، ۱۳۸۰ش؛ بحرالعلومی، حسین، «ایران‌شناسی که به ایران عشق می‌ورزید و بزرگ‌ترین آرزویش این بود که در ایران به خاک سپرده شود»، *مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی*، تهران، ۱۳۵۶ش، شم ۱-۲؛ *دانشنامهٔ جهان اسلام*، تهران، ۱۳۷۹ش، ج ۵؛ *دایرةالمعارف فارسی*؛ ذکاء، یحیی، *تاریخ عکاسی و عکاسان پیشگام در ایران*، تهران، ۱۳۷۶ش؛ فروغ، مهدی، «مرگ یک دانشمند ایران‌شناس»، *هنر و مردم*، تهران، ۱۳۴۸ش، شم ۸۴؛ نوروززادهٔ چگینی، ناصر، «هیئت هلمز، نخستین فعالیتهای باستان‌شناسی در لرستان»، *مجلهٔ باستان‌شناسی و تاریخ*، تهران، ۱۳۷۲ش، س ۷، شم ۱۳-۱۴؛ *یادنامهٔ پنجمین کنگرهٔ بین‌المللی باستان‌شناسی و هنر ایران*، وزارت فرهنگ و هنر، تهران، ۱۳۴۷ش؛ نیز:

The Dictionary of Art, ed. J. Turner, London/New York, 1998; Jayne, H., «A Survey of Persian Art, its Conception and Development, 1926-1939», *Surveyors of Persian Art:* A Companion Volume to *A Survey of Persian Art*, eds. J. Gluck and N. Siver, 1996; Muscarella, O. W., «The Pope and the Bitter Fanatic», *The Iranian World*, ed. A. Alizadeh et al., Tehran, 1999; Pope, A. U., «XVI. Proceedings...», *A Survey of Persian Art*, Tehran etc., 1977, vol. XIV; Sadiq, I., «Arthur Upham Pope, American Expert in Persian Art», *A Survey of Persian Art* (New Studies 1960-1969, in Memoriam), Tehran etc., vols.XV-XVI; Stead, R., «Arthur Upham Pope, Champion of Excellence», ibid; *Surveyors of Persian Art:* A Companion Volume to *A Survey of Persian Art*, eds. J. Gluck and N. Siver, 1996.

ناصر نوروززادهٔ چگینی

پوچکان، نک: تربت جام.

پوربهای جامی، تاج‌الدین بن بهاءالدین، معروف به «ابن بها»، متخلص به «پوربها» و «بها»، شاعر هزل‌گوی سدهٔ ۷ق/۱۳م. وی اصلاً از روستای جام در خراسان، و در خانواده‌ای اهل دانش به دنیا آمد (اوحدی، ۱۹۳). پدرانش منصب قضای ولایت جام را داشتند. پوربها را نیز نخست برای این شغل تربیت کردند، ولی طبع ظریفش او را به معاشرت با شاعران کشانید (دولتشاه، ۱۳۶).

پوربها در هرات دانشهای ادبی را نزد رکن‌الدین قُبایی و سعیدی هروی آموخت (همو، ۱۲۰، ۱۳۰، ۱۳۶؛ آذر، ۲۹۲/۱؛ هدایت، ۷۰۱/۲؛ صفا، ۳(۱)/۳۵۶). گفته‌اند که به روزگار سلطنت ارغون خان (۶۵۷-۶۷۲ق) همراه خواجه وجیه‌الدین زنگی پسر طاهر فریومدی به تبریز رفت (دولتشاه، ۱۳۷؛ اوحدی، همانجا؛ قس: صفا، ۳(۱)/۶۶۳). پوربها در تبریز با همام تبریزی مشاعره داشت و به دستگاه خواجه شمس‌الدین محمد صاحب دیوان جوینی نزدیک شد و او را مدح کرد (دولتشاه، همانجا؛ رازی، ۱۷۹/۲؛ حمدالله، ۸۱۶).

پوربها در تبریز درگذشت (علی حسن خان، ۷۷). سال مرگ دقیق او معلوم نیست. صفا به دلایلی (۳(۱)/۶۶۶) نظر تقی‌الدین کاشانی، یعنی ۷۳۲ق/۱۳۳۲م را نادرست می‌داند. اشارهٔ بعضی منابع به وفات پوربها در عهد سلطان ابوسعید گورکان در نیمهٔ دوم سدهٔ ۹ق (برای نمونه، نک: صبا، ۱۴۰؛ آقابزرگ، ۹(۱)/۱۵۹)، البته ناممکن می‌نماید. اگر منظور، ایلخان ابوسعید بهادر (حک ۷۱۷-۷۳۶ق) بوده باشد هم باید گفت حمدالله مستوفی که *تاریخ گزیده* را در روزگار این سلطان نگاشته، هیچ اشاره‌ای به مرگ پوربها نکرده است.

فصیح خوافی قصیده‌ای از پوربها، مربوط به زلزلهٔ نیشابور در ۶۶۶ق/۱۲۶۸م و بازسازی آن شهر در ۶۶۹ق، نقل کرده است (۳۳۷/۲، ۳۴۰)؛ اما دیگر سروده‌های پوربها استمرار حیات وی را پس از این تاریخ تأیید نمی‌کنند.

پوربها شاعری خوش قریحه و باذوق بود و دیوان مختصر او مضامین متنوعی دارد. وی در برخی سروده‌هایش، به ویژگیهای شخصیت خویش اشاره کرده است (نک: صفا، ۳(۱)/۶۶۱، ۶۶۷-۶۶۸). مهارت پوربها در سرودن هزل و هجاست (رازی، ۱۷۹/۲-۱۸۰). وی شخصیتهای تاریخی و معاصر خود را هجو کرده است (نک: صفا، ۳(۱)/۶۶۲، حاشیه)؛ همچنین هزلیاتی دربارهٔ اعضای بدن خود سروده (نک: رازی، ۱۸۰/۲) که در این زمینه، سخن او یادآور شعر سوزنی است، هرچند که پوربها خود را از سوزنی برتر می‌داند (نک: صفا، ۳(۱)/۶۶۷). در مواردی نیز هزل و هجویات پوربها رنگ انتقادی از مفاسد اجتماعی روزگار به خود می‌گیرد (نک: افشار، ۵). پوربها در سروده‌های جدی، خود را هم‌طراز سنایی می‌داند (صفا، همانجا).

از تفننهای شعری پوربها می‌توان به کاربرد فراوان واژه‌ها و عبارتهای مغولی در ضمن قصیده‌ای مدحی اشاره کرد (نک: دولتشاه، همانجا؛ جاجرمی، ۲۷۴/۱). یکی از استادانه‌ترین تفننهای پوربها، قصیدهٔ لامیه به زبان مردم الکن است (نک: صفا، ۳(۱)/۶۶۸).

نسخه‌ای خطی از دیوان پوربهای جامی (کتابت: ۱۰۲۹ق)، در موزهٔ بریتانیا موجود است (نک: مرکزی، ۸۸/۱-۸۹). همچنین مثنوی «کارنامهٔ اوقاف» او را (نک: EI², VIII/342) ایرج افشار در ۳۱۵ بیت در مدح عزالدین فریومدی و هجو صاحب اوقاف، به چاپ رسانده (۱۳۳۹ش) که در آن نام سراینده تاج‌الدین نسایی ضبط شده است.

مآخذ: آذر بیگدلی، لطفعلی، *آتشکده*، به کوشش حسن سادات ناصری، تهران، ۱۳۳۶ش؛ آقابزرگ، *الذریعة*؛ افشار، ایرج، مقدمه بر «کارنامهٔ اوقاف»، *فرهنگ ایران زمین*، ۱۳۲۹ش، ج ۷؛ اوحدی بلیانی، محمد، *عرفات العاشقین*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملی ملک، شم ۵۳۲۴؛ جاجرمی، محمد، *مونس الاحرار*، به کوشش صالح طیبی، تهران، ۱۳۳۷ش؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، به کوشش ادوارد براون، لیدن، ۱۳۲۸ق/۱۹۱۰م؛ دولتشاه سمرقندی، *تذکرة الشعراء*، به کوشش محمد رمضانی، تهران، ۱۳۳۸ش؛ رازی، امین احمد، *هفت اقلیم*، به کوشش جوادفاضل، تهران، ۱۳۴۰ش؛ صبا، محمدمظفر حسین، *تذکرهٔ روز روشن*، به کوشش محمدحسین رکن‌زادهٔ آدمیت، تهران، ۱۳۴۳ش؛ صفا، ذبیح‌الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ علی حسن خان، *صبح گلشن*، کلکته، ۱۲۹۵ق؛ فصیح خوافی، محمد، *مجمل فصیحی*، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۴۰ش؛ مرکزی، میکروفیلمها؛ هدایت، رضاقلی، *مجمع الفصحا*، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۳۹ش؛ نیز: EI².

مریم مجیدی

1. *An Introduction to Persian Art*, 1931. 2. *Masterpieces of Persian Art*, New York, 1945. 3. *Persian Architecture*, London, 1965.

پورتونوو[1]، پایتخت کشور افریقایی بنین (ﻫ م). در سدۀ ۱۱ق/۱۷م پرتغالیها در نزدیکی شهری به نام پورتو، در جنوب شرقی بنین امروزی که محل استقرار آنان بود، پایگاهی تجارتی احداث کردند که برای تمایز آن از شهر پورتو، آن را پورتونوو خواندند (کرنون، II/293؛ *وایکیپدیا*[2]).

پورتونوو با ۲۳۴٬۱۷۶ تن جمعیت (۱۳۸۳ش/۲۰۰۵م) دومین شهر بزرگ بنین به شمار می‌آید. این شهر در جنوب شرقی بنین، در کنار مردابی به همین نام که از خلیج گینه منشعب می‌گردد، در فاصلۀ ۱۳کیلومتری از اقیانوس اطلس جای دارد (همانجا؛ «فرهنگ...»[3]؛ «به پورتونوو...»[4]). اوامه[5] بزرگ‌ترین رودخانۀ بنین با ۴۰۶ کم درازا ــ که حدود نیمی از آن قابل کشتی‌رانی است ــ در نزدیکی این شهر به مرداب می‌ریزد (*بریتانیکا*، میکرو، II/102). این شهر به وسیلۀ جاده و راه‌آهن به کوتونو، و با راه زمینی به لاگوس، پایتخت نیجریه متصل است (همان، VIII/141).

پورتونوو مرکز بازرگانی منطقه‌ای کشاورزی است که عمده‌ترین محصول آن روغن نخل، پنبه و کاپک[6] (الیاف درخت ابریشم) است. کشت نخل نیز که محصول آن از مهم‌ترین منابع درآمد این شهر و کشور بنین به شمار می‌آید، و در نیمۀ سدۀ ۱۹م که برده‌داری ممنوع گردید، از طریق به کارگرفتن نیروی کار بردگان آزاد شده توسط فرمانروایان پورتونوو گسترش یافت (گراو، 126؛ *وایکیپدیا*). بیشتر اهالی پورتونوو را مردمانی از تیرۀ ناگو[7]، یکی از شاخه‌های نژاد یوروبا[8] تشکیل می‌دهند (کرنون، II/292).

دربارۀ پیشینۀ شهر پورتونوو گفته شده است، بر اثر نزاعی که میان ۳ برادر مدعی سلطنت بر این سرزمین در ۱۰۳۴ق/۱۶۲۵م درگرفت، هر یک از آنها بر بخشی تسلط یافتند، و برادر کوچک‌تر سلطان نشینی کوچک بنیاد نهاد که اندک زمانی پس از آن، چنان که گفته شد، پرتغالیها با احداث پایگاهی تجارتی در آنجا، آن را پورتونوو خواندند. در سدۀ ۱۷م پورتونوو یکی از مراکز تجارت برده، و گسیل آنها به آمریکا به شمار می‌رفت («بنین[9]»، تاریخ؛ *کلمبیا*[10]).

در سدۀ ۱۲ق/۱۸م پورتونوو همچنان از مراکز فعال تجارت برده در غرب افریقا بود و دولت داهومی برای بهره‌برداری بیشتر از منافع تجارت برده می‌کوشید تا این سلطان نشین کوچک را بر قلمرو خود بیفزاید؛ اما این امر با مقاومت فرمانروایان پورتونوو روبه‌رو شد، و آنان سرانجام توانستند استقلال خود را در برابر سلطه‌جوییهای داهومی حفظ کنند (فیج، 280,282؛ اُلیور، 37؛ کرنون، II/293).

ورود اسلام به پورتونوو زودتر از دیگر نقاط افریقای غربی تحقق یافت. این شهر محل تجمع مسلمانان افریقایی و مسلمانان مهاجری بود که از آمریکای جنوبی به آنجا می‌آمدند. پیشینۀ حضور بازرگانان مسلمان در پورتونوو به روزگار سلطنت دُآیی کپو (۱۱۸۹-۱۱۹۷ق/ ۱۷۷۵-۱۷۸۳م) می‌رسد. اما با این حال اسلام در دورۀ سلطنت ساجی (۱۲۶۲-۱۲۸۱ق/۱۸۴۶-۱۸۶۴م)، به رسمیت شناخته شد و شخصی به نام آلفاسیدو، از نژاد یوروبا رسماً به عنوان امام از پادشاه پورتونوو زمینی برای احداث مسجد دریافت کرد (کوک، ۳۰۰). در همین دوران، پورتونوو توجه دولت انگلستان را برانگیخت. توفا (سل ۱۲۹۱-۱۳۲۶ق/ ۱۸۷۴-۱۹۰۸م) سلطان پورتونوو برای مبارزه در برابر انگلستان با فرانسویها روابط دوستانه برقرار کرد و سرانجام بر آن شد تحت‌الحمایگی آن کشور را بپذیرد و در ۱۸۹۲م از کوشش فرانسه برای تصرف داهومی پشتیبانی کند. فرانسه در ۱۳۱۲ق/۱۸۹۴م پورتونوو را به مستعمرۀ داهومی منضم کرد (کرنون، II/306).

دولت پورتونوو از پردوام‌ترین دولتهای غرب افریقا بود که سلطنت ۲۵ فرمانروای آن در ۱۳۵۵ش/۱۹۷۶م پایان گرفت. امروزه کاخ پادشاهان این سلطان نشین از مکانهای دیدنی شهر به شمار می‌رود («پورتونوو[11]»). بجز کاخ و بخش قدیمی و یک کلیسای پرتغالی، در پورتونوو، تأسیسات و ساختمانهای جدید نیز به چشم می‌خورد (*بریتانیکا*، ماکرو، IX/630).

تقریباً همۀ مسلمانان پورتونور پیرو طریقت تجانیه‌اند. با آنکه مسلمانان بنین متشکل از جوامع مختلفی هستند، اما همگی برتری امام جامیو (امام مسجد جامع) در پورتونوو را قبول دارند. امام جامیو از سوی مجمعی به این سمت منصوب می‌شود (کوک، ۳۰۰-۳۰۱).

مآخذ: کوک، ز. م.، *مسلمانان افریقا*، ترجمۀ اسدالله علوی، مشهد، ۱۳۷۳ش؛ نیز:

«Benin», *Encyclopedia*, www. encyclopedia. com; *Britannica*, 1989; *The Columbia Encyclopedia*, www. bartleby. com; Cornevin, R., *Histoire de l'Afrique*, Paris, 1976; Fage, J. D., *A History of Africa*, New York, 1978; Grove, A. T., *Africa South of the Sahara*, London, 1971; Oliver, R. and A. Atmore, *Africa Since 1800*, Cambridge, 1974; «Porto-Novo», *Bénin*, www. beninweb. org/Porto-novo.htm; «Welcome to Porto-Novo», *Porto-Novo. org*, www. Porto-novo.org/ English/index 2. html; *Wikipedia*, http://en.wikipedia.org/; *The World Gazetteer*, www. world-gazetteer. com.

پرویز امین

پورِ خَطیبِ گَنجه‌ای، تاج‌الدین احمد، شاعر پارسی‌گوی سدۀ ۶ق/۱۲م. دربارۀ زمان زندگی پورخطیب میان نویسندگان اختلاف نظر است. برخی او را از شاعران عصر غزنوی، و بعضی دیگر معاصر سنجر سلجوقی دانسته‌اند (حمدالله، ۷۱۸؛ علیشیر، ۳۲۷؛ امیرخیزی، ۴۶۷؛ خواندمیر، ۵۲۱/۲؛ شبلی نعمانی، ۱۶۱؛ نظمی، ۴۱۵؛ هدایت، ۱(۳)/۱۳۳۴). اما ازدواج او با مهستی گنجوی، مؤید زندگی وی در دورۀ سلجوقی است.

در حقیقت بیشتر شهرت پورخطیب مرهون آمیختگی زندگی او با مهستی گنجوی و ازدواج با اوست. داستان این دلدادگی و شوریدگی را جوهری زرگر، شاعر سدۀ ۷ق به نظم آورده است. این منظومه به خطا، به نظامی منسوب شده است (نک: دولتشاه، ۱۲۰؛ نفیسی، ۱۰۵/۱؛

1. Porto-Novo 2. *Wikipedia.* 3. *The World*... 4. «Welcome...» 5. Ouémé 6. Kapok 7. Nago 8. Yorouba 9. «Benin» 10. *The Columbia*... 11. «Porto-Novo»

کشاورز، ۲۴۸). جوهری در این منظومه رباعیات و قطعاتی را که پورخطیب و مهستی دربارهٔ یکدیگر می‌سرودند، به صورت مشاعره گردآوری کرده، و سپس در باب هریک، حکایتی آورده است (نک: امیرخیزی، ۴۶۳ـ۴۶۷).

پورخطیب ظاهراً در خانواده‌ای اهل شعر و ادب پرورش یافته، و گفته‌اند خطیب گنجه‌ای از شاعران سدهٔ ۶ق، به احتمال قوی پدر او بوده (نفیسی، ۱۰۸/۱؛ حمدالله، همانجا)، و خود وی هم در ردیف مشاهیر علما و فضلای گنجه به‌شمار می‌رفته است (تربیت، ۷۶). اشعار باقی‌مانده از او که آقابزرگ تهرانی از آن به عنوان *دیوان* تاج‌الدین احمد ابن خطیب گنجه‌ای یاد کرده (۹(۱)/۲۱، ۱۶۵)، ظاهراً همان مجموعه مشاعره‌های پورخطیب و مهستی است؛ زیرا چنین می‌نماید که آقابزرگ اصل *دیوان* را ندیده، و اطلاعات خود را از تاریخها و تذکره‌ها اخذ کرده است (قس: نفیسی، ۷۳۹/۲). یک نسخهٔ خطی مربوط به سدهٔ ۹ق/۱۵م از این مجموعه، آمیخته با حکایتهای منثور یافت شده که حاوی ۱۸۵ رباعی به نام پورخطیب و ۱۱۰ رباعی به نام مهستی و ۶۵ رباعی از دیگران، همراه با چند قطعه و یک لغز است (نک: امیرخیزی، ۴۶۲ـ۴۶۳، ۴۶۷، ۴۶۹، ۴۷۰). این شعرها که عموماً جنبهٔ هزل و مطایبه دارند، نشان‌دهندهٔ قریحهٔ طنزپرداز پورخطیب و اسلوب قوی و مضمون‌پردازیهای خوب و دلنشین اوست.

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*؛ امیرخیزی، اسماعیل، «تحقیقات دربارهٔ مهستی گنجوی»، *آینده*، ۶ ۱۳۰ش، شم ۱۸؛ تربیت، محمدعلی، *دانشمندان آذربایجان*، تهران، ۱۳۱۴ش؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *حبیب‌السیر*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ دولتشاه سمرقندی، *تذکرة‌الشعراء*، به کوشش ادوارد براون، لیدن، ۱۳۱۸ق/۱۹۰۰م؛ شبلی نعمانی، محمد، *شعرالعجم*، ترجمهٔ محمدتقی فخر داعی گیلانی، تهران، ۱۳۳۵ش؛ علیشیر نوایی، *مجالس النفائس*، ترجمهٔ کهن فخری هراتی و محمدبن مبارک قزوینی، به کوشش علی‌اصغر حکمت، تهران، ۱۳۲۳ش؛ کشاورز صدر، محمدعلی، *زنانی که به فارسی شعر گفته‌اند: از رابعه تا پروین*، تهران، ۱۳۳۴ش؛ نظمی تبریزی، *دویست سخنور*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ نفیسی، سعید، *تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی*، تهران، ۱۳۴۴ش؛ هدایت، رضاقلی، *مجمع الفصحا*، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۴۰ش.

نسیم عظیمی‌پور

پورِداود، ابراهیم (۲۰ بهمن ۱۲۶۴ـ۲۶ آبان ۱۳۴۷ش/۹ فوریهٔ ۱۸۸۶ـ۱۷ نوامبر ۱۹۶۸م)، استاد ممتاز دانشگاه تهران و احیاگر زبان و فرهنگ ایران باستان. ابراهیم، پورداود، پوریاقر، پورمحمدحسین رشتی در محلهٔ سبزه میدان رشت چشم به جهان گشود (پورداود، مقدمه بر *یشتها*، ۱۱ـ۱۲، «سرگذشت»، ۷۶۵؛ معین، ۱ـ۲؛ نیکویه، ۱؛ آبادانی، ۸۸؛ قس: گرجی، ۱؛ نیز روشن، ۱۰؛ فره‌وشی، ۷۷۰؛ آرین‌پور، ۱۵۰/۳؛ میرانصاری، ۳۶۹/۳، که تولد او را ۱۵ اسفند ۱۲۶۴ آورده‌اند).

پدرش بازرگان و ملاک، و مادرش دختر ملاحسن خمامی، از مجتهدان بزرگ آن سامان بود (پورداود، همانجا). تحصیلات مقدماتی فارسی و عربی را در این شهر فرا گرفت. از خردسالی به سرودن شعر علاقه نشان داد (همو، *پوراندخت‌نامه*، مقدمه، ۱۰) و زمانی که در مدرسهٔ حاجی میرزا حسن در سلک طلاب درس می‌آموخت، به مرثیه‌گویی پرداخت و دوستانش به وی تخلص «لسان» دادند (همو، نیز گرجی، همانجاها).

در ۱۲۸۴ش، در ۲۰ سالگی به همراه برادر و استادش، عبدالرحیم خلخالی به تهران رفت و به آموختن طب قدیم پرداخت و از محضر محمدحسین‌خان سلطان الفلاسفه بهره برد (برقعی، ۶۷/۲؛ نیکویه، ۲؛ «سرزمین...»، ۳۰۶؛ گرجی، روشن، همانجاها). ۳ سال بعد یعنی در ۱۲۸۷ش از راه قم، سلطان‌آباد، کرمانشاه، بغداد و حلب به لبنان رفت. در بیروت در مدرسهٔ لائیک به فرا گرفتن زبان و ادبیات فرانسه پرداخت و نام پورداود را برای خود برگزید، در حالی که برادرانش شهرت داود زاده داشتند. پس از دو سال و نیم اقامت در بیروت برای دیدار خانواده به رشت برگشت و پس از مدتی در شهریور ۱۲۸۹ راهی فرانسه شد (نیکویه، ۴ـ۵؛ روشن، ۱۰ـ۱۱؛ دوست‌خواه، ۴۹؛ خلخالی، ۶۸/۲؛ اسحاق، ۶۰/۱؛ آرین‌پور، آبادانی، همانجاها).

در فرانسه نخست در شهر بووه[1] خود را برای ورود به دانشکدهٔ حقوق آماده ساخت و آن گاه در دانشگاه پاریس به تحصیل در رشتهٔ حقوق پرداخت (نیکویه، ۵؛ «درگذشت...»، ۳۴۴؛ معین، ۱۲) و از محضر استادان بنامی مانند شارل ژید و پلانیول بهره برد. در انجمن ادبی پاریس با علامه محمد قزوینی آشنا شد و دوستی آنها پایدار ماند («درگذشت»، نیز معین، روشن، گرجی، فره‌وشی، همانجاها). در جمادی‌الاول ۱۳۳۲/آبان ۱۲۹۳ به همراهی محمد قزوینی و اشرف‌زادهٔ تبریزی روزنامهٔ *ایرانشهر* را منتشر کرد. ظاهراً پیش از این، روزنامه‌ای با عنوان *پیک دهل* منتشر می‌کرد، اما به عللی از جمله نامطلوب دانستن شیوهٔ گزینش واژه‌های فارسی به کار رفته در آن و نیز تحول فکری از ادامهٔ نشر آن منصرف شد. روزنامهٔ *ایرانشهر* که مشی سیاسی داشت و مطالبی ارزنده دربارهٔ فجایع استبداد و سیاست قاجاریه در آن درج می‌شد، با آغاز جنگ جهانی اول پس از ۳ شماره تعطیل شد (مصطفوی، ۳۰، ۹۳ـ۹۴، ۱۰۰ـ۱۰۲؛ معین، ۲۹).

در ۱۲۹۴ش با شروع جنگ از فرانسه، سویس، آلمان، اتریش، رومانی، بلغارستان، استانبول و حلب گذشت و در بغداد اقامت گزید و با همکاری محمدعلی جمال‌زاده و با نام مستعار «گل» دومین روزنامهٔ خود، یعنی رستخیز یا رستاخیز را منتشر کرد. با پیش‌روی انگلیسیها و تسخیر کوت‌العماره، به کرمانشاه رفت و به نشر روزنامهٔ خود ادامه داد. پس از چند ماه که روسها کرمانشاه را گرفتند، از راه قصرشیرین به بغداد بازگشت و همچنان این روزنامه را منتشر می‌کرد و اشعار میهنی خود را با تخلص «گل» در آن درج می‌نمود (پورداود، همان، ۱۱ـ۱۲؛ معین، ۳، ۳۰ـ۳۱؛ جمال‌زاده، ۱۹۷ـ۲۰۰؛ نیکویه، ۷ـ ۸؛ روشن، دوست‌خواه، همانجاها). سرانجام ترکان عثمانی به سبب سیاست سانسور شدید خود، روزنامه را تعطیل کردند. آن گاه پورداود برای اقامت در سویس از

1. Beauvais

راه بالکان به برلین رفت، اما آلمانیها از خروج او جلوگیری کردند و او در همان سرزمین اقامت کرد و در سال ۱۲۹۵ش در دانشگاه برلین، و سپس در دانشکدهٔ ارلانگن به ادامهٔ تحصیل در رشتهٔ حقوق پرداخت (معین، ۴، ۱۲؛ نیکویه، ۹). در این سرزمین با سیدحسن تقی‌زاده آشنا شد و در نشر مجلهٔ *کاوه* با او همکاری کرد. همکاری با تقی‌زاده و نیز با محمد قزوینی و آشنایی با خاورشناسان آلمانی از جمله یوزف مارکوارت تأثیری ژرف بر اندیشهٔ او نهاد و او را بیش از پیش به تحصیل و تحقیق دربارهٔ ایران باستان علاقه‌مند ساخت (همو، ۱۰؛ افشار، ۱۹).

وی در شهریور ۱۲۹۹ با دختر یک دندان‌پزشک آلمانی ازدواج کرد و در تیرماه ۱۳۰۱ یگانه فرزندش پوراندخت به دنیا آمد (مصطفوی، ۴۰؛ نیکویه، همانجا؛ قس: جمال‌زاده، ۲۰۱، که نام او را ایراندخت ضبط کرده است). پورداود در ۱۳۰۳ش به همراه خانواده به ایران بازگشت. در مهر ۱۳۰۴ به دنبال دعوت پارسیان هند به هندوستان رفت و دو سال و نیم در آنجا ماند و به انتشار بخشی از *ادبیات مزدیسنا* و گزارش *اوستا* پرداخت و چند سخنرانی دربارهٔ تمدن ایران باستان از جمله شرح آتش بهرام، پیشوایان دین مزدیسنا، تقویم و فرق دین مزدیسنا، زبان فارسی، فروردین، دروغ، و ایران قدیم و نو ایراد کرد (گرجی، ۲؛ نیکویه، ۱۳؛ روشن، ۱۲؛ دوست‌خواه، ۵۰؛ «درگذشت»، ۳۴۵؛ آبادانی، ۸۸).

در ۱۳۰۷ش بار دیگر به آلمان بازگشت و تفسیر جلد دوم *یشتها* و *خرده اوستا* و نخستین جلد *یسنا* را به انجام رساند (گرجی، ۲-۳؛ نیکویه، ۱۴؛ دوست‌خواه، نیز «درگذشت»، همانجاها). در ۱۳۱۱ش به‌دنبال درخواست تاگور از سوی دولت ایران برای تدریس فرهنگ ایران باستان به هند رفت و در دانشگاه ویسوبهارتی[1]، واقع در شانتی نیکیتان به تدریس پرداخت و به دستیاری یکی از استادان آنجا به نام ضیاءالدین، ۱۰۰ بند از اشعار تاگور را از بنگالی به فارسی برگردانید (گرجی، ۳؛ نیکویه، ۱۵-۱۶؛ فره‌وشی، ۷۷۱؛ آبادانی، روشن، همانجاها). در ۱۳۱۲ش در هفتمین «کنگرهٔ شرقی هند[2]» در گروه *اوستا* شناسی عضویت یافت و ریاست شعبهٔ عربی - پارسی را نیز به عهده داشت و خطابه‌ای با عنوان «مراجعاتی چند دربارهٔ بودا در ادبیات و تاریخ ایران» به زبان انگلیسی ایراد کرد (همو، ۱۲؛ نیکویه، ۱۶).

زردشتیان هند بسیار به او ارادت داشتند، تا جایی که به هنگام مراسم مذهبی مزدیسنا که به آن یزشن می‌گویند و بجز زردشتیان فرد دیگری را به آن مراسم راه نمی‌دهند، از پورداود دعوت کردند و او پس از خاورشناس آمریکایی، جکسن؛ خاورشناس آلمانی، هاوگ[3]؛ و بانوی خاورشناس فرانسوی منان[4]، چهارمین غیرزردشتی بود که تا آن روز به چنان مراسمی دعوت می‌شد (معین، ۷۶؛ «درگذشت»، ۳۴۵).

در فروردین ۱۳۱۳ و به‌قولی اسفند ۱۳۱۲ از بمبئی به آلمان رفت و تا هنگامی که دولت ایران از فرستادن ارز به خارج از کشور جلوگیری کرد، در آن کشور به سر برد و به کار ترجمه و گزارش *اوستا* پرداخت. سرانجام در ۱۳۱۶ش (نک: نیکویه، خلخالی، برقعی، همانجاها؛ دوست‌خواه، ۵۱؛ آرین‌پور، ۱۵۱/۳) و بنا به اقوال دیگر در ۱۳۱۸ش (روشن، گرجی، فره‌وشی، همانجاها؛ یارشاطر، «به‌یاد...»، ۷؛ «درگذشت»، ۳۴۶)، به ایران بازگشت و در دانشکدهٔ حقوق و دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه تهران به تدریس پرداخت.

در ۱۳۲۲ش در پی دعوت دولت هند به همراهی علی‌اصغر حکمت و غلامرضا رشید یاسمی برای تجدید روابط فرهنگی به هند سفر کرد و در استانهای مختلف به بازدید از مؤسسه‌های فرهنگی و دانشگاههای آن دیار پرداخت (نیکویه، ۱۸؛ پورداود، مقدمه بر *گاتها*، ۳۸۲).

پورداود به سبب مقام بلند علمی به عنوان نمایندهٔ دانشگاه تهران به بسیاری از کنگره‌های فرهنگی و ادبی دعوت می‌شد و از اعضای اصلی بسیاری از انجمنها و مؤسسه‌های ادبی و فرهنگی بود و به احترام وی محافل بزرگداشت بسیاری برگذار می‌شد. وی مدت ۴ سال ریاست انجمن روابط فرهنگی ایران و آلمان را برعهده داشت («سرزمین»، ۳۰۷) و از اعضای شورای فرهنگی سلطنتی ایران و نیز از اعضای هیئت امنای کتابخانهٔ بزرگ پهلوی بود (جمال‌زاده، ۲۰۲).

در ۱۳۲۴ش (گرجی، دوست‌خواه، برقعی، همانجاها) و به قولی در ۱۳۲۵ش (نیکویه، ۱۹) دانشگاه تهران شصتمین سال تولد او را جشن گرفت و به همین مناسبت در ۱۳۲۵ش یادنامه‌ای مشتمل بر شرح احوال و آثار او به کوشش محمد معین در دو جلد به زبان فارسی و زبانهای اروپایی انتشار یافت (نک: معین، ۱، جم؛ آرین‌پور، گرجی، همانجاها؛ دوست‌خواه، ۵۱-۵۲؛ سپنتا، عبدالحسین، ۹۳). در این مراسم بدیع‌الزمان فروزانفر دربارهٔ خدمات علمی پورداود سخن گفت و لطفعلی صورتگر قطعه شعری با عنوان «دانشمند» قرائت کرد و پرویز ناتل خانلری دربارهٔ اخلاق پورداود، و محمد معین دربارهٔ نظر دانشمندان دربارهٔ آثار او به ایراد سخنرانی پرداخت (نیکویه، همانجا). انجمن روابط فرهنگی ایران و شوروی نیز در بندر انزلی محفل بزرگداشتی در ۲۷ فروردین ۱۳۲۴ به مناسبت شصتمین سال تولد او برگذار کرد (همو، ۲۰).

در ۶ مهر ۱۳۲۴ پورداود انجمن ایران‌شناسی را دایر کرد که تنها انجمن غیردولتی آن زمان بود (همو، ۲۱؛ برقعی، ۶۷/۲؛ آرین‌پور، همانجا). در ۱۳۳۹ش به عنوان رئیس هیئت نمایندگی ایران به همراه استادانی چون ایرج افشار، سعید نفیسی، محمد معین و مجتبیٰ مینوی در بیست و پنجمین کنگرهٔ خاورشناسان ــ که در مسکو تشکیل شده بود ــ شرکت جُست و از آنجا به فنلاند، سوئد و هلند سفر کرد (گرجی، ۳؛ نیکویه، ۲۲؛ «درگذشت»، همانجا؛ میرانصاری، ۳۷۱/۳).

پورداود در ۱۴ دی ماه ۱۳۴۲ش/۴ ژانویهٔ ۱۹۶۴م برای شرکت در

1. Visva Bharati 2. All-India Oriental Conference 3. Haug 4. Menant

بیست و ششمین کنگرهٔ خاورشناسان به دهلی رفت و به ریاست شعبهٔ ایران‌شناسی در دانشگاه دهلی انتخاب شد. یک سال بعد، یعنی در ۱۳ دی ۱۳۴۳ دانشگاه دهلی در جشن با شکوهی درجهٔ دکترای افتخاری به او اهدا کرد («درگذشت»، ۳۴۶-۳۴۷؛ مصطفوی، ۵۰؛ نیز دربارهٔ تاریخ این جشن، قس: نیکویه، ۲۲-۲۴). پس از آن پورداود به بمبئی و از آنجا به جزیرهٔ سیلان رفت و در کلمبو از او استقبال شد و پس از بازدید شهر مقدس کندی[1] و پرستشگاه معروف آن به بمبئی بازگشت (همو، ۲۲-۲۳؛ گرجی، ۴).

در ۱۳۴۴ش پورداود به عضویت «آکادمی جهانی هنر و دانش ورل» ــ که اعضای آن از برجسته‌ترین دانشمندان جهان‌اند ــ انتخاب گردید (مصطفوی، همانجا؛ دوست‌خواه، ۵۱؛ نیز قس: «درگذشت»، همانجا، که ۱۳۴۳ش آمده است). در همین سال و به قولی در ۱۳۴۶ش نمایندهٔ پاپ، پل ششم در ایران به پاس خدمات انسان دوستانهٔ پورداود نشان شوالیهٔ سن سیلوستر را به وی تقدیم کرد (نیکویه، ۲۴؛ روشن، ۱۳؛ «درگذشت»، ۳۴۷؛ مصطفوی، ۵۱؛ فره‌وشی، همانجا).

در ۱۸ فروردین ۱۳۴۵ دولت هند نشان تاگور را ــ که بزرگ‌ترین نشان علمی و فرهنگی آن دولت به شمار می‌آمد و تا این زمان تنها ۴ تن از دانشمندان نامدار جهان موفق به دریافت آن شده بودند ــ به وی پیشکش کرد (نیکویه، ۲۵؛ مصطفوی، فره‌وشی، «درگذشت»، همانجاها). محبوبیت پورداود در کشورهای مختلف از این بیش بود، تا جایی که پروفسور هویس از رؤسای جمهور کشور آلمان، عالی‌ترین نشان علمی دولت این کشور را به وی اهدا نمود (دوست‌خواه، همانجا).

پورداود در ۱۳۴۲ش و به قولی ۱۳۴۳ش از دانشگاه تهران بازنشسته شد و در ۱۳۴۶ش عنوان استاد ممتاز دانشگاه را به دست آورد (نیکویه، ۱۸؛ «درگذشت»، ۳۴۶؛ نیز قس: میرانصاری، همانجا). از زمان بازنشستگی به بعد، به مطالعه و پژوهش گذراند و کمتر در مجامع دیده شد (نیکویه، ۲۵) و سرانجام در بامداد ۲۶ آبان ۱۳۴۷ درگذشت و با تشریفات بسیار در رشت، در آرامگاه خانوادگی خود به خاک سپرده شد. پس از درگذشت وی مجالس بزرگداشت و یادبود بسیاری در کشورهای آلمان، هند، پاکستان، فرانسه و در شهرهای مختلف ایران از جمله در تهران، رشت، شیراز، اصفهان و کرمان برگذار شد و بزرگان علم و ادب از دانش، بزرگواری، خدمات علمی و تلاشهای این دانشمند در شناساندن فرهنگ ایران باستان تجلیل کردند (همو، ۳۰-۳۲؛ نیز نک: رعدی، ۲۱-۲۵).

پورداود را بنیان‌گذار ایران‌شناسی در سرزمین ایران، و زنده کنندهٔ فرهنگ و زبان ایران باستان دانسته‌اند (فرهنگ مهر، ۳۸). دلبستگی او به فرهنگ ایران باستان تا اندازه‌ای بود که در مدرسهٔ فیروز بهرام کلاسهایی برای تدریس زبان و فرهنگ باستانی ایران دایر کرد و خود نیز به تدریس پرداخت (افشار، ۱۷).

وی از کودکی به دانستن اوضاع ایران قدیم علاقه‌مند بود و چون به سن رشد رسید، مطالعهٔ کتابهایی را که راجع به ایران باستان بود، بر مطالعهٔ کتابهای دیگر ترجیح داد و به‌خصوص کتابهای مربوط به دین زردشتی بیش از همه توجه او را به خود جلب کرد و سالهای دراز در این باره به تحقیق پرداخت (پورداود، مقدمه بر *یشتها*، ۱۱-۱۲) و با آگاهی وسیعی که از زبانهای فرانسه، آلمانی، انگلیسی، عربی و ترکی و دیگر زبانهای کهن داشت، تمام کتابهای مربوط به ایران قدیم را ــ که به زبانهای گوناگون نوشته شده بود ــ در کتابخانهٔ شخصی خود گرد آورد و تا آخرین دقایق حیات به مطالعه و بررسی سرگرم بود (آبادانی، ۹۱) و در این راه از مباحثه و مکاتبه با دانشمندان بزرگ ایران‌شناس دنیای غرب از جمله مارکوارت، مان، هارتمان، فرانک، شدر[2]، هِل، براون، میتووخ[3]، مینورسکی، ولف و بلوشه دریغ نمی‌کرد. علاقهٔ بلوشه به او بسیار بود، تا جایی که نام پورداود را به خط پهلوی بر نگین انگشتری خود حک کرده بود (معین، ۱۵-۱۷؛ مصطفوی، ۱۱۰-۱۱۲، ۲۸۶؛ سپنتا، عبدالحسین، همانجا).

بر اثر کوششهای پیگیر او ایرانیان می‌توانند *اوستا* را به زبان فارسی سادهٔ امروزی مطالعه کنند و از اوضاع و رسوم و اخلاق و مواعظ و حکم، معتقدات دینی، روایتهای تاریخی و اساطیری نیاکان خودآگاه شوند (قزوینی، ۳/۷۸۴- ۷۸۵؛ یارشاطر، «یسنا»، ۳۲-۳۳). خدمت بزرگ او دربارهٔ تفسیر *اوستا* به خدماتی تشبیه شده است که گروته‌فند[4]، لاسن، بورنوف و راولینسن در قرن ۱۹م نسبت به کشف الفبای میخی کردند و دنیا را از تاریخ قوم آریایی و ایران هخامنشی آگاه ساختند (صدیق، ۶۹).

پورداود در تحقیقات خود روش دانشمندان آلمانی را به کار می‌بست و به‌خصوص از نظر نشان دادن مراجع متعدد و حواشی بسیار، کاملاً تحت تأثیر آنان بود. دقت وسواس گونه در ذکر منابع، به کار بردن جمله‌های کوتاه و کامل، پرهیز از تصنع، سادگی، گنجاندن معانی بسیار در عبارتهای مختصر، دوری از تکرار و پرهیز از اطناب از ویژگیهای مهم وی در کار تألیف و ترجمه به شمار می‌آید. پورداود از واژه‌سازیهای نابهنجار و نامربوط و از به کار بردن الفاظ عربی پرهیز می‌کرد. پافشاری او در پارسی‌گویی در نظر برخی رنگ و بوی تعصب داشت و می‌پنداشتند با زبان عربی دشمنی دارد (معین، ۵۱-۵۲؛ دوست‌خواه، ۵۳؛ قزوینی، ۳/۷۸۵-۷۸۶؛ گرجی، ۱۰؛ افشار، ۲۰؛ محیط، ۴۶۸-۴۷۰).

شاگردان پورداود: پورداود در طول سالها معلمی خود، شاگردان فراوانی تربیت کرد که هر یک خود، معلمان و محققان نامدار در عرصهٔ ادب و فرهنگ ایران شمرده می‌شوند. با آنکه نام محمدمعین، محمدمقدم، محمدکیوان پورمکری، یحییٰ ماهیارنوابی؛ بهرام فره‌وشی، ساسان سپنتا، احسان یارشاطر، منوچهر ستوده، جلیل دوست‌خواه،

1. Kandy 2. Schaeder 3. Mittwoch 4. Grotefend

ایرج افشار و...، به عنوان شماری ازشاگردان پورداود بر زبانها می‌رود، منابع موجود شاگردی محمدمعین (مصطفوی، ۱۴۳)، احسان یارشاطر («به یاد»، ۷) وساسان سپنتا (ص ۱۹۴) را تأیید می‌کنند و از حضور بهار و شفق در جلسهٔ نخستین روز درس پورداود در زمینهٔ «زبانها و فرهنگ باستانی ایران» حکایت دارند (یارشاطر، همان، ۸).

آثار: آثار پورداود را می‌توان به دو بخش تقسیم کرد:

الف‌ـ آثار منظوم: پورداود فعالیت ادبی خود را با شعر آغاز کرد و به سبب قریحهٔ لطیف و ذوق سرشار از احساسات وطن‌دوستانه، اشعاری دلکش از خود به یادگار نهاد (نیکویه، ۳۵). در آغاز «لسان» تخلص می‌کرد و آن‌گاه تخلص «گل» و سپس «پور» را برگزید (برقعی، ۲/۶۷ـ ۶۸). کار شاعری خود را با سرودن مرثیه آغاز کرد و مراثی او مورداستفادهٔ مرثیه‌خوانان در ایام سوگواری قرار می‌گرفت. هنگامی که در تهران به سر می‌برد، به خواهش دوستان غزل می‌سرود و غزلهای شاعران دیگر را استقبال می‌کرد (پورداود، *پوراندخت‌نامه*، مقدمه، ۱۰).

پورداود کلیهٔ اشعاری را که در رشت، تهران و بیروت سروده بود، به استثنای چند غزل همه را از میان برد. *دیوان* شعر او شامل قصیده، غزل، مسمط، ترجیع‌بند و به طور کلی اشعاری است که در جنگ جهانی اول سروده است و دارای موضوعات و مضامین وطنی است. چند شعر نیز مربوط به دوران جوانی و پیری او در این *دیوان* دیده می‌شود (همان، ۱۳ـ۱۴). پورداود *دیوان* خود را به نام یگانه دخترش *پوراندخت نامه* نامید که توسط دینشاه ایرانی در ۱۳۰۶ش به انضمام ترجمهٔ انگلیسی آن در بمبئی به چاپ رسید.

تصانیف و اشعار وطنی او بسیار موردتوجه مردم قرار می‌گرفت. هنگام اقامت او در بغداد و کرمانشاه، درویشهای دوره گرد آنها را با جوش و خروش در کوچه و بازار می‌خواندند. شعر معروف او با مطلع «از چیست که ما بیچاره شدیم/از خاک وطن آواره شدیم»، در اصفهان با اندکی تصرف و تغییر سرود درسی مدرسه شده بود (محیط، ۴۶۶ـ ۴۶۷؛ جمال‌زاده، ۱۹۹ـ۲۰۰؛ مصطفوی، ۳۴۹، ۴۴۱ـ۴۴۵).

افزون بر *دیوان*، منظومه‌ای به نام یزدگرد *شهریار* نیز از آثار شعری اوست که ۱۹۷ بیت و دربارهٔ کشته شدن یزدگرد سوم، آخرین پادشاه ساسانی است و قسمتی از آن در برلین، و بخشی دیگر در مؤسسهٔ تاگور در بنگاله، یعنی مؤسسهٔ ویسو بهارتی سروده شده است (معین، ۹۱؛ مصطفوی، ۴۳۸ـ۴۴۱). پورداود معمولاً اوزان نادر عروضی را برمی‌گزید و در سرودن آنها مهارت نشان می‌داد (نیکویه، ۴۹؛ معین، ۳۹). اطلاعات و علاقهٔ او به ایران باستان اثری عمیق در شعر او گذاشت و مثنویهای «امشاسپندان»، «دوشیزگان»، «بدرود ایرانیان از آبخوست مغستان» و قصیدهٔ «بهار و بهدین» بیانگر این تأثیر است (نیکویه، ۴۸ـ۴۹).

ب ـ آثار منثور و تحقیقات ادبی: ترجمه و گزارش *اوستا*، که برجسته‌ترین اثر پورداود به شمار می‌رود. با در نظر گرفتن سیاق عبارتهای اوستایی و دور بودن آنها از شیوهٔ زبان فارسی امروز و نیز با توجه به متن مشکل و پر از ابهام *اوستای* نخستین، اهمیت کار پورداود روشن می‌شود. او می‌کوشید ترجمه‌ای روان از *اوستا* به دست دهد و بدون آنکه از حدود قواعد زبان فارسی دور شود، با استفاده از واژه‌های کهن، ترکیباتی رسا و خوش آهنگ پدید آورد. امتیاز دیگر کار او مقدمه و توضیحاتی است که برای هر یک از بخشهای *اوستا* نگاشته است. این مجموعه علاوه بر تفسیر و ترجمه، لغت‌نامهٔ بزرگی در ریشه‌شناسی واژه‌های ایرانی نیز هست و از بهترین مآخذ برای پی بردن به فرهنگ ایران باستان به شمار می‌آید (مصطفوی، ۳۸۹ـ۳۹۱؛ یارشاطر، همان، ۳۴ـ۳۶).

بخشهای مختلف مجموعهٔ گزارش *اوستا* بدین‌قرار است: ۱. *گاتاها* (بمبئی، ۱۳۰۵ش)، نخستین بخش از *اوستا* ست که جزو مجموعهٔ *یسنا* به شمار می‌آید و توسط انجمن زردشتیان ایرانی بمبئی و ایران لیگ چاپ شده، و به دستیاری دینشاه ایرانی به دو زبان پارسی و انگلیسی فراهم آمده است. ۲. *یشتها* (بمبئی، ۱۳۰۷ش)، بخش نخستین مجموعهٔ *یسنا*ست و دیباچهٔ آن به دستیاری دینشاه ایرانی به انگلیسی ترجمه شده است. ۳. *یشتها* (بمبئی، ۱۳۱۰ش)، بخش دوم از مجموعهٔ *یشتها* ست. ۴. *خرده اوستا* (بمبئی، ۱۳۱۰ش)، گزارش و ترجمهٔ آخرین بخش *اوستا*ست. ۵. *یسنا* (بمبئی، ۱۳۱۲ش)، بخش نخست. ۶. *یسنا* (تهران، ۱۳۳۷ش)، بخش دوم مجموعهٔ *یسنا* ست و گفتارهایی دربارهٔ موضوعات تاریخی را نیز در برمی‌گیرد. ۷. *گاتها* (بمبئی، ۱۳۲۹ش)، دومین گزارش بخش نخست است. ۸. *یادداشتهای گاتها* (تهران، ۱۳۳۶ش)، توضیحاتی دربارهٔ واژه‌های اوستایی این بخش است. ۹. *ویسپرد* (تهران، ۱۳۴۳ش)، بخش دیگری از کتاب *اوستا*ست که به کوشش بهرام فره‌وشی چاپ شده است. ۱۰. *وندیداد*، که جزو آثار منتشر نشدهٔ اوست (نک: فره‌وشی، ۷۷۲؛ معین، ۸۶ـ۹۰؛ «درگذشت»، ۳۴۷ـ ۳۴۸؛ مصطفوی، ۳۹۱ـ۴۱۴؛ نیکویه، ۷۵ ـ۸۱؛ میرانصاری، ۳/۳۷۲).

تحقیقات دیگر پورداود، شامل کتاب، و مقاله‌ها و سخنرانیهایی دربارهٔ فرهنگ ایران باستان، واژه‌شناسی، تاریخ و به طور کلی تحقیقات ادبی است: ۱. *ایرانشاه* (بمبئی، ۱۳۰۴ش)، در شرح مهاجرت زردشتیان ایران به هند. ۲. *خرمشاه* (بمبئی، ۱۳۰۵ش)، بخشی از سخنرانیهای پورداود دربارهٔ آیین و کارنامهٔ زبان باستان است که در هند ایراد شده‌اند. ۳. *گفت و شنود پارسی* (بمبئی، ۱۳۱۲ش)، کتاب درسی است برای آموختن زبان پارسی به هندوها. ۴. *سوشیانس* (بمبئی، ۱۳۰۶ش/۱۳۴۶ق)، رسالهٔ کوچکی است که در آغاز به شکل سخنرانی ایراد شده بود و بعد به شکل کتابی منتشر شد. ۵. *فرهنگ ایران باستان* (تهران ۱۳۲۶ش)، گفتارهایی است دربارهٔ فرهنگ ایران باستان از آغاز تاریخ این سرزمین تا پایان حکومت ساسانیان و برخی از واژه‌های ایرانی. ۶. *هرمزدنامه* (تهران، ۱۳۳۱ش)، دربارهٔ گیاهان خوراکی و دارویی و نیز واژه‌شناسی. ۷. *اناهیتا یا پنجاه گفتار* (تهران،

۱۳۴۳ش)، شامل مقاله‌هایی دربارهٔ موضوعات مربوط به تاریخ و تمدن و زبان ایرانیان. ۸. خوزستان *ما* (تهران، ۱۳۴۳ش)، رسالهٔ کوچکی است دربارهٔ سرزمین ایلام و اقوام خوز که از اسناد مهم تاریخ خوزستان است. ۹. بیژن و منیژه (تهران، ۱۳۴۴ش)، گزیده‌ای از *شاهنامهٔ* فردوسی است، همراه با پیش‌گفتاری ارزشمند دربارهٔ فردوسی، دقیقی و *شاهنامه*. ۱۰. *فریدون* (تهران، ۱۳۴۶ش)، گزیده‌ای از *شاهنامهٔ* فردوسی است که زیرنظر او به وسیلهٔ چند تن از محققان فراهم آمده، و دارای توضیحات و حواشی عالمانه‌ای از اوست. ۱۱. *زین ابزار* (تهران، ۱۳۴۷ش)، که تاریخچه‌ای از سلاحهای کهن ایرانی است (نک: مصطفوی، ۴۱۴-۴۵۱؛ معین، ۹۱-۹۴؛ نیکویه، ۸۴-۸۹؛ فره‌وشی، ۷۷۳).

افزون بر اینها پورداود دهها مقاله در زمینهٔ موضوعات گوناگون نوشته، و دیباچه‌های مختلف برای کتابهای دیگران تألیف کرده که در نشریات و مجله‌های داخلی و خارجی به چاپ رسیده است (برای آگاهی بیشتر، نک: پورداود، «سرگذشت»، ۷۶۸-۷۷۱؛ مصطفوی، ۴۵۹-۴۶۳؛ معین، ۹۶-۹۹؛ نیکویه، ۹۰-۹۸).

مآخذ: آبادانی، فرهاد، «سخنرانی»، هوخت، تهران، ۱۳۴۷ش، س ۱۹، شم ۱۰؛ آرین‌پور، یحیی، *از نیما تا روزگار ما*، تهران، ۱۳۷۴ش؛ اسحاق، محمد، *سخنوران نامی ایران در تاریخ معاصر*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ افشار، ایرج، «دربارهٔ پورداود»، *فرهنگ ایران زمین*، تهران، ۱۳۵۴ش، ج ۲۱؛ برقعی، محمدباقر، *سخنوران نامی معاصر*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ پورداود، ابراهیم، *پوراندخت نامه*، بمبئی، ۱۳۴۷ش؛ همو، «سرگذشت»، *راهنمای کتاب*، تهران، ۱۳۳۹ش، س ۳، شم ۶؛ همو، مقدمه بر *گاتها*، به کوشش ع. جربزه‌دار، تهران، ۱۳۷۸ش؛ همو، مقدمه بر *یشتها*، تهران، ۱۳۴۷ش؛ جمال‌زاده، محمدعلی، «سوگواری برای یک دوستی شصت ساله»، وحید، تهران، ۱۳۴۷ش، س ۶، شم ۲-۳؛ خلخالی، عبدالحمید، *تذکرهٔ شعرای معاصر ایران*، تهران، ۱۳۳۷ش؛ «درگذشت پورداود»، *بررسیهای تاریخی*، تهران، ۱۳۴۷ش/۱۹۶۸م، س ۳، شم ۶؛ دوست‌خواه، جلیل، «کارنامهٔ هشتاد سال زندگی»، *پیام نوین*، تهران، ۱۳۴۴ش، س ۷، شم ۱۲؛ رعدی آذرخشی، غلامعلی، «یادی از پورداود»، نگین، تهران، ۱۳۴۷ش، س ۴، شم ۴۳؛ روشن، محمد، «استاد ابراهیم پورداود»، *گاتها* (نک: هم، پورداود)؛ سپنتا، ساسان، «روش تدریس پورداود»، *پورداود پژوهندهٔ روزگار نخست* (نک: هم، نیکویه)؛ سپنتا، عبدالحسین، «سخنرانی»، هوخت، تهران، ۱۳۴۷ش، س ۱۹، شم ۱۰؛ «سرزمین آتش نهاد»، *کاوه*، تهران، ۱۳۴۸ش، س ۷؛ صدیق، عیسی، *چهل گفتار*، تهران، ۱۳۵۲ش؛ فرهنگ مهر، «سخنرانی»، هوخت، ۱۳۴۷ش، س ۱۹، شم ۱۰؛ فره‌وشی، بهرام، «در جهان هنر و ادبیات»، سخن، تهران، ۱۳۴۷ش، دورهٔ ۱۸، شم ۷؛ قزوینی، محمد، *مقالات*، به کوشش ع. جربزه‌دار، تهران، ۱۳۶۳ش؛ گرجی، مرتضی، مقدمه بر *اناهیتای پورداود*، تهران، ۱۳۴۳ش؛ محیط طباطبایی، محمد، «جدال مدعی با سعدی»، *ارمغان*، تهران، ۱۳۴۶ش، س ۳۶، شم ۹؛ مصطفوی، علی‌اصغر، *زمان و زندگی استاد پورداود*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ معین، محمد، «پورداود»، *یادنامهٔ پورداود*، تهران، ۱۳۲۵ش، ج ۱؛ میرانصاری، علی، *اسنادی از مشاهیر ادب معاصر ایران*، تهران، ۱۳۷۸ش؛ نیکویه، محمود، *پورداود پژوهندهٔ روزگار نخست*، رشت، ۱۳۷۸ش؛ یارشاطر، احسان، «به یاد پورداود»، *فرهنگ ایران زمین*، تهران، ۱۳۵۴ش، ج ۲۱؛ همو، «یسنا»، *راهنمای کتاب*، تهران، ۱۳۳۹ش، س ۳.

اصغر دادبه ـ ملیحه مهدوی

پوریای وَلی، پهلوان محمود خوارزمی، مشهور به پوریای ولی و متخلص به قتّالی (د ۷۲۲ق/۱۳۲۲م)، عارف و شاعر. جزء نخست لقب او به اختلاف روایات پوریار، پوربار، بوریا، پریار، پوریار، پکیار و بوکیار نیز آمده است (جامی، ۵۰۴؛ گازرگاهی، ۱۴۰؛ آذر، ۳۱۹؛ هدایت، *ریاض...*، ۱۹۷؛ اعتماد السلطنه، ۶۲۰/۲؛ قداراف، ۱۵۲؛ پرتو بیضایی، ۱۱۱-۱۱۲). برخی نیز او را فرزند پوریای ولی دانسته‌اند (اوحدی، ۹۴۰/۳؛ واله، ۳۴۷؛ علی‌حسن‌خان، ۳۸۲؛ هدایت، *سفارت‌نامه...*، ۷۸، ۹۰).

وی در شهر خیوه یا خیوق خوارزم به دنیا آمد. پاره‌ای از مآخذ اصل او را از اورگنج (= کهنه اورگنج) دانسته، و آورده‌اند که پدرش پس از هجوم مغول آنجا را ترک گفت و با خانوادهٔ خود راهی خیوه شد و پهلوان محمود در حومهٔ این شهر به دنیا آمد (قداراف، ۱۵۱).

از زندگی او اطلاع چندانی در دست نیست و شرح احوال او بیشتر با افسانه‌ها درآمیخته است. برخی تذکره‌نویسان او را از ملازمان خواجه بهاءالدین نقشبند، و بعضی دیگر معاصر و مصاحب شیخ محمد خلوتی دانسته‌اند (بخاری، ۱۹۰؛ جامی، همانجا؛ معصوم علیشاه، ۳۶۶/۲). آنچه دربارهٔ وی می‌توان گفت این است که او در ابتدای حال به ورزش کشتی اشتغال داشته، و پهلوان خوارزم بوده است. حکایتی از کشتی پوریای ولی در مبارزهٔ پهلوانی و شکستِ عمدی وی از حریف در منابع آمده که نام او را در زمرهٔ جوان‌مردان و اهل معرفت ثبت کرده است. در این حکایت که با مضمون واحد و جزئیات متفاوت نقل شده، پهلوان محمود پیش از کشتی گرفتن با پهلوانی ضعیف‌تر از خود در هندوستان یا خوارزم، به نیاز او به پیروزی در این کشتی، و نیز دعای ملتمسانهٔ مادر پهلوان برای پیروزی فرزندش پی می‌برد. به همین سبب در مبارزه، از سر جوان‌مردی خود را به دست حریف می‌سپارد و پشت بر زمین می‌ساید و با این شکست خود خواسته درهای معرفت را به روی خود می‌گشاید (گازرگاهی، ۱۳۸-۱۴۰؛ هدایت، همان، ۹۰-۹۱).

این حکایت در دوره‌های بعد به نماد پیوند پایدار میان فتوت و تصوف تبدیل شد و نام پوریای ولی را به عنوان نماد جوان‌مردی در میان ورزشکاران جاودان ساخت، چندان که به اعتقاد برخی، رسم زمین ادب بوسیدن نزد ورزشکاران باستانی هنگام ورود به گود زورخانه، اشاره‌ای به قدم‌بوسی پوریای ولی و ادای احترام به خاطرهٔ جوان‌مردی و پهلوانی اوست؛ نیز از همین‌روست که در زورخانه‌ها، پس از خاتمهٔ ورزش و قبل از کباده زدن یا کشتی‌گرفتن، میاندار برای پهلوانان گذشته ـ به ویژه پوریای ولی ـ طلب آمرزش می‌کند (پرتو بیضایی، ۳۱، ۳۷).

به تازگی نیز طوماری به نام «طومار افسانهٔ پوریای ولی» به دست آمده که ظاهراً به انشای یکی از قصه خوانان عصر صفوی است و در آن از نژاد پهلوان محمود و چگونگی اتصال نسل او به پهلوانان قدیم ایران و ریاضت و عبادت ۱۲ ساله‌اش، و رؤیت جمال شاه ولایت و یافتن ۴۱ نفر از پهلوانان، از جمله پهلوان شیردل کهنه سوار، استاد او و برخی مریدان شیخ روزبهان و حاجی بکتاش و نیز خادمان امام رضا (ع) که به سوی او آمدند و تا پایان عمر یار و همراه او بودند، و نیز از فنون مختلف کشتی و آداب پهلوانی که تا امروز در میان پهلوانان وجود دارد، سخن به میان

آمده است(همو، ۲۶، ۳۴۹ب؛ عباسی، ۱/۲۶ـ۴۷؛ انصاف‌پور، ۵۵ـ۶۸).

اشعار پوریای ولی در مجموعه‌ای به نام مثنوی *کنزالحقائق*، گرد آمده است. با آنکه در پاره‌ای از فهرستهای کتب خطی، این مثنوی به عطار نیشابوری نسبت داده شده، و نیز نسخه‌ای از آن به نام شیخ محمودشبستری به چاپ رسیده است، اما با توجه به ذکر سال ۷۰۹ق که در طی مثنوی آمده، و قید نام محمود در بعضی ابیات، و نیز با توجه به اینکه از قدیم‌ترین تذکره‌هایی که نام پهلوان محمود در آنها آمده (مثلاً نک: *مجالس العشاق* گازرگاهی، ۱۴۰، که در سدهٔ ۹ق تألیف شده است)، تا تذکره‌های مربوط به سده‌های ۱۲ و ۱۳ق، همه به اتفاق مثنوی *کنزالحقائق* را به او نسبت داده‌اند، می‌توان این مثنوی را از او دانست (رازی، ۳/۳۳۰؛ اوحدی، واله، آذر، همانجاها؛ ایمان، ۳۵۶؛ هدایت، *ریاض*، ۱۹۷).

مثنوی *کنزالحقائق* دارای ۱۰۳۰۰ بیت است که نخست موضوعاتی چون معانی اسلام و ایمان، شهادت، طهارت، جهادنفس، زکات، روزه، عشق، و معنای نام حضرت مهدی (ع) و صفات آن حضرت آمده، و پس از آن مطالب عرفانی در ضمن حکایاتی چند بیان شده است (منزوی، ۷/۳۷۲ـ۳۷۳؛ آقابزرگ، ۱۸/۱۵۱؛ شورا، ۳/۵۹۶ـ۵۹۷).

علاوه بر این مثنوی، در فهرستهای کتب خطی از دو اثر دیگر به نامهای *دیوان* پوریای ولی و *رباعیات* پهلوان محمود نیز یاد شده است (گازرگاهی، آذر، همانجاها؛ قزوینی، ۴/۹۰، ۹۱؛ آقا بزرگ، ۹/۱۵۹؛ منزوی، ۹/۲۰۱۸؛ قداراف، ۱۵۱). همچنین در بیشتر تذکره‌ها اشعار و رباعیاتی نیز از پهلوان محمود نقل شده است. برخی از محققان با بررسی این رباعیات، پهلوان محمود را ادامه‌دهندهٔ سنّت خیام نیشابوری، و متأثر از مضامین فلسفی اشعار او دانسته‌اند (همو، ۱۵۳ـ۱۵۴).

احوال و اشعار پهلوان محمود تأثیر آشکاری بر مختومقلی فراغی شاعر معروف ترکمن داشته است، چنان که وی در اشعار خود از پهلوان محمود همچون انسانی با کرامت، راهنما و شفابخش نام می‌برد و برخی از مضامین اشعار او را در سروده‌های خود تتبع می‌کند (همو، ۱۵۷).

پهلوان محمود در خوارزم درگذشت. مزار او در خیوه ــ که عمارت زیبایی بر فراز آن بنا شده ــ زیارتگاه عام و خاص است. وی در میان مردم آن نواحی به محمودآتا، پهلوان آتا، اسماموت آتا، حضرت پهلوان، پهلوان بابا و پهلوان پیر شهرت دارد (گازرگاهی، ۱۳۱؛ واله، ۳۴۷؛ هدایت، همانجا، نیز، *سفارت‌نامه*، ۹۰؛ قداراف، همانجا).

مآخذ: آذربیگدلی، لطفعلی، *آتشکده*، به کوشش جعفر شهیدی، تهران، ۱۳۳۷ش؛ آقا بزرگ، *الذریعة*؛ اعتمادالسلطنه، محمدحسن، *تاریخ منتظم ناصری*، به کوشش محمداسماعیل رضوانی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ انصاف پور، غلامرضا، *تاریخ و فرهنگ زورخانه*، تهران، ۱۳۵۳ش؛ اوحدی بلیانی، محمد، *عرفات العاشقین*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملی ملک، شم ۵۳۲۴؛ ایمان، رحیم علی‌خان، *منتخب اللطایف*، به کوشش محمدرضا جلالی نایینی و امیرحسن عابدی، تهران، ۱۳۴۹ش؛ بخاری، صلاح، *انیس الطالبین*، به کوشش خلیل ابراهیم صاری اوغلی و توفیق هاشم پورسبحانی، تهران، ۱۳۷۱ش؛ پرتو بیضایی، حسین، *تاریخ ورزش باستانی ایران*، تهران، ۱۳۳۷ش؛ جامی، عبدالرحمان، *نفحات الانس*، به کوشش محمود عابدی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ رازی، امین احمد، *هفت اقلیم*، به کوشش جواد فاضل، تهران، ۱۳۴۰ش؛ شورا، خطی؛ عباسی، مهدی، *تاریخ کشتی ایران*، تهران، ۱۳۷۴ش؛ علی حسن خان، *صبح گلشن*، به کوشش محمد عبدالمجید خان، کلکته، ۱۲۹۵ق؛ قداراف، رحمان بردی، «پهلوان محمود پوریای ولی»، *نامهٔ فرهنگ*، تهران، ۱۳۷۶ش، س ۷، شم ۳؛ قزوینی، محمد، *یادداشتها*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۳۷ش؛ گازرگاهی، کمال الدین حسین، *مجالس العشاق*، لکهنو، ۱۸۹۷م؛ معصوم علیشاه، محمدمعصوم، *طرائق الحقائق*، به کوشش محمد جعفر محجوب، تهران، ۱۳۱۸ش؛ منزوی، خطی مشترک؛ واله داغستانی، علیقلی، *ریاض الشعراء*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملی ملک، شم ۴۳۰۲؛ هدایت، رضاقلی، *ریاض العارفین*، به کوشش مهر علی‌گرکانی، تهران، ۱۳۴۴ش؛ همو، *سفارت نامهٔ خوارزم*، به کوشش علی حصوری، تهران، ۱۳۵۶ش.

حسین لاشیء

آوانگاری مدخلها

بوسنه‌سرای *	bosne(a)-sarāy
بوسنیایی	bosniyāyī
بوسنی و هرزگوین	bosnī va(-yo) herzegovīn
بوشنجی *	būšanjī
بوشهر	būšehr
بوصیر	būsīr
بوصیری	būsīrī
بوطیقا	būtīqā
بوقا	būqā
بوقیر *	būqīr
بوکان	būkān
بوگرا	būgrā
بولاق	būlāq
بولاق، مطبعه	=, matba'e(a)
بومسلم رازی	bū-moslem-e rāzī
بون *	bavan
بونت	būnt
بونصر فارسی *	bū-nasr-e fārsī
بونی، ابوالعباس احمدبن علی	būnī, ab-ol-'abbās ahmad-e-bn-e alī
بونی، ابوالعباس احمدبن قاسم	=, = - = =-e-=-e qāsem
بویب	bova(e)yb
بویراحمد	boyer ahmad
بویراحمدی	= ahmadī
بویطی	bovaytī
بویهیان *	bovayhiyān
بوئین‌زهرا	bo'īn zahrā
به‌آفرید	beh-āfarīd
بهاءالدولهٔ حسینی نوربخش	bahā'-od-dowle(a)-ye hose(a)ynī-ye nūrbaxš
بهاءالدولهٔ دیلمی *	=-=-=-= deylamī
بهاءالدین باجن	=-=-dīn-e bājan
بهاءالدین بغدادی	=-=-=-e baqdādī
بهاءالدین بن حنا	=-=-=-e-bn-e hennā

بهاءالدین جوینی	=-=-=-e jove(a)ynī
بهاءالدین زکریای ملتانی	=-=-= zakariyyā-ye moltānī
بهاءالدین زهیر	=-=-= zohe(a)yr
بهاءالدین سام *	=-=-= sām
بهاءالدین سلطان ولد	=-=-= soltān valad
بهاءالدین عاملی *	=-=-=-e āmelī
بهاءالدین متو	=-=-= mattū
بهاءالدین مرغینانی	=-=-=-e marqīnānī
بهاءالدین نقشبند	=-=-=-e naqšband
بهاءالدین ولد	=-=-=-e valad
بهاء ولد *	=-e valad
بهادر	bahādor
بهادرشاه گجراتی	= šāh-e gojarātī
بهادرشاه گورکانی	= =-e gūrakānī
بهادر نظام‌شاه *	= nezām šāh
بهار	bahār
بهار	=
بهار	behār
بهار، احمد	bahār, ahmad
بهار، محمدتقی	=, mohammad taqī
بهار اصفهانی	=-e esfahānī
بهار خسرو *	=-e xosrow
بهار دانش *	=-e dāneš
به اردشیر	beh-arda(e)šīr
بهارستان	bahārestān
بهارستان	=
بهارستان	=
بهار شیروانی	bahār-e šīrvānī
بهار عجم	=-e ajam
بهارلو	bahārlū
بهاروند	bahārvand
بهاری	behārī
بهاریه	bahāriyye(a)

بهاسا	bahāsā
بهاولپور	bahāvalpūr
بهائیت	bahā'iyyat
بهبودی	behbūdī
بهبهان	behbahān
بهبهانی، احمد*	behbahānī, ahmad
بهبهانی، سیدعبدالله	=, se(a)yyed abd-ol-lāh
بهتایی*	behetāyī
بهتنده	bahatende(a)
بهتویی*	behtūyī
بهجةالروح	bahjat-or-rūh
بهداروند	behdārvand
بهدینان	behdīnān
بهراء	bahrā'
بهرام*	bahrām
بهرام	=
بهرام‌بن مردان‌شاه	=-e-bn-e mardān šāh
بهرام پژدو	=-e paždū
بهرام چوبین	=-e čūbīn
بهرام سقای بخاری	= saqqā-ye boxārī
بهرام‌شاه بن فرخ‌شاه	= šāh-e-bn-e farrox šāh
بهرام‌شاه بن مسعود*	= =-e-=-e mas'ūd
بهرام‌شاه غزنوی	= =-e qaznavī
بهرام گور	=-e gūr
بهرام میرزا صفوی	= mīrzā safavī
بهرامی	bahrāmī
بهرامی سرخسی	=-ye saraxsī
بهرتپور	baharatpūr
بهرنگی	behrangī
بهروچ	baharūč
بهروزخان	behrūz xān
بهره	bohre(a)
بهزاد، حسین	behzād, hose(a)yn
بهزاد، کمال‌الدین	=, kamāl-od-dīn
بهشت	behešt
بهشتی	beheštī
بهشمیه*	bahšamiyye(a)
بهشهر	beh-šahr
بهقباد	=-qobād
بهگوان داس هندی*	bahagvān dās-e hendī
بهلول	bohlūl

بهلول	=
بهلول	=
بهلول لودی	=-e lūdī
بهمن*	bahman
بهمن	=
بهمن جادویه	=-e jādūye(a)
بهمن شاه	= šāh
بهمنشیر	=-šīr
بهمنگان	=-gān
بهمن میرزا	bahman mīrzā
بهمن‌نامه*	=-nāme(a)
بهمنیار	=-yār
بهمنیار بن مرزبان	=-=-e-bn-e marzbān
بهمنیان	bahmaniyān
بهمئی	bahma'ī
بهنسا	bahnasā
بهوپال	behūpāl
بهوتی	bohūtī
بیابانک*	biyābānak
بیابانکی*	biyābānakī
بیات	bayāt
بیات اصفهان	=-e esfahān
بیات ترک	=-e tork
بیات کرد	=-e kord
بیارجمند	biyārjomand
بیاسه	bayyāse(a)
بیاسی	bayyāsī
بیاض	bayāz
بیاضی، ابوجعفر	bayāzī, abū ja'far
بیاضی، زین‌الدین	=, zeyn-od-dīn
بیاضی‌زاده	= zāde(a)
بیان	bayān
بیان‌الادیان*	=-ol adyān
بیان بن سمعان تمیمی نهدی	=-e-bn-e sam'ān-e tamīmī-ye nahdī
البیان و التبیین*	al-bayān va-t-tabyīn
بیانه	bayyāne(a)
بیانی، ابومحمد	bayyānī, abū mohammad
بیانی، خواجه شهاب‌الدین*	bayānī, xāje(a) šahāb-od-dīn
بیانی، مصطفیٰ	=, mostafā
بیانی، مهدی	=, mahdī
بیانیه*	bayāniyye(a)

بیبرس	be(a)ybars
بیبرس	=
بیبرس بندقداری	=-e bondoq-dārī
بیبرس منصوری	=-e mansūrī
بی‌بی	bībī
بی‌بی خانم	=xānom
بی‌بی شهربانو	=šahrbānū
بی‌بی منجمه*	=monajjeme(a)
بیت*	be(a)yt
بیت	=
بیت الارقم*	=-ol arqam
بیت‌الله الحرام*	=-=-lāh-el-harām
بیت جبریل*	=jebrīl
بیت جبرین	=jebrīn
بیت الحکمه	=-ol-hekme(a)
بیت العتیق*	=-=-'atīq
بیت لحم	=lahm
بیت‌المال	=-ol-māl
بیت‌المعمور	=-=-ma'mūr
بیت‌المقدس	=-=-moqaddas
بیتوشی	ba(e)ytūšī
بیتیکچی	bītikčī
بیجاپور	bījāpūr
بیجار	bījār
بیجان*	bījān
بیجانگر*	bījānagar
بیحان	bayhān
بی‌خبر بلگرامی	bīxabar-e belgerāmī
بیدآبادی	bīd-ābādī
بیدار	bīdār
بیداری اسلامی	bīdārī-ye eslāmī
بیدپای*	bīdpāy
بیدر	bīdar
بیدگلی*	bīdgolī
بیدل	bīdel
بیدل شیرازی	=-e šīrāzī
بیدوازی*	bīdvāzī
بیذق	ba(e)yzaq
بیرام پاشا	be(a)yrām pāšā
بیرام ولی*	=-e valī
بیرامیه	be(a)yrāmiyye(a)
بیرانوند	beyrānvand
بیرجند	bīrjand
بیرجندی	bīrjandī
بئرالسبع	be'r-os-sab'
بیرق*	be(a)yraq
بیرقدار	=-dār
بئر معونه	be'r-e ma'ūne(a)
بئر میمون	=-e me(a)ymūn
بیروت	be(a)yrūt
بیرونی	bīrūnī
بیره	bīre(a)
بیره‌جک	bīre(a) jek
بیزانتیون*	bīzāntiyūn
بیزانس*	bīzāns
بیزره*	be(a)yzare(a)
بیژن و منیژه	bīžan va(-o) manīže(a)
بیسان	be(a)ysān
بیسائو*	bīsā'o
بیستگانی	bīstgānī
بیستون	bīsotūn
بیستون*	=
بیشاپور	bīšāpūr
بیشکک	bīškek
بیض، ایام	bīz, ayyām
بیضا	be(a)yzā
بیضاوی	be(a)yzāvī
بیطار ناصری*	be(a)ytār-e nāserī
بیطره*	be(a)ytare(a)
بیع	be(a)y'
بیعانه	be(a)y'āne(a)
بیعت	be(a)y'at
بیعت رضوان*	=-e rezvān
بیعت شجره*	=-e šajare(a)
بیغمی	bīqamī
بیکند	be(a)ykand
بیکندی، ابوجعفر	be(a)ykandī, abū ja'far
بیکندی، ابوعبدالله	=, =abd-ol-lāh
بیگ*	be(a)yg
بیگدلی	bīgdelī
بیگلربیگی	be(a)yglar-be(a)ygī
بیگم*	be(a)ygom

بیلقان	be(a)ylaqān
بیلقانی*	be(a)ylaqānī
بیلک قبچاقی	ba(e)ylak-e qebčāqī
بیله سوار	bīle savār
بیلیتن	bīlīton
بیمارستان	bīmārestān
بیمه*	bīme(a)
بینالود	bīnālūd
بینش کشمیری	bīneš-e ke(a)šmīrī
بین‌الطلوعین	be(a)yn-a(o)-t-tolū'e(a)yn
بین‌النهرین	=-=-n-nahre(a)yn
بینه	bayyene(a)
بینه	=
بیوتات	boyūtāt
بیوتات سلطنتی	=-e saltanatī
بیومی*	bayyūmī
بیومیه	bayyūmiyye(a)
بیهار*	bīhār
بیه‌پس*	biye(a) pas
بیه‌پیش*	biye(a) pīš
بیهس بن صهیب	ba(e)yhas-e-bn-e soha(e)yb
بیهسیه*	ba(e)yhasiyye(a)
بیهق	be(a)yhaq
بیهقی، ابراهیم	be(a)yhaqī, ebrāhīm
بیهقی، ابوبکر	=, abū bakr
بیهقی، ابوجعفر	=, =ja'far
بیهقی، ابوالحسن	=, ab-ol-hasan
بیهقی، ابوالفضل	=, =-=-fazl
پ	pe
پاپوس	pāpūs
پاپی	pāpī
پاپی	=
پاپیروس	pāpīrūs
پاتنجل*	pātanjal
پادزهر	pādzahr
پادشاه خاتون	pādšāh xātūn
پادشاه‌نامه*	=-nāme(a)
پادنگ*	pādang
پادوسپانان*	pādūspānān
پاراب*	pārāb
پاراچنار	pārāčenār
پارتی	pārtī
پارس‌آباد	pārs-ābād
پارسا*	pārsā
پارسائیه*	pārsā'iyye(a)
پارسیان*	pārsiyān
پارغر	pārqar
پاریاب*	pāryāb
پازواری*	pāzavārī
پازوکی	pāzūkī
پاسارگاد	pāsārgād
پاسارویتز	pāsārovītz
پاسبان اوغلو	pāsbān oqlū
پاسه	pāse(a)
پاشا	pāšā
پاشالیق*	=-līq
پاکدشت	pākdašt
پاکستان	pākestān
پاگشا	pāgošā
پالرمو	pālermo
پالمبانگ	pālembāng
پالمبانی	pālembānī
پالمیرا*	pālmīrā
پالنپور	pālanpūr
پامپلونا	pāmplūnā
پامیر	pāmīr
پامیری	pāmīrī
پان ترکیسم	pān-torkīsm
پان تورانیسم	=-tūrānīsm
پاندوا	pāndūā
پانی‌پت	pānīpat
پانی‌پتی، ثناءالله	pānīpatī, sanā'-ol-lāh
پانی‌پتی، محمد	=, mohammad
پاوه	pāve(a)
پاییزی نسوی	pāyīzī-ye nasavī
پای ین-هو*	pāy yen-hū
پترونه خلیل	patrūne(a) xalīl
پترووارادین*	petro-vārādīn
پتنه	patne(a)
پتنی	pattanī
پته	pate(a)
پته‌دوزی*	=-dūzī

پچنگها	pečneg-hā
پچوی	pečūy
پچوی	pečavī
پدرسالاری*	pedar-sālārī
پراچی	parāčī
پرت سعید	port sa'īd
پرت سودان	=sūdān
پرتو اصفهانی	parto-ve esfahānī
پرتوی شیرازی	partovī-ye šīrāzī
پرچم	parčam
پرچم	=
پرچین‌کاری	parčīn-kārī
پرده	parde(a)
پرده‌خوانی	=-xānī
پرده‌داری	=-dārī
پرسه*	porse(a)
پرک	perak
پرکلس	peroklos
پرگا*	pergā
پرگنه	pargane(a)
پرلاک	perlāk
پروان	parvān
پروانه*	parvāne(a)
پروانه، خاندان	=, xāndān
پرورش	parvareš
پروین*	parvīn
پروین اعتصامی	=-e e'tesāmī
پری	parī
پری‌خان خانم	=-xān xānom
پری‌خوانی	=-xānī
پریزاد، مدرسه	parīzād, madra(e)se(a)
پریزرن	perīzren
پریشان*	parīšān
پریشان	=
پریشان‌لر	=-e lor
پریشتینا	pĕrīštīnā
پریلپ	perīlep
پریم	perīm
پریم	=
پزدوی، ابوالحسن	pazdavī, ab-ol-hasan
پزدوی، ابوالیسر	=, ab-ol-yosr
پزشکی اسلامی	pezeškī-ye eslāmī
پست*	pest
پسیان	pesyān
پسیخانی*	pasīxānī
پشاپویه	pašāpūye(a)
پشتکوه	pošt-kūh
پشتو	paštū
پشتو، ادبیات	=, adabiyyāt
پشتون*	paštūn
پشنگ‌لر*	pašang-e lor
پغمان*	paqmān
پکتیا	paktiyā
پل	pol
پل دختر	=-doxtar
پلدشت	=-dašt
پل سفید	=-sefīd
پل صراط*	=-e serāt
پلونه	pelevne(a)
پلیس جنوب	polīs-e janūb
پلینی	pelīnī
پماک	pomāk
پمبا	pembā
پنانگ	penāng
پنجاب	panjāb
پنجابی	panjābī
پنجابی، ادبیات	=, adabiyyāt
پنج پیر*	panj-pīr
پنج تن*	=-tan
پنجده	=-deh
پنجدیهی	=-dīhī
پنج رود*	=-rūd
پنجشیر	=-šīr
پنج گنج*	=-ganj
پنجه	panje(a)
پنجهٔ دزدیده*	=-ye dozdīde(a)
پنجهٔ مریم	=-= maryam
پنجیکنت	panjīkant
پنچتنترا*	pančatantrā
پندنامه	pand-nāme(a)
پنگان	pangān
پواتیه، جنگ*	pūātiye(a), jang

پوپ	pop
پوچکان*	pūčkān
پوربهای جامی	pūr-bahā-ye jāmī
پورتونوو	portonovo
پورخطیب گنجه‌ای	pūr-xatīb-e ganje(a)'ī
پورداود	=-dāvūd
پوریای ولی	pūriyā-ye valī

نشانه‌ها و اختصارات

نشانه‌ها

الف ـ نشانه‌های فارسی:

به	به بعد
بش	بی‌شمارهٔ صفحه
ج	جلد و جلدها
جم	جاهای مختلف
چ	چاپ
ح	حدود
حک	حکومت
د	درگذشته، متوفی
ز	زاده، متولد
س	سال
سل	سلطنت
ش	هجری شمسی
شم	شماره
ص	صفحه و صفحات
(ص)	صلی‌الله علیه و آله
(ع)	علیه‌السلام، علیها السلام، علیهما السلام، علیهم السلام
ق	هجری قمری
قس:	قیاس کنید با
ق م	قبل از میلاد
کتابخانهٔ مرکز	کتابخانه و مرکز اسناد مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی
کم	کیلومتر
کم۲	کیلومتر مربع
کم۳	کیلومتر مکعب
گ	برگ، برگها
م	میلادی
م۲	متر مربع
م۳	متر مکعب
مق	مقتول
مل	مآخذ لاتین
نک:	نگاه کنید به
هـ د	همین دائرة المعارف، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*
هم	همین مآخذ
هـ م	همین ماده، مدخل *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*
همان	مأخذ پیشین (مقاله یا کتاب)
همانجا	همان مأخذ پیشین (از همان مؤلف)، همان جلد و همان صفحه
همانجاها	همان مأخذ پیشین، همان جلدها و همان صفحات
هـ م م	همین ماده‌ها، مدخلهای *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*
همو	مؤلف پیشین

ب ـ نشانه‌های لاتین

به کوشش	ed., eds.
و دیگران	et al.
به بعد	ff.
همان	ibid
همو	id
مقدمه بر	introd.
شماره	no.
شماره‌ها	nos.
بی‌شمارهٔ صفحه	npn.
صفحه	p.
مآخذ فارسی و عربی همین مقاله	PB
صفحات	pp.
سری	S.
ترجمهٔ	tr.
نگاه کنید به	vide:
جلد	vol.
جلدها	vols.

فهرست ۱
اختصارات فارسی مآخذ

آربری = Arberry (نک: فهرست ۲).

آستان قدس، فهرست = فهرست کتب کتابخانهٔ مبارکهٔ آستان قدس رضوی، ج ۱-۵، به کوشش اوکتائی، مشهد، ۱۳۰۵-۱۳۲۹ش؛ ج ۶، به کوشش مهدی ولائی، مشهد، ۱۳۴۴ش؛ ج ۷ و ۸، به کوشش احمد گلچین معانی، مشهد، ۱۳۴۶، ۱۳۵۰ش؛ ج ۹، به کوشش نجیب مایل هروی و علی اردلان، مشهد، ۱۳۶۱ش؛ ج ۱۰، به کوشش غلامعلی عرفانیان، مشهد، ۱۳۶۲ش؛ ج ۱۱، به کوشش مهدی ولائی، مشهد، ۱۳۶۴ش.

آستان قدس ف، فهرست = فهرست الفبائی کتب خطی کتابخانهٔ مرکزی آستان قدس رضوی، به کوشش محمد آصف فکرت، مشهد، ۱۳۶۹ش.

آسیاتیکا = Asiatica (نک: فهرست ۲).

آصفیه، خطی = فهرست مشروح بعض کتب نفیسهٔ قلمیهٔ مخزونهٔ کتبخانهٔ آصفیه، به کوشش تصدق حسین موسوی لکنوی، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷ق، ۲ ج.

آقابزرگ، الذریعة = آقابزرگ طهرانی، محمدمحسن، الذریعة الی تصانیف الشیعة، بیروت، ۱۹۸۳م، ۲۶ ج.

آلوارت = Ahlwardt (نک: فهرست ۲).

آمبروزیانا = Ambrosiana (نک: فهرست ۲).

آمریکانا = Americana (نک: فهرست ۲).

ابن اثیر، الکامل = ابن اثیر، علی، الکامل فی التاریخ، به کوشش تورنبرگ، بیروت، ۱۴۰۲/۱۹۸۲م.

ابن تغری بردی، النجوم = ابن تغری بردی، یوسف، النجوم الزاهرة فی محاسن مصر و القاهرة، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م به بعد.

ابن خلدون، العبر = ابن خلدون، عبدالرحمان، کتاب العبر و دیوان المبتدأ و الخبر فی ایام العرب و العجم و البربر و من عاصرهم من ذوی السلطان الاکبر، بیروت، ۱۹۵۶-۱۹۶۰م.

ابن خلکان، وفیات = ابن خلکان، احمد، وفیات الاعیان، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۱-۱۹۷۲م.

ابن کثیر، البدایة = ابن کثیر، اسماعیل، البدایة و النهایة، قاهره، ۱۳۵۱-۱۳۵۸ق/۱۹۳۲-۱۹۳۹م.

ابن منظور، لسان = ابن منظور، محمد، لسان العرب.

ابن ندیم، الفهرست = ابن ندیم، محمد، الفهرست، به کوشش رضا تجدد، تهران، ۱۳۵۰ش.

ازهریه، فهرست = فهرس الکتب الموجودة بالمکتبة الازهریة، ج ۱، قاهره، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م؛ ج ۲-۶، قاهره، ۱۳۶۵-۱۳۶۹ق/۱۹۴۶-۱۹۵۰م.

الٰهیات تهران، خطی = حجتی، محمدباقر، فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی، تهران، ۱۳۴۵-۱۳۴۸ش، ۲ ج.

ایرانیکا = Iranica (نک: فهرست ۲).

اینترنشنال = International (نک: فهرست ۲).

بانکیپور = Bankipore (نک: فهرست ۲).

براون = Browne (نک: فهرست ۲).

براون، ذیل = Browne, S (نک: فهرست ۲).

بروکهاوس = Brockhaus (نک: فهرست ۲).

بریتانیکا = Britannica (نک: فهرست ۲).

بستانی = بستانی، فؤاد افرام، دائرة المعارف، بیروت، ۱۹۵۶م به بعد.

بغدادی، ایضاح = بغدادی، اسماعیل، ایضاح المکنون فی الذیل علی کشف الظنون، استانبول، ۱۹۴۵-۱۹۴۷م.

بغدادی، هدیه = بغدادی، اسماعیل، هدیة العارفین، استانبول، ۱۹۵۱-۱۹۵۵م.

بلوشه = Blochet (نک: فهرست ۲).

پاولی = Pauly (نک: فهرست ۲).

پرچ = Pertsch (نک: فهرست ۲).

تاج العروس = زبیدی، محمد، تاج العروس من جواهر القاموس.

تیموریه، فهرست = فهرس الخزانة التیموریة، قاهره، ۱۹۴۸م.

جودائیکا = Judaica (نک: فهرست ۲).

حاجی خلیفه، کشف = حاجی خلیفه، کشف الظنون عن اسامی الکتب و الفنون، استانبول، ۱۹۴۱-۱۹۴۳م.

حقوق، خطی = دانش‌پژوه، محمدتقی، فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ دانشکدهٔ حقوق، تهران، ۱۳۳۹ش.

خالدوف = Khalidov (نک: فهرست ۲).

خدیویه، فهرست = فهرست الکتب العربیة المحفوظة بالکتبخانة الخدیویة، قاهره، ۱۳۱۰ق، ۷ ج.

دارالکتب، خطی فارسی = فهرس المخطوطات الفارسیة، دارالکتب و الوثائق القومیة، قاهره، ۱۹۶۶-۱۹۶۷م، ۲ ج.

دارالکتب، فهرست = فهرس الکتب العربیة الموجودة بالدار، دارالکتب المصریة، قاهره، ۱۹۲۴-۱۹۴۲م، ۸ ج.

داک = دائرة المعارف الاسلامیة الکبریٰ (عربی)، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران، ۱۳۷۰ش/۱۹۹۱م به بعد.

دانشنامه = دانشنامهٔ ایران و اسلام، به کوشش احسان یارشاطر، تهران، ۱۳۵۴ش به بعد.

دایرة المعارف فارسی = دایرة المعارف فارسی، به کوشش غلامحسین مصاحب، تهران، ۱۳۴۵-۱۳۷۴ش.

دبا = دبا ۱ = دائرة المعارف بزرگ اسلامی (ویرایش اول)، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران، ۱۳۶۷ش/۱۹۸۹م به بعد.

دبا ۲ = دائرة المعارف بزرگ اسلامی (ویرایش دوم)، مرکز دائرة المعارف

بزرگ اسلامی (در دست تهیه).
دف = دائرة المعارف فلسطین، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی (در دست تهیه).
دوسلان = De Slane (نک: فهرست ۲).
ذیل = ذیل دائرة المعارف بزرگ اسلامی، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی (در دست تهیه).
زرکلی، اعلام = زرکلی، خیرالدین، الاعلام، بیروت، ۱۹۸۶م، ۸ ج.
سید، خطی = فهرست المخطوطات، دارالکتب، قاهره، ۱۳۸۰-۱۳۸۳ق/۱۹۶۱-۱۹۶۳م، ۳ ج.
شورا، خطی = اعتصامی، یوسف و دیگران، فهرست کتابخانهٔ مجلس شورای ملی، تهران، ۱۳۰۵ش به بعد.
صنعا، خطی = رقیحی، احمدعبدالرزاق و دیگران، فهرس مخطوطات مکتبة الجامع الکبیر، صنعا، ۱۹۸۴م.
طبری، تاریخ = طبری، محمد، تاریخ الامم و الملوک، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م.
طبری، تفسیر = طبری، محمد، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بولاق، ۱۳۲۳ق به بعد.
ظاهریه، خطی = فهرس مخطوطات دارالکتب الظاهریة (تصوف)، به کوشش محمدریاض مالح، دمشق، ۱۹۷۸-۱۹۸۳م، ۳ ج؛ همان (تاریخ)، به کوشش یوسف عش و خالد ریان، دمشق، ۱۹۴۷، ۱۹۷۳م، ۲ ج؛ همان (علوم قرآنی)، به کوشش صلاح محمد خیمی، دمشق، ۱۹۸۳-۱۹۸۴م، ۳ ج؛ همان (ادب)، به کوشش ریاض عبدالحمید مراد و یاسین محمد سواس، دمشق، ۱۹۸۲-۱۹۸۳م؛...
قاموس = فیروزآبادی، محمد، القاموس المحیط.
کوپریلی، خطی = ششن، رمضان و دیگران، فهرس مخطوطات مکتبة کوپریلی، استانبول، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م، ۳ ج.
لاروس بزرگ = Grand Larousse (نک: فهرست ۲).
لغت‌نامهٔ دهخدا = لغت‌نامه، به کوشش علی‌اکبر دهخدا و دیگران، تهران، ۱۳۲۵-۱۳۵۷ش.
مایر = Meyer (نک: فهرست ۲).
مرعشی، خطی = حسینی اشکوری، احمد، فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ عمومی آیة‌الله‌العظمی نجفی مرعشی، قم، ۱۳۵۴ش به بعد.
مرکزی، خطی = فهرست کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، ج ۱-۲، به کوشش علینقی منزوی، تهران، ۱۳۳۰-۱۳۳۲ش؛ ج ۳-۱۸، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۳۲-۱۳۶۴ش.
مرکزی، میکروفیلمها = دانش‌پژوه، محمدتقی، فهرست میکروفیلمهای کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۴۸-۱۳۶۳ش، ۳ ج.
ملک، خطی = افشار، ایرج و دیگران، فهرست کتابهای خطی کتابخانهٔ ملی ملک، تهران، ۱۳۵۲ش به بعد.
ملی، خطی = انوار، عبدالله، فهرست نسخ خطی کتابخانهٔ ملی، تهران، ۱۳۴۳-۱۳۵۸ش، ۱۰ ج.
ملی تبریز، خطی = سیدیونسی، میرودود، فهرست کتابخانهٔ ملی تبریز، تبریز، ۱۳۴۸-۱۳۵۳ش، ۶ ج.
منزوی، خطی = منزوی، احمد، فهرست نسخه‌های خطی فارسی، تهران، ۱۳۴۸-۱۳۵۳ش، ۶ ج.
منزوی، خطی مشترک = منزوی، احمد، فهرست مشترک نسخه‌های خطی فارسی پاکستان، اسلام‌آباد، ۱۳۶۲ش به بعد.
موسوعهٔ خاص = الموسوعة الفلسطینیة، بخش دوم، دراسات خاص، بیروت، ۱۹۹۰م، ۶ ج.
موسوعهٔ عام = الموسوعة الفلسطینیة، بخش عام، دمشق، ۱۹۸۴م، ۴ ج.
ورهوره = Voorhoeve (نک: فهرست ۲).
یاقوت، ادبا = یاقوت، معجم الادباء، مصر، ۱۳۵۵-۱۳۵۷ق/۱۹۳۶-۱۹۳۸م.
یاقوت، بلدان = یاقوت، معجم البلدان، به کوشش فردیناند ووستنفلد، لایپزیگ، ۱۸۶۶-۱۸۷۰م.

فهرست ۲
اختصارات لاتین مآخذ

Ahlwardt = Ahlwardt, W., *Verzeichniss der arabischen Handschriften der königlichen Bibliothek zu Berlin*, Berlin, 1887-1899, 10 vols.
Ambrosiana = Löfgren, O. and R. Traini, *Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Biblioteca Ambrosiana*, Vicenza, 1975-1981, 2 vols.
Americana = *The Encyclopedia Americana*, New York, 30 vols.
Arberry = Arberry, A. J., *The Chester Beatty Library, A Handlist of the Arabic Manuscripts*, Dublin, 1955-1964, vols. I-VII; Ursula Lyons, ibid, Dublin, 1966, vol. VIII, Indexes.
Asiatica = *Encyclopaedia Asiatica*, by Edward Balfour, New Delhi, 1982, 9 vols.
Bankipore = Maulavi Abdul Muqtadir et al., *Arabic and Persian Manuscripts in the Oriental Public Library at Bankipore*, Calcutta, 1910-1980, 33 vols.
Blochet = Blochet, E., *Catalogue des manuscrits arabes des nouvelles acquisitions* (Bibliothèque nationale), Paris, 1925.
Britannica = *The New Encyclopaedia Britannica*, London, 30 vols.
Brockhaus = *Brockhaus Enzyklopädie*, Wiesbaden,

20 vols.

Browne = Browne, E. G., *A Handlist of the Muhammadan Manuscripts*, including all those written in the Arabic character, preserved in the library of the University of Cambridge, Cambridge, 1900.

Browne, S = *Browne, Supplement.*

BSE^2 = *Bol'shaya Sovetskaya Entsiklopediya*, second edition, Moscow, 1949-1958, 53 vols.

BSE^3 = *Bol'shaya Sovetskaya Entsiklopediya*, third edition, Moscow, 1970-1978, 30 vols.

De Slane = De Slane, M., *Catalogue des manuscrits arabes de la Bibliothèque nationale*, Paris, 1883-1895.

EI^1 = *The Encyclopaedia of Islam*, first edition, Leiden, 1913-1938.

EI^2 = *The Encyclopaedia of Islam*, new edition, Leiden, 1960 -.

EI^1, S = EI^1, *Supplement.*

EI^2, S = EI^2, *Supplement.*

ER = *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, New York 1987, 15 vols.

ERE = *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ed. J. Hastings, England, 1980, 13 vols.

ESC^1 = Casiri, M., *Bibliotheca arabico-hispana Escurialensis*, Madrid, 1760-1770, 2 vols.

ESC^2 = Derenbourg, H. et al., *Les manuscrits arabes de l'Escurial*, Paris, 1884-1941, 3 vols.

EUE = *Enciclopedia Universal Ilustrade Europeo-Americana*, Madrid, 1985, 70 vols., supplements, 24 vols.

EWA = *Encyclopedia of World Art*, New York, 1959-1986, 15 vols.

GAL = Brockelmann, Carl, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, Leiden, 1943-1949, 2 vols.

GAL, S = GAL, *Supplement.*

GAS = Sezgin, Fuat, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, Leiden, 1967 -.

Grand Larousse = *Grand Larousse encyclopédique*, Paris, 1970-1976, 24 vols.

GSE = *Great Soviet Encyclopedia*, tr. BSE^3, New York, 1973-1983, 32 vols.

IA = *İslâm Ansiklopedisi*, Istanbul, 1978 – .

International = *Encyclopedia International*, New York, 20 vols.

Iranica = *Encyclopaedia Iranica*, New York, 1982 – .

JA = *Journal Asiatique*, Paris, 1822 – .

JRAS = *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland.*

Judaica = *Encyclopaedia Judaica*, 1971, 16 vols.

Khalidov = Khalidov, A. B., *Arabskie Rukopisi Instituta Vostokovedeniya Akademii Nauk*, Moscow, 1986, 2 vols.

Meyer = *Meyers Enzyklopädisches Lexikon*, Mannheim, 1971-1979, 25 vols.

Pauly = *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, ed. Georg Wissowa, Stuttgart, 1958-1978, 68 vols. supplememts, 15 vols.

Pertsch = Pertsch, W., *Die arabischen Handschriften der herzoglichen Bibliothek zu Gotha*, Gotha, 1878-1892, 5 vols.

RSO = *Rievista degli Studi Orientali*, Rome, 1907 – .

SI = *Studia Islamica*, Paris, 1953 – .

TS = Karatay, F. E., *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi arapça yazmalar Kataloğu*, Istanbul, 1962-1969, 4 vols.

Voorhoeve = Voorhoeve, P., *Handlist of Arabic Manuscripts in the Library of the University of Leiden and other Collections in the Netherlands*, Leiden, 1957.

WNGD = *Webster's New Geographical Dictionary*, Massachusetts, 1980.

YA = *Yurt Ansiklopedisi*, Istanbul, 1981-1984, 11 vols.

ZDMG = *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Leipzig / Wiesbaden.

* * *

The Centre for the Great Islamic Encyclopaedia

The Centre for the Great Islamic Encyclopaedia is an academic research institute set up In Tehran, Esfand 1362 / March 1984 with a view to producing several encyclopaedias: Islamic, general as well as specialized.

The first in the series is the *Great Islamic Encyclopaedia* in Persian and its Arabic version.

$ 120

Address: The Centre for the Great IslamicEncyclopaedia, Kashanak,
Niyavaran, Tehran.
P. O. Box: 19575/197.
Tel: 0098 21 2297626.
Fax: 0098 21 2297663.
E-mail: centre@cgie.org.ir
www.cgie.org.ir

In the name of Allah, the Beneficent, the Merciful